

Элиаде (ко дню его рождения 9 марта 1967 г.). В этом эссе, публикация которого в Германии начала 70-х гг. была настоящим скандалом, Эрнст Юнгер — в прошлом герой Первой мировой войны, автор книг о войне и национал-революционный публицист, а впоследствии консервативный мыслитель — с блестящим мастерством рассказчика и многочисленными историческими, мифологическими, литературными экскурсами демонстрирует читателю всю палитру наркотических веществ и производимых ими воздействий: от пива, вина, табака, опиума, кокаина и гашиша до мескалина и ЛСД.

Статья *Валерия Губина* посвящена анализу настроения, как специфически человеческого феномена существования. Настроение рассматривается в онтологическом аспекте: не как психическое или вообще внутреннее состояние, а как изначальный опыт человеческого бытия, как бытия-в-мире.

Валерий Петров

«Знание»: его значение и функции в богословской системе Максима Исповедника¹

Максим Исповедник (580–662) — один из великих христианских мыслителей. Тем не менее, его мысль изучена далеко не так полно, как учения других выдающихся богословов. С одной стороны, это объясняется тем, что до сих пор отсутствует критическое издание его главной философской работы — *К Иоанну, О трудностях у св. Григория Богослова*. Среди других причин недостаточной исследованности его системы можно назвать и сложность языка его сочинений (даже патриарх Фотий называл их стиль темным). Реконструкцию взглядов Максима затрудняет и несистематичность изложения. Несмотря на то, что мысль Преподобного является весьма когерентной, многие его труды представляют собой ответы и разъяснения на частные вопросы, поэтому для изложения его взглядов в связном виде требуется сопоставление и анализ фрагментов из его разных работ. Максим труден для понимания и потому, что является исключительно глубоким автором — как богословом, так и философом (в своем богословии он обращается к наследию классической философии). Наконец, необходимо знание контекста его сочинений: насколько Максим укоренен в предшествующей традиции, настолько легко он откликается на современную ему богословскую полемику. Таким образом, адекватное понимание его трудов требует от исследователя, помимо собственно интеллектуальных усилий, начитанности в предшествующих авторах (не только христианских богословах, но и классических философах), заставляет учитывать современные Максиму христологические дебаты и пр.

В этой статье рассматривается частный аспект учения Максима, а именно значение многократно употребляемого им термина «знание» и его дериватов, а также место и функция этого понятия в системе взглядов Преподобного.

1. Знание (γνῶσις) и цель творения человека. «Знание» и «познание» (γνῶσις) является одним из важнейших понятий в богословской системе

¹ Работа выполнена при поддержке РФФИ (проект 05-06-80294).

ме Максима Исповедника. В своих сочинениях Максим задействует его применительно ко всем аспектам своего учения, многократно говоря о роли знания применительно к антропологии, психологии, сотериологии, эсхатологии, космологии и пр.

Богопознание постулируется Максимом как одна из причин творения человека и даже как одна из целей Боговоплощения. Этим подход Исповедника отличается от подхода его предшественников, включая авторитетных для него Каппадокийцев. Так, рассуждая о причине творения человеческой природы (τῆς κατὰ τὴν γένεσιν τῆς ἀνθρωπότητος αἰτίας), Максим отчасти следует Григорию Богослову, цитируя два фрагмента из *Слов* 38 и 39 Григория². В *Слове* 38 Григорий называл причиной создания человека *разделённость* умного и чувственного, из-за чего не всё богатство Божией благодати было ведомо твари. Поскольку Бог желал явить полноту Своей благодати, Он сотворил человека как малый мир, *соединяющий* видимую и невидимую природы. В *Слове* 39 Григорий повторяет, что человек создан, поскольку надлежало быть поклонникам Бога не только среди ангелов; дабы всё исполнилось славы Божией. Таким образом, для Григория причина творения человека лежит в разделенности мира, а цель творения — распространить славу Божию и на чувственный мир.

Максим тоже считает, что задачей человека было соединить всеобщие разделения³. Но если Григорий пишет только о «причине» творения человека, то Максим говорит еще и о «цели» его прихода в бытие. Люди сотворены, чтобы в конечном счете воссоединиться через Сына с Богом Отцом⁴, стать тождественными Богу в обожении через благодать. Не углубляясь в эту исключительно важную для понимания богословия

² В *ТИ* II [7], 2 (PG 91, 1093C — 1096A) применительно к вопросу о цели творения человека цитируется Григорий Богослов, *Слово* 38, 11 (PG 36, 321C — 324A, рус. пер. с. 527) и *Слово* 39, 13 (PG 36, 348D, рус. пер. с. 538–539).

³ Этому посвящено специальное рассуждение Максима, см. *ТИ* XXXVI [41], 103, (PG 91, 1304D–1313B).

⁴ В *ТИ* II (7), 2 (PG 91, 1097C) Максим пишет, что Бог Отец предвечно замыслил, *чтобы люди были в Нем* (ἐν αὐτῷ εἶναι). Для этого им нужно было стать членами тела Христова. К этому соединению люди были предвечно предопределены и, собственно, *для этого и созданы* (ἐπὶ τοῦτο γεγενῆσθαι). Тропос, приводящий их к этой цели, состоял в правильном употреблении своих природных сил. Ср. также *ТИ* XXXVI и источники этой главы, говорящие о примирении человека с Богом Отцом через Иисуса Христа: 2 Кор 5:17–20, и Дионисий Ареопагит, *О божественных именах* XI, 1–5.

Максима тему, отметим, что у соединения человека с Богом есть и «гносеологическое» измерение:

еще до веков было предзамыслено (προεπενοήθη) соединение предела и беспредельности... Творца и твари, покоя и движения — то соединение, которое сделалось явленным во Христе в конце времен... чтобы те, что по природе движутся, остановились бы (στῆ)... окрест того, что по своей сущности полностью неподвижно, и чтобы они на опыте (τῇ πείρᾳ) восприняли *действительное ведение* Того, в Ком они удостоились остановиться (στῆναι), — ведение неизменное и самотождественное, предоставляющее им *наслаждение Познаваемым* (τὴν ἀπόλαυσιν τοῦ γνωσθέντος)⁵.

Действительное ведение, о котором здесь говорится, есть высший, сверхъестественный вид знания, достигаемый на этапе достижения святым обожения.

2. Знание относительное и знание действительное. Чем подобного рода знание отличается от обычного, известного нам из повседневной жизни? Как учит Максим, знание может быть двух типов. Первый, более низкий род ведения является *относительным* (γνώσις σχητική); человек руководствуется им в земной жизни. Относительное ведение, т. е. дискурсивное мышление, не достигает Безотносительного, однако, оно играет существенную роль на первом этапе восхождения к истине. Максим пишет, что согласно божественному замыслу человеческое ведение, равное ангельскому, должно было соединить вместе всё умопостигаемое и чувственное. Подобное знание сделалось бы *ведающим ведением* (γνώσις ἐπιστήμη) всех логосов сущего, благодаря чему произошло бы излияние потока истинной премудрости, сообщающего достойным людям понятие (ἐννοια) о Боге⁶.

В учении Максима, нельзя вычленить эпистемологию в особую область. Она неразрывно связана с антропологией и онтологией. Два вида познания отвечают двум онтологическим состояниям человека. В терминах Максима — это 1) человек, как имеющий в себе «образ» Божий,

⁵ *Вопросоответы* LX, 49–62.

⁶ *ТИ* XXXVI [41], 103 (PG 91, 1308A): «соединив умопостигаемое с чувственным благодаря знанию, равному ангельскому, человек сделал бы все творение единым, так что для него оно не делилось бы на известное и неизвестное, ибо его ведающее знание логосов сущего совершенно сравнялось бы с ангельским».

и 2) человек, стяжавший «подобие» Божие. «По образу» созданы все люди. Это данность, которая затемняется в грехопадении, и которая сохранялась бы, живи человек в согласии с естеством. Напротив, «подобие» — удел избранных. Это то, что дается, когда человек осознанно и путем собственных усилий приходит к Богу. Подобие Божие надприродно, превышает естество и есть ответный благодатный дар Бога. С точки зрения эпистемологии подобие достигается на этапе *действительного* (κατ' ἐνέργειαν) знания, которое есть и богопознание⁷.

Этот высший тип знания приобретается через личный *опыт* (διὰ πείρας) или, лучше, *переживается* на личном опыте (πείρα):

Писание знает двойное ведение Божественного: одно, относительное (τὴν γυνῶσιν σχετικὴν), как пребывающее в одном только рассуждении и мышлении (ἐν λόγῳ μόνῳ καὶ νοήμασιν); оно не обладает действительным и *обретаемым через опыт ощущением Познаваемого* — этим ведением мы и управляемся в настоящей жизни. Другое же ведение — подлинно истинное, действительное и [обретаемое] лишь опытным путем помимо рассуждения и мышления — предоставляет по благодати посредством сопричастности (κατὰ χάριν μεθέξει) цельное ощущение Познаваемого, благодаря которому в будущем [небесном] уделе мы воспримем сверхъестественное обожение, действующее нескончаемо...⁸

Действительное ведение превышает и чувственный, и рассудочный методы познания. Максим именует его *ощущением*, но это не ощущение посредством пяти органов чувств, направленное на окружающий человека видимый космос и находящееся ниже рассуждения и ума. Действительное ощущение есть сверхчувственное и сверхумное переживание Божественного присутствия, ощущение единения с Богом. На уровне восприятия тварных вещей также можно различить два вида ощущения и ведения:

⁷ ТИ XXXVI [41], 103 (PG 91, 1308 A10–B4). Ср. Максим, *О любви* III, 25: «человек создан по образу и подобию Божию. По образу — как сущий [образ] Сущего и как присносуший [образ] Присносущего... По подобию — как благой, [подобие] Благого и, как премудрый, [подобие] Премудрого, будучи по благодати тем, чем [Бог является] по природе. Всякое разумное естество — по образу Божию, но только одни благие и мудрые — по подобию [Его]». Ср. Диалог Фотикийский, *Сто гностических глав* 9 (рус. пер. с. 11): «дар единого Духа Святого есть премудрость и ведение... Апостол свидетельствует, что иному дается премудрость, а иному ведение (1 Кор. 12:8). Ведение на опыте (πείρα) сочетает (συνάπτει) душу с Богом...»

⁸ Максим, *Вопросоответы* LX, 63–76.

О чувстве говорится двояким образом. Одно есть чувство как способность (καθ' ἑξίν), таковым является ощущение у спящих, когда мы не воспринимаем (ἀντιλαμβανομένη) никаких объектов (τῶν ὑλοκειμένων), — оно бесполезно, поскольку не переходит в действие. Другое чувство является действительным (κατ' ἐνέργειαν) и посредством него мы воспринимаем чувственные вещи. Также есть и два (διττῇ) вида знания. Одно — научное (ἡ ἐπιστημονική), которое в силу одного только свойства своего (καθ' ἑξίν μόνην) читает (ἀναλεγομένη) логосы сущего; оно бесполезно, поскольку не стремится к осуществлению Заповедей. Другое знание — деятельное и действительное (κατ' ἐνέργειαν πρακτική), которое подлинно печется о постижении (κατάληψιν) посредством опыта сущих (διὰ τῆς πείρας τῶν ὄντων)⁹.

Итак, научное знание, не сообразующее свою деятельность с божественными предписаниями, является механическим, относительным, а потому бесполезным для благобытия и спасения человека. Лишь действительное знание, формирующееся в личном опыте познающего, становящееся экзистенциальным переживанием, приводит человека к благодатному тождеству с божественной Целью.

Источником Максима здесь, скорее всего, является блаженный Диалог Фотикийский. В *Ста гностических глав* Диалог называет сверхчувственное ощущение «чувством ума» (ἡ τοῦ νοῦ αἰσθησις), «мыслительным чувством» (τὴν νοερὰν αἰσθησιν), «невещественным ощущением» (τῆς ἀύλου αἰσθήσεως)¹⁰. Оно ассоциируется с переживанием «на опыте»¹¹, с

⁹ Максим, *Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* I, 22.

¹⁰ Диалог, *Сто гностических глав*, гл. I (с. 8): «...любовь самую душу чрез добродетели сочетает (συνάπτει) с Богом, постигая Невидимого умным чувством (αἰσθήσει νοερᾷ)»; гл. XXIV (с. 18–19): «Как телесные чувства (αἱ τοῦ σώματος αἰσθήσεις) силой влекут нас к тому, что видится нам прекрасным, так к невидимым благам обыкновенно руководит нас чувство умное (ἡ τοῦ νοῦ αἰσθησις)...»; гл. XXXVI (с. 26): «Никто, слыша о чувстве ума (αἰσθησιν νοός), да не воображает, будто слава Божия видится ему видимым образом (ὁρατῶς ὀφθῆναι)... Пока мы вселены в сие тленное тело... мы не имеем возможности видимо видеть ни Его, ни дивных вещей Его пренебесных»; гл. LXXVI (с. 50): «Я же из божественных Писаний и из самого чувства ума (ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ νοῦ αἰσθήσεως) постиг...»

¹¹ Диалог, *Там же*, гл. IX (с. 11): «Ведение на опыте (πείρα) сочетает душу с Богом...»; гл. XXIII (с. 18): «но когда мы очистим себя более горячим вниманием (θερμοτέρᾳ προσοχῇ) [в отношении божественного], мы на еще большем опыте (μετὰ πλείονος πείρας) получим в Боге то, чего жаждали»; гл. XXIV (с. 18–19): «мы неизбежно достигнем на опыте невещественного ощущения (τῆς ἀύλου οὖν εἰς πείραν

«полным удостоверением»¹², со «вкусом» или «вкушением» божественного¹³. Говорит Диадох и о том, что «естественное чувство» души исходно было единым, однако после преступления Адама оно разделилось на собственно чувственное и на умное¹⁴. Диадох понимает последнего рода αἴσθησις как переживаемое на личном опыте ощущение вселения Бога в очищенную душу, удостоверенность в благих отношениях с Богом. Αἴσθησις почти становится синонимом понятия πληροφορία («пол-

αἰσθήσεως), если трудами утончим [наше] вещество (τὴν ὕλην)»; гл. XLIV (с. 30–31): «отказываться самоохотно от прележащих сластей мы не можем, если не вкусим божественной сладости со всем ощущением и достоверностью (ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ)»; гл. LXXII (с. 48): «Богослов... достигает своих мер бесстрастия в достаточной широте... А ведатель, укрепляемый действительным опытом (ἐκ τῆς κατὰ τὴν ἐνέργειαν πείρας), становится выше страстей. И богослов, если сделается смиреннейшим, вкушает ведательного опыта (τῆς πείρας τῆς γνωστικῆς), и ведатель причащается в некоей мере созерцательной добродетели, если имеет различающую часть души непогрешительной».

¹² Диадох, *Там же*, гл. VII (с. 10): «Духовное слово вносит убеждение (πληροφορεῖ) в умное чувство (τὴν νοερὰν αἴσθησιν)»; гл. XL (с. 28–29): «чтобы достигнуть любви к Богу во всем ощущении и с полным удостоверением сердечным (ἐν πάσῃ ἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ καρδίας)»; гл. XLIV (с. 30–31).

¹³ Диадох, *Там же*, гл. XXX (с. 22): «Чувство ума (αἴσθησις νοός) есть верный вкус различаемых [им духовных вещей]. Как телесным нашим чувством вкуса... различаем хорошее от плохого... так и ум наш... может богато ощущать божественное утешение...»; гл. XXXVI (с. 26): «душа, когда бывает чиста, неизреченным неким вкушением ощущает божественное утешение»; гл. XLIV (с. 30–31); гл. LXIII (с. 41): «Сподобившийся святого ведения и вкусивший сладости Божией...»

¹⁴ Диадох, *Там же*, гл. XXV (с. 19): «Самое действие нашего святого ведения [т. е. Откровения. — В. П.] научает нас, что существует одно естественное чувство души, преступлением Адама разделившееся впоследствии на два действия; но Святым Духом оно опять соделывается единым и простым»; гл. XXIX (с. 21–22): «как я сказал, есть [только] одно естественное чувство души (ибо известные пять телесных чувств различаются согласно потребностям нашего тела), этому учит нас святой и человеколюбивый Дух Божий. Но оно ныне в проявлениях движений души соразделяется надвое, по причине поползновения на недоброе, приразившееся к уму чрез преслушание. Поэтому оно то влечется страстно частью души... то соуслаждается разумному мысленному ее движению... Если Божество действительно не озарит сокровенностей нашего сердца, то мы не сможем нераздельным чувством, то есть всецелым расположением души вкусить небесного блага»; гл. LXXXVIII (с. 62): «Ибо ум наш с тех пор, как соскользнул в двойственность ведения (τὸ διπλοῦν τῆς γνώσεως ἀπωλίσθησεν), имеет некую потребность, хотя бы и не хотел, в одно и то же мгновение помышлять худое и доброе, особенно у тех, которые достигают тонкости рассуждения».

ная уверенность»), с которым оно часто соплагается. Таким образом, слова «во всем ощущении и с полным удостоверением сердечным» описывают «вселение благодати, состояние души, умиротворенной истиной и нашедшей в ней покой»¹⁵.

Для Максима достижение сверхчувственного ощущения означает возвышение до уровня, который превышает рассудочную активность, предполагающую субъект–объектное разделение. Соединившись с Богом Словом так, что Тот находится «уже не вне её», душа оказывается среди содержащихся в Нем логосов. Их более не нужно разыскивать: «она будет знать логосы и причины в силу непосредственного контакта» (κατὰ ἀπλὴν προσβολήν)¹⁶. И поскольку в человека вселяется Бог, достижение такого рода познания есть в то же время и обожение человека. Одновременно благодатное соединение с Богом изменяет характер и глубину постижения человеком тварного мира. Даруемое по благодати ведение открывает человеку знание сущностей и логосов приведения их в бытие¹⁷.

Однажды Максим говорит, что Христос восстанавливает в челове-

¹⁵ É. des PLACES, «Introduction», *Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles*. 2-ème éd., Introd., texte critique, trad. et notes de Édouard des PLACES. SC 5 (Paris, 1955), p. 37–38.

¹⁶ Максим, *Мистагогия* V, 196–207: «когда душа становится единовидной (ἐνοειδῇ), соединившись сама с собой и с Богом, и когда она увенчивается первым, единственным и единым Логосом и Богом, то [уже] нет и рассуждения (ὁ λόγος), в [своем] примыслении (κατ' ἐπίνοιαν) разделяющего (διαίρων) её на многое. Ибо в этом Логосе, как в Творце и Создателе сущих, единообразно пребывают и существуют (εἰσὶ καὶ ὕφεστώσιν), в соответствии с единой и непостижимой простотой, все логосы сущих. Всматриваясь в Него, пребывающего уже не вне души, но всецело во всей ней, и сама душа будет в непосредственном касании знать (κατὰ ἀπλὴν προσβολὴν εἴσεται) логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения со Словом и Богом медленно продвигалась посредством диалектических методов. И посредством их (δι' αὐτῶν) она теперь бережно и гармонично приводится к Тому, Кто созидает и содержит все логосы и все причины».

¹⁷ Максим, *Вопросоответы* XL, 127–130: «в будущем Бог почтит сущих ведением по благодати относительно того, что такое они сами и другие по сущности (κατ' οὐσίαν ὑπάρχουσι), открыв им также логосы их возникновения, — логосы, единовидно предсуществующие в Нем (μονοειδῶς προύπτας)»; *Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* II, 4: «Подобно тому, как расположение (ἡ θέσις) прямых линий, расходящихся из центра, созерцается в нем совершенно нераздельным (ἀδιαίρετος), так и удостоившийся возникнуть в Боге (ὁ ἀξιώθεϊς ἐν τῷ Θεῷ γενέσθαι) будет знать (εἴσεται) простым и нераздельным ведением (καθ' ἀπλὴν τινὰ ἀδιαίρετον γνῶσιν) все предсуществующие (προὑφεστώτας) в Нем логосы тварных вещей».

ке «изначальное» ведение, которым тот обладал до грехопадения¹⁸, и это ставит вопрос о том, каким образом «знал» Бога первый человек, Адам. Бальтазар указывает на фразу Максима о том, что до грехопадения первому человеку «ничто не мешало знать Бога»¹⁹, интерпретируя сказанное в том смысле, что был период, когда человек «знал» Бога. Но в тексте у этих Максимовых слов есть продолжение: «и ничто [ему] не мешало сродниться с Богом через *имеющее возникнуть* движение к Нему». Следовательно, «знание» и «движение к Богу» были заданы Адаму в виде потенции, а как известно, он не сумел её актуализировать. Таким образом, можно предположить, что применительно к первому человеку у Максима речь идет о возможности перехода от несовершенного ведения, соответствующего падшему состоянию, к ведению изначальному, не испорченному падением. Но это еще не благодатное действительное ощущение, к которому нужно стремиться и которое представляет собой принципиально иной, более высокий тип познания. Главное, что при действительном ведении изменится качество знания тварью Творца:

[души] на опыте [воспримут] деятельное ведение (τῇ πεῖρᾳ τὴν κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν) Того, в Ком они удостоились пребывать, — ведение неизменное и тождественное, дарующее им наслаждение Познаваемым (τὴν τοῦ γνωσθέντος ἀπόλαυσιν)²⁰.

Человеческое ведение на самодостаточно. Оно существует лишь постольку, поскольку есть сотворившее его подлинное Ведение и Само-Ведение, т. е. Бог²¹.

¹⁸ Максим, *Вопросоответы* XL, 135–140: «пусть Иисус вернет в изначальное состояние (ἀποκαταστήσῃ) наше ведение, “вытекшее” через грех. И пусть Он превратит (μεταβάλλῃ) это ведение в обожение, изгоняющее ум из [тварного] бытия сущих, укрепляющее и как бы побуждающее к непреложности (ἀτρέψιαν)... ведение [нашего] естества».

¹⁹ Бальтазар, *АО* 2/16 (1998), р. 123. Ср. *ТИ* XL [45], 117 (PG 91, 1353D): «Первый человек не имел между (μεταξύ) Богом и собой ничего препятствующего знанию (εἰδέναι) и мешающего его сродству (συγγένειαν) [с Богом] по должествующему возникнуть движению к Богу через свободно избранную любовь».

²⁰ Максим, *Вопросоответы* LX, 59–62. Эти слова по лексике очень близки к таковым у Диалога. См. комментарий А. И. Сидорова к этому месту: *АО* 1/23 (2000), с. 44–47.

²¹ Максим, *Вопросоответы* LVI, 145–152: «один Бог, как Виножник сущих, есть естественное Ведение (κατὰ φύσιν γνῶσις) сущих; более того, Он есть Само-Ведение (αὐτογνῶσις), как обладающий по природе ведением Самого Себя, и это ведение Его

3. **Неведение (ἄγνοια).** В системе Максима незнание, как противоположность ведения, играет важную роль. Преподобный пишет, как минимум, о трех типах неведения. Существует онтологическое неведение тварью сущности Бога — тварь не знает, кто такой Бог и каков Он (τινὰ καὶ ὁποῖον, 1305 A2–3). Этот тип незнания обусловлен различием божественной и тварной природ, поэтому неустраним²². Это «неукоризненное» незнание. Еще один тип неведения — позитивен и спасителен. Это неведение чувственного, слепота по отношению к текучему миру явлений²³. Но есть и негативное неведение — отвращение твари от Бога

превышает [всякую] причину. Своей Беспредельностью Он совершенно и во всем беспредельно превосходит самый беспредельный разум, вследствие чего Он, во всяком смысле и всяким способом, является Творцом (δημιουργός) ведения, таким образом определяемого, и недоступен для любого знания, постигаемого умом или изреченного в слове».

²² Максим, *Вопросоответы* LVI, 148–152; *ТИ* V [10], 22 (PG 91, 1129A): «Слово, подающее нам понятие (ἐννοίαν) только о том, что Оно есть (ὅτι μόνον ἐστίν), и совершенно никакого о том, что именно Оно есть (ὅτι ποτὲ δέ ἐστιν)»; *ТИ* V [10], 23 (1133C): «взыскивая Причину сущих, научаемся от них, что Таковая существует (ὅτι ἔστι), не пытаясь, однако, познать чем Она является по сущности (τὸ τί ποτε εἶναι τοῦτο κατ' οὐσίαν)»; *ТИ* XII [17], 76 (1224A): «Итак, никакая совокупность (τὸ σύνολον) всего, что говорится о Боге или о том, что существует окрест Бога (περὶ Θεὸν εἶναι), никогда не сможет быть сущностью Бога, поскольку само то, по отношению к чему (κατὰ τὸ τί ποτε εἶναι) это говорится, не сможет когда-либо выразить единственное соответствующее Единому Богу положение (θέσιν) — безотносительное и совершенно свободное от действия в отношении чего-либо (περὶ τι)». Равным образом для твари в её настоящем состоянии непознаваемы и тварные сущности, ср. *Вопросоответы* XL, 120–127: «ни одно из сущих не обладает в отношении себя или другого ведением того, что оно есть по сущности (τι ποτὲ κατ' οὐσίαν ἐστίν)... исключение, конечно, представляет Бог, Который превыше сущих: Он одновременно и познает Самого Себя относительно того, что Он есть по сущности, и предузнал существование (τὴν ὑπαρξίν) всего сотворенного Им еще прежде, чем оно возникает»; *ТИ* XII [17], 76 (1224D): «точное постижение (κατάληψις) даже и самых последних из творений превосходит силу нашего рассуждающего действия (λογικῆς ἐνέργειας)».

²³ Максим, *Вопросоответы. Письмо к Фалассию* 410–422: «Будем же домогаться одной только божественной любви, и никто не сможет отлучить нас от Бога... ибо через действительное ведение, при колебимом пребывании в нас любви, мы получим от Него вечную и неизреченную радость и утверждение души. Удостоившись этого, мы будем иметь в отношении к миру сему спасительное неведение... [отвернувшись] от явленности чувственных вещей, окрест которой и возникают страсти...»

и предпочтение Ему чувственных вещей²⁴. Для Максима такое неведение является виновником обособления твари от Творца, её отделённости от Него по существованию. Изначально перед человеком лежали два пути. Путь знания, тождественный пути к Богу, и путь неведения, равнозначный движению от Бога в небытие²⁵. В силу грехопадения неведение Бога вследствие сосредоточенности на чувственном стало всеобщим, укоренилось во всей человеческой природе. Но после Боговоплощения такое незнание уже может быть излечено на индивидуальном уровне (на уровне «тропоса существования»), может быть заменено подлинным знанием — ведением Бога²⁶.

²⁴ Там же, 303–313: «Зло есть неведение благой Причины сущих. Это неведение, калеча ум человеческий и явственно отвержая чувство, сделало его совершенно чуждым божественного ведения и наполнило страстным познанием чувственных [вещей]... Человек, как уже погрешивший в отношении умопостигаемой красоты божественного велелепия, принял ошибочно за Бога видимую тварь, обоготворил её...»

²⁵ Ср. Максим, *Толкование на молитву Господню* 122–124 (рус. пер. с. 187): «разум (λόγος) есть единение разделенного, а неразумие (ἄλογία) — разделение соединенного. Итак, научимся усваивать себе разум посредством делания, чтобы нам не только соединиться с ангелами через добродетель, но и соединиться с Богом через познание [Его] и отрешение от [всех тварных] сущих». Ср. Дионисий Ареопагит, *О божественных именах* IV, 6 (PG 3, 701B): «неведение есть нечто разделяющее заблуждающихся» (ἡ ἄγνοια διαρετικῇ τῶν πεπλανημένων ἐστίν). Схолия к этому месту поясняет (PG 4, 252B): «Ибо неведение отделяет от Бога» (διαρεῖ γὰρ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἡ ἄγνοια).

²⁶ Максим, *Вопросоответы. Письмо к Фалассию* 227–272: «Пренебрегши движением естественных сил к Цели, первый человек захворал неведением собственной Причины, признав по совету змия богом то, что слово божественной заповеди повелело считать запретным. И, став таким образом преступником и не ведая Бога, он накрепко связал всю [свою] мыслящую силу со всем чувством и ввел сложное и пагубное, возбуждающее к страсти ведение чувственных [вещей]... Насколько человек радел о познании видимых [вещей] одним только чувством, настолько он укреплял в себе неведение Бога... Отсюда единая природа разделилась (κατεμερίσθη) на тысячи кусочков (τμήματα), и мы, хотя и принадлежим одному естеству, сами, подобно пресмыкающимся и зверям, стали добычей друг для друга...»; там же, 422–433: «Будем взирать... на [просиявшую] в добродетелях и духовном ведении славу Божию, благодаря которой и происходит [наше] соединение по благодати с Богом, пробуждающее ум от всякого неведения и падения. Ибо как, не ведая Бога, мы соделали богом сладостно познающую чувством тварь ради [сообщаемого] ею устройства тела, так и, получая доступное для мысли действительное ведение Бога, мы, ради устройства души для бытия, благобытия и приснобытия, не будем знать никакого опыта всякого чувства».

4. Знание и иерархия душевных способностей. В соответствии с традицией античной психологии Максим говорит о трех естественных «способностях» (τῶν οἰκείων δυνάμεων) души: разумном (λόγος), желательном (ἐπιθυμία) и яростном (θυμός) началах. Знание связывается с высшим душевным началом — разумным: «цель разумного действия (λογικῆς ἐνεργείας) души — истинное ведение (ἡ ἀληθὴς γνώσις), желательного — любовь (ἡ ἀγάπη), пылкого — примирение (ἡ εἰρήνη)»²⁷. Как полагает Максим, вследствие грехопадения человек начал злоупотреблять упомянутыми способностями, так что их действие сделалось направленным против своей же природы. Соответственно, возникли три «величайших и главных порока»: неведение Бога (ἡ περὶ Θεοῦ ἄγνοια), себялюбие (φιλαυτία) и тирания над сродным (ἡ πρὸς τὸ συγγενές τυραννίς). Неведение человеком Бога связывается с неправильным использованием когнитивных способностей, когда приоритет отдан познанию чувственного мира. При этом познание не рассматривается Максимом в отрыве от двух других психологических способностей. Любовь становится тем высшим началом, которое соединяет человека с Богом, позволяя достичь богопознания и обожения²⁸.

Неудивительно, что Максим вслед за блаженным Диадокхом призывает не к умерщвлению страстей, но к «обращению их» направленности в сторону логоса и естества. Для падшего человеческого естества это стало возможным после того, как Бог, соединив его с Собой по ипостаси, вновь сделал «способности» души незапятнанными (ἀχράντους), тем самым *возобновив* (ἀνακαίνισεν) способность любви²⁹. Теперь человек вновь способен направлять все свои душевные способности к единой Цели:

разумом (λόγῳ), вместо неведения через ведение, устремляться в поиске к наединнейшему Богу; *желанием* (ἐπιθυμίᾳ), чистым от страсти себялюбия, возбуждаться в любовном томлении (πόθῳ) к одному только Богу; *яростным же началом* (τῷ θυμῷ), отделенным от тирании, бороться (ἀγωνίζεσθαι) за единого Бога. И из этих творится божественная и блажен-

²⁷ Максим, *Ер.* 31 (PG 91, 625AB).

²⁸ О любви, как средстве достижения единения с Богом или Первоединым, см. еп. Афанасий (Евтич), «Прологомены к исихастской гносеологии», БТ 40 (2005), сс. 94–100 [74–121]; John M. Rist, «A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius», *Vigilae Christianae* 20/4 (1966), 235–234; Anne Sheppard, «Proclus' Attitude to Theurgy», *The Classical Quarterly, New Series* 32/1 (1982), 215 [212–224].

²⁹ Максим, *Послание к Иоанну Кувикулярию о любви* (PG 91, 397C, рус. пер. с. 148).

ная любовь (а они через нее), сочетающая с Богом боголюбца и являющая (ἀποφαίνουσαν) его [самого] Богом³⁰.

Трансформация психических установок человека приводит к его экзистенциальному преображению — он становится богом в своем существовании (не по природе, но по данной ему божественной благодати).

5. Образ (εἰκών) и подобие (ὁμοίωσις) Божии. Выше уже говорилось о различии, которое Максим проводит между божественными образом и подобием в человеке. Эта пара, имеющая библейское происхождение (Быт 1:26), у Максима соответствует паре *природа — ипостась* (или *логос природы — тропос существования*). Образ Божий связан с «сущностью» или «природой» человека, какой её замыслил Бог³¹. Прототипом для образа является сам Бог Слово, причем не столько как Воплотившийся, сколько как Творец и Логос всех логосов³². Образ Божий, запечатленный в человеке — это логос человека, и это есть общая человеческая природа, какой она изначально замыслена.

В отличие от «образа» подобие Божие достигается на уровне индивида, реализуется в отдельной человеческой ипостаси³³. Если *образ* актуализируется в естестве человека уже при творении, то *подобие* Богу присутствует в человеке лишь потенциально. Чтобы раскрыть его, требуются личные усилия субъекта, зависящие от вектора обращенности его намерения (γνώμη) и произволения (προαίρεσις). Еще одно различие: в образе явлена сущность человека (логос его природы), а подобие открывается в *образе жизни*, на уровне тропоса существования. Таким образом, можно сказать, что для антропологии Максима характерно различие сущности и существования.

Различение образа и подобия Божиих в человеке ко времени Максима

³⁰ Там же.

³¹ Максим, *Главы о любви* III, 25 (PG 90, 1024BC).

³² Максим, *Диспут с Пирром* (PG 91, 324D): «человек есть образ Божественной природы... Первообраз по природе стал и образом по природе»; *Вопросоответы* LIII, 93–95 (PG 90, 501B): «Одному [т. е. образу] присуще свершать истинное созерцание духовных логосов, а другому [т. е. подобию] — исполнять точное и безукоризненное делание заповедей».

³³ Ср. Максим, *Opuscula* 1, схолия 2 (PG 91, 37BC): «Лицо, то есть ипостась; природа, то есть сущность. Ибо сущность — это сообразное образу, логос; а сообразное подобию, житие, — это ипостась».

было хорошо известно. Уже Ориген фиксировал некоторую слабость в сотворенном человеке, полагая, что божественный образ усматривается только в уме, если последний сможет очиститься аскезой от привязанности к телу. Но непосредственное влияние на Максима оказал Диадок Фотикийский. В своих *Гностических главах* Диадок предлагает толкование, напоминающее оригеновское. Для него *подобие* выше *образа*, имея сверхприродный характер и реализуясь в добродетелях, как это было у Оригена³⁴.

Максим тоже считает, что образ Божий дается человеку изначально и что подобие приобретается индивидуально, в процессе духовного подвига. Применительно к важной для учения Максима триаде *бытие — благодать — бытие* — *приснобытие* первый и третий элементы (*бытие* и *бессмертие*) соотносятся с «образом», второй — с «подобием». Бог обладает *благодатью* по природе, человек же — по причастности к Нему³⁵. Человек уподобляется Богу через тропос своей жизни. Будучи образом Божиим по естеству, он становится Его подобием по благодати.

6. Восхождение святых к Богу как когнитивный процесс. Путь восхождения человека к Богу — это путь нравственного совершенствования. Но, как уже сказано, для Максима это еще путь гносиса. Чтобы познать Бога, требуется вначале исследовать чувственный мир (но не по изменчивым внешним формам, а по содержащимся внутри каждой вещи

³⁴ Диадок Фотикийский, *Сто гностических глав*, гл. 4 (с. 9): «Все мы люди пребываем по образу Божию; быть же по подобию Божию есть принадлежность одних тех, которые по великой любви свободу (ἐλευθερίαν) свою поработили Богу»; гл. 89 (с. 62–63): «Два блага подает нам святая благодать через возрождающее нас крещение, из которых одно безмерно превосходит другое. Одно подает оно тотчас, а именно — в самой воде обновляет все черты души, составляющие образ Божий... а другое ожидает произвести в нас вместе с нами — это то, что составляет подобие Божие... Святая благодать Божия сначала чрез крещение восстанавливает в человеке черты образа Божия, поставляя его в то состояние, в коем он был, когда был создан; а когда увидит, что мы всем произволением (προθέσει) вождем красоте подобия Божия... тогда добродетель за добродетелью расплещивая в душе... придает ей черты подобия Божия...»

³⁵ Максим, *Главы о любви* III, 25 (PG 90, 1024BC): «Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность... сообщил ей четыре божественных свойства... бытие, приснобытие, благодать и премудрость... Сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли — благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и подобию Божию».

духовным логосам). Тотальность бытия устроена так, что две её половины — умопостигаемое и чувственное — не самодостаточны и нуждаются друг в друге. Максим говорит об этом так:

Для тех, кто способен видеть, — весь умопостигаемый мир (ὁ νοητὸς κόσμος) представляется таинственно впечатленным (τυπούμενος) во всем чувственном мире посредством символических образов (τοῖς συμβολικοῖς εἶδεσι). А весь чувственный мир при ведающем умозрении (γνωστικῶς κατὰ νοῦν) представляется содержащимся во всем умопостигаемом мире, познаваясь [там] посредством логосов (τοῖς λόγοις). Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном — посредством своих впечатлений (τοῖς τύποις). Дело же их одно и, как говорил дивный созерцатель великого — Иезекииль, высказываясь, я полагаю, о двух мирах, они словно колесо в колесе (Иез 1:16)³⁶.

Применительно к ведению можно выделить три познавательных способности. Низшая из них — чувство, воспринимающее внешние формы вещей. Над чувством находится «рассуждение», или «рассудок» (λόγος), который отвечает за логические умозаключения. Высшее место в психологической и эпистемологической иерархии занимает «ум» (νοῦς), который познает истину невербально, «созерцая» её. Исповедник подробно описывает, как святые сначала возводят пятичастное чувство к рассуждению, а затем рассуждение — к уму, чтобы в итоге принести ум в дар Богу³⁷. Таким образом, путь к Богу — это ещё и когнитивный процесс: рассудок очищает воспринимаемые чувственные объекты от внешних (видимых, чувственных) форм до логосов, а в уме это множество логосов сводится в единое ведение³⁸. Этот путь Максим именует «любомудрием» (φιλοσοφία). Путь к Богу лежит через познание чувственного мира

³⁶ Максим, *Мистагогия* II, 37-44 (PG 91, 669BC).

³⁷ Максим, *ТИ V* [10], 8 (PG 91, 1113AB): «чувство... они возвели (ἀναβιάσαντας) через посредство рассуждения (διὰ μέσου τοῦ λόγου) к уму; рассуждение... соединили с умом (ἐνώσαντες)... Принесли Богу... ум, и в нем (καθ' ὃν) всецело собравшись (συναχθέντες) к Богу, удостоились целиком раствориться во всецелом Боге (ὅλω θεῷ ἐγκραθῆναι)».

³⁸ Максим, *ТИ X* [15], 74 (1216AB): «виды и формы чувства (τῆς αἰσθήσεως τὰ εἶδη καὶ τὰ σχήματα) через посредство силы рассудка (διὰ μέσης τῆς κατὰ τὸν λόγον δυνάμεως) естественно преобразуются во всевозможные понятия (λόγους), а множество [заклученных] в сущих всевозможных разнообразных логосов, [принадлежащих] силе рассудка — соединяется в единовидное и простое, и нераздельное мышление (νόησιν), согласно которому составляется так называемое нераздельное и... единое ведение».

(ср. Рим 1:20). Святые, которые под видимой поверхностью вещей усматривают духовные логосы, — «прямо шествуют к познанию Бога»³⁹, ибо цель созерцания сущих — воспевание Бога⁴⁰.

Максим пишет, что если бы при познании мира душа хорошо пользовалась своими пятью чувствами (собирала бы с их помощью духовные логосы, перенося к себе все видимое), то она создала бы в своем разумении духовный мир, четырьмя стихиями которого были бы четыре главные добродетели⁴¹.

Соединение святых с Богом есть исполнение и конец двоякого процесса: на первом этапе путь к Богу — это добродетельное делание, и лишь на втором — гносис⁴². Но в итоге и ведение будет превзойдено: святой должен окончательно освободиться от действий чувства, рассудка и ума, чтобы достичь наслаждения божественным⁴³.

Характерно, что описывая этот путь, Максим рассуждает не в терминах гносеологии, но представляет процесс как онтологический. Он рассуждает о переходе тела в душу, души в ум, а ума в Бога. Здесь мож-

³⁹ Максим, *ТИ V* [10], 39 (PG 91, 1160B): «если мы хотим благочестиво судить о тех, кто умно рассматривает (νοητῶς διασκοποῦντες) логосы чувственных [предметов], то увидим их право шествующими прямым путем к познанию Бога и [вещей] божественных».

⁴⁰ Максим, *ТИ V* [10], 8 (1113D — 1116A): «Но если когда-либо и подвигались святые к созерцанию сущих (τὰ τῶν ὄντων θεάματα), то не для того, чтобы созерцать их ради них самих, или чтобы познавать их вещественно, как мы; а чтобы многообразно воспеть чрез все и во всем являющегося Бога, и обрести большую силу изумления и повод ко славословию (δοξολογίας)».

⁴¹ Максим, *ТИ XVI* (21), 80 (1248CD): «душа... если бы хорошо пользовалась чувствами, собирая (ἀναλεγομένη) посредством собственных своих сил всяческие логосы сущих и смогла бы мудро перенести к себе (μεταβιβάσαι πρὸς ἑαυτήν) все видимое, в коем сокрыт Бог... то и она своим произволением (κατὰ προαίρεσιν) создала бы в разумении (ἐδνημιούργησε ἐν τῇ διανοίᾳ) прекраснейший духовный мир, соединив друг с другом по подобию стихий четыре главных добродетели...»

⁴² Максим, *ТИ V* [10], 8 (1113D): «[святые] неразрывно связали (ἀνέδησαν) себя с единым Богом... что есть исполнение и конец (πλήρωσις καὶ τέλος) всякой добродетели и ведения».

⁴³ Максим, *ТИ V* [10], 35 (1153BC): «не задерживаясь [ведающий] отрешенно пройдет (ἀσχετῶς παρελεύσεται) мимо всего чувственного и умопостигаемого, и всякого времени и века, и места... и сверхестественно обнажив себя от всяческого действия сообразно чувству, рассудку и уму, сподобится превышающего рассудок и ум божественного наслаждения (τερπνότητος)».

но усмотреть некоторое сходство с Оригеновским типом мышления. У Оригена процесс космического развития представляет собой историю вселенской ректификации, когда все разумные существа, несмотря на все падения и заблуждения, один за другим приходят к Богу, что на материальном уровне сопровождается изменением их тел в тонкие и световидные. Также и у Максима переход от тела к уму не означает фактического упразднения тела в физическом плане, оно лишь облагораживается⁴⁴. Восхождение к Богу не является онтологическим процессом «переплавки» низших страт бытия в высшие. Изменения происходят «по существованию» субъекта, сосопровождаясь, впрочем, психо-соматическими изменениями (преображением тела, меняющимся состоянием сознания), которые и означают для святого преобразование мира «в духе» (его собственном духе и Духе Святом).

Итак, в системе Максима путь гносиса-ведения и путь к Богу едины. При этом познавательная активность не рассматривается как обособленный процесс абстрактного теоретизирования, не связанный с прочими аспектами существования индивида. Напротив, для продвижения по пути богопознания оказывается необходимым задействовать все телесные, душевные и интеллектуальные силы личности. Энергия страстей, перенаправленных от порока к благу, дает святому возможность сосредоточивать и удерживать внимание на высшей Цели. Чувство, отвлекающееся от многообразия текучих материальных форм, позволяет рассуждению прозревать в их сердцевине духовные логосы. Логосы, единовидно отраженные в уме, последний приносит в дар их же творцу — Богу. Венцом процесса восхождения является взаимопроникновение Бога Слова, высшего Логоса, и святого человека. Последний в своей любви к Богу отказывается от своей самости и тем самым выступает за пределы своей конечности. Ему открывается знание всего тварного, так что во всем творении для него более не существует неведомого. Там, где теперь находится душа боговидца, любой из тварных логосов наличен «в простом касании» и знаем ею. Высшая из способностей, любовь, соединяет тварного с божественным, так что и сам святой по нисшедшей на него благодати становится — не по сущности, но в существовании — богом.

⁴⁴ МАКСИМ, *ТИ V* [10], 8 (1113В): «вследствие этого... любомудрия (ὁπὸ ταύτης φιλοσοφίας), от которого (καθ' ἣν) и природа тела по необходимости облагораживается (εὐγενίζεται), святые... пришли к Богу».

Сокращения и литература

Источники в русском переводе цитируются по указанным ниже изданиям. В ряде случаев в переводы внесены изменения, которые специально не оговариваются. Переводы цитат из сочинений, отсутствующих в списке (см. ниже), принадлежат автору настоящей статьи. Для сочинений, имеющих в текстовой базе данных *Thesaurus Linguae Graecae* (disc E), номера строк даются по изданиям, представленным на диске.

PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca.

SC — Sources chrétiennes.

АО — Альфа и Омега.

БИ — Дионисий Ареопагит, *О божественных именах*, в кн.: Дионисий Ареопагит. *О божественных именах. О мистическом богословии*, изд. подг. Г. М. Прохоровым (СПб.: Глаголь, 1994).

БС — *Богословский сборник* (вып. I–XII, М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт; вып. XIII, М.: Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет).

БТ — *Богословские труды* (М.: Издательский совет РПЦ).

Вопросоответы — *Вопросоответы к Фалассию*, пер. и примеч. А.И. Сидорова (см. ниже).

ИФЕ — *Историко-философский ежегодник 2003* (М.: Наука, 2004).

ТИ — Максим Исповедник. *Трудности к Иоанну* (PG 91, 1061–1418). Римская цифра — номер данной *Трудности к Иоанну*, в квадратных скобках — номер Трудности по сквозной нумерации (включающей *Трудности к Фоме*), арабская цифра — номер раздела *Трудностей к Иоанну* по рубрикации И. САКАЛИСА. Греческий текст см. *Maximi Confessori Ambigua ad Iohannem*. Греч. текст: ed. Fr. ÖENLER (перепечатано в PG 91, 1061A–1417C).

ТМИ — *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I: Богословские и аскетические трактаты*, перевод, вступит. статья и коммент. А. И. Сидорова (М.: Мартис, 1993).

Ер. — *Maximi Confessoris Epistulae XLV*. Греч. текст: ed. F. COMBEFIS (перепечатано в PG 91, 364–649). Франц. пер. см.: Saint Maxime le Confesseur. *Lettres*. Introd. par Jean-Claude LARCHET. Trad. et notes par Emmanuel PONSOYE (Les Éditions du Cerf, 1998).

Opuscula — *Maximi Confessoris Opuscula theologica et polemica*. Греч.

текст: ed. F. COMBES (перепечатано PG 91, 9–280). Франц. пер. см.: Saint Maxime le Confesseur. *Opusculs théologiques et polémiques*. Introd. par Jean-Claude LARCHET. Trad. et notes par Emmanuel PONSOT (Les Éditions du Cerf, 1998).

О трудностях Максима Исповедника в русском переводе

Трудности к Фоме I–V (PG 91, 1032A — 1060D), см.: Максим Исповедник. *О различных недоумениях у святых Дионисия и Григория*, пер. с греч. архимандрита НЕКТАРИЯ (Р. В. ЯШУНСКОГО), <http://www.romanitas.ru/Actual/AmbiguaKFome.htm>.

ТИ I–XXXI [6–36], 1–98 (PG 91, 1061A — 1289D), пер. с греч. архимандрита НЕКТАРИЯ (Р. В. ЯШУНСКОГО), <http://www.romanitas.ru/Actual/Ioann4.mht>.

ТИ V [10], 18–20; 32–35; 54–57 (PG 91, 1124D–1125C; 1149C–1153C; 1176B–1181A), пер. И. В. Пролыгиной, *АО* 2/40 (2004), с. 86–93.

ТИ V [10], 23 и 44–47 (PG 91, 1133A–1137C и 1168AD); *ТИ XVII* [22], 81 (1256C–1257C); *ТИ LX* [65], 154 (1389C–1392D), пер. А. Р. Фокина, *БС XIII* (2005), с. 151–162.

ТИ XXVIII [33–37 и 39], 95–99 и 101 (PG 91, 1285C–1297B и 1301BC), пер. И. В. Пролыгиной, *АО* 4/38 (2003), с. 38–46.

ТИ XXXVI (41), 103 (PG 91, 1304D — 1312B) — *К Иоанну о различных трудных местах (апориях) у свв. Дионисия и Григория*, пер. С. В. Месяц, *ИФЕ*, с. 122–127.

Прочие сочинения Максима Исповедника в русском переводе

Вопросоответы I–LV, пер. и коммент. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова, в кн.: *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II: Вопросоответы к Фалассию* (М.: Мартис, 1993).

Вопросоответы LVI–LVIII, *АО* 3/14 (1997), с. 30–62.

Вопросоответы LIX, *АО* 1/19 (1999), с. 48–71.

Вопросоответы LX, *АО* 1/23 (2000), с. 40–50.

Вопросоответы LXI, *БТ* 38 (2003), с. 74–86.

Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия — см. выше *ТМИ*.

Главы о любви — см. выше *ТМИ*.

Диспут с Пирром, в кн.: *Преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*, под ред. Д. А. Поспелова,

пер. Д. Е. Афиногенова (М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках).

Мистагогия — см. выше *ТМИ*.

Послание к Иоанну Кувикуларию о любви — см. выше *ТМИ*.

Толкование на молитву Господню — см. выше *ТМИ*.

Григорий Богослов, *Слова I–XLV*, в кн.: *Собрание творений в двух томах*, т. 1 (репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994).

Диадок Фотикийский, *Сто гностических глав* — Диадок, еп. Фотики Эпирской, *Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного*, в кн.: *Добротолубие в русском переводе, дополненное*, т. 3, 2-е изд. (М., 1900, репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992), с. 8–74; критическое изд. см.: DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Oeuvres spirituelles*. 2-eme éd., Intr., texte critique, trad. et notes de Édouard DES PLACES (Paris, 1955).

Дионисий Ареопагит, *О божественных именах. О мистическом богословии*, изд. подг. Г. М. Прохоровым (СПб.: Глаголь, 1994).

фон Бальтазар, Ханс Урс, *Вселенская литургия* (фрагменты), пер. М. Першина и др., *АО* 3/14 (1997); 2/16 (1998); 1/19 (1999); 1/23 (2000); 3/25 (2000); 2/36 (2003); 4/38 (2003).