

Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века

В.В. Петров

Введение

Введение

Предметом этого исследования является онтология и диалектические методы Максима Исповедника (ум. 662), одного из наиболее значительных и сложных византийских мыслителей. Первая часть книги представляет собой введение в понятийную систему Максима. Необходимость специального терминологического анализа обусловлена тем, что многие важные понятия метафизики, гносеологии и антропологии Максима- например, «природа», «ипостась», «логос», «гносис», «существование», «опыт», «ощущение» – имеют в его системе смысл отличный от того, который вкладывается в них теперь, а во многих случаях отличный от того, каковой вкладывали в них его непосредственные предшественники и современники. В силу этого ключевые понятия системы Максима интерпретируются по-разному. К тому же, несмотря на внушительное число публикаций посвященных Максиму, практически отсутствуют работы, в которых его понятийная система анализировалась бы систематически и с достаточной полнотой¹.

Во второй части работы изучается содержание, основные идеи и источники главы XLI Максимова трактата О различных трудных местах у святых Дионисия и Григория (PG 91, 1304D – 1316A). Этот небольшой текст в сжатом виде концентрирует в себе ключевые темы философско-богословской системы Максима. Чтобы понять и адекватным образом интерпретировать Трудность XLI, требуется знание практически всех аспектов учения Максима, а потому рассмотрение её требует последовательного обсуждения его онтологии, космологии, психологии и гносеологии. С другой стороны, понимание этого текста во многом проясняет учение Максима в целом².

Третья часть книги посвящена изучению особенностей диэрезы как метода современной Максиму Исповеднику диалектики. Именно диэреза (наряду с обратным ей синтезом) является отличительной чертой рассуждений Максима в Трудности XLI. При этом область применения диэретических процедур выходит далеко за пределы собственно логики. Деления являются не только универсальным методом исследования, но и важнейшей характеристикой тварного бытия. Их последовательность образует квазилогическое древо, внешне напоминающее Порфириево, но

по сути не являющееся таковым. Противоположностью делений является не анализ, как в современных Максиму философских системах, но синтез (сложение), понимаемый как воссоединение того, что было разделено. Максим действует все известные ему виды синтеза: снятие противоположностей посредством перехода к вышестоящему виду, соединение через третий термин, соединение как сложение в единую ипостась и пр. О том, какое значение придавал Максим всеобщим делениям и соединениям говорит то, что устранение мировых делений постулируется им основной задачей человека; ради этого он был сотворен и приведен в бытие.

Одной из целей исследования было показать, что построения Максима при всей их оригинальности формировались в лоне богатой традиции, для которой характерно взаимопроникновение классической философии и христианского богословия. В этом прямыми предшественниками Максима являются наиболее философичные из христианских богословов – Ориген, Немесий Эмесский, Григорий Богослов, Григорий Нисский, пс.-Дионисий Ареопагит, Иоанн Скифопольский. Через их посредство (а не исключено, что в ряде случаев и напрямую), Максим усвоил и трансформировал для своих целей многие идеи платонизма, аристотелизма и стоицизма.

Нередко рассуждения и понятия Максима не поддаются однозначному истолкованию средствами логики и рациональной философии. В таких случаях мы старались поместить их в контекст схожих рассуждений в других сочинениях Исповедника

или у других авторов. Такой метод если и не проясняет полностью мысль Максима, то приближает нас к пониманию того или иного отрывка. Важность выявления релевантных контекстов для произведения другой эпохи сложно переоценить. Адекватное прочтение произведения возможно, только если известна интеллектуальная традиция, в которой оно формировалось, если мы осведомлены о замысле автора или обстоятельствах, которые оказали на него влияние. В идеале значимо и то, что автор хотел сказать, и что он по сути сказал; о чем умолчал; что держал в уме, работая над тем или иным отрывком; с чем соглашался, а с чем спорил; что воспринимал у предшественников; что творчески развивал; в каком месте ограничился формальным заимствованием; где неправильно интерпретирует свой источник; где намеренно избегает ясности

и однозначности и т.д. Всё это, в меру возможного, обнаруживается не из самого текста, но из многочисленных интеллектуальных, культурных, исторических контекстов, в которые он вплетен. Чем больше ПЕРИХАИ (границных условий) нам известно, тем точнее мы позиционируем текст при прочтении. С учетом сказанного, отдельные фрагменты и рассуждения Максима рассматриваются и интерпретируются нами как в контексте всей системы взглядов самого Максима, так и на более широком фоне современной ему философской и богословской традиции. Применительно к Трудности XLI нашей целью было сведение числа возможных интерпретаций текста до минимума: отправляясь от потенциально большого числа возможных значений мы пытались приблизиться к смыслу, если не адекватному, то хотя бы не слишком отличающемуся от предполагавшегося в авторском СКОПОС, как говорили современники Максима³, или от авторской интенции, как говорят теперь⁴. В ряде случаев только знание того или иного источника позволяет понять смысл сказанного Максимом. Неслучайность обнаруженных параллелей доказывается тем, что они проясняют рассматриваемый текст.

В настоящем исследовании весома филологическая компонента и это не случайно. Только ясное представление о том, почему то или иное понятие использовано в данном

отрывке, какова его роль и значение, позволяет претендовать на обоснованность его интерпретации. Герменевтические процедуры становятся необходимым средством достижения понимания⁵. Язык Максима требует к себе пристального внимания и по иной причине. Для Исповедника характерен усложненный стиль (на его «закрытость» жаловался уже византийский энциклопедист IX в. – патриарх Фотий), когда неясны отношения между частями сложных синтаксических периодов⁶. При этом форма изложения конгениальна содержанию, для которого характерны взаимопроникновение планов и смыслов. Так же как в языковом плане часто невозможно разъять цепочки слов, поскольку неясно где провести разделительную линию (поставить запятую), так и в смысловом отношении тот или иной период подчас препятствует препарированию средствами логического анализа. Таким образом достигается баланс и гармония между формой и содержанием. Авторской манере письма присущи многословие, нанизывание

придаточных предложений, обилие повторов, так что читателю кажется, что перед ним вновь и вновь предстает та же деталь, и лишь взглянувшись внимательнее, он начинает различать еле заметные изменения и вариации в прорисовке, подаче, акцентах. Иногда картины, которые выстраивает Максим, невозможно разъять на элементы. Здесь нет места аристотелевской логике, она для этого слишком прямолинейна. Разнородные учения переплавляются автором воедино, рождая причудливые гибриды. Философемы, теологумены, яркие образы и догматические формулы срастаются в единый организм, убеждающий своей жизненной энергией и интеллектуальной смелостью, которая противостоит, а скорее превышает возможности рациональной аналитики. Неудивительно, что подчас столь сильно расходятся различные переводы Трудностей. В подобных случаях требуется кропотливый филологический и концептуальный анализ корпуса текстов Преподобного. Иногда единственной возможностью предпочесть одно прочтение отрывка другому становится схожий узус в другом сочинении Максима. Кроме того, работа по

прояснению терминологии Максима и акцент на прослеживании цепочек соответствий и взаимовлияний между большим количеством текстов обусловили необходимость инкорпорирования в переводы и наше собственное рассуждение большого количества греческих слов. Их число может показаться чрезмерным, однако, как мы неоднократно убеждались на собственном опыте, только таким образом могут быть зафиксированы тонкие терминологические нюансы значимые для правильности нашего понимания. Кроме того, предоставляемая нашим исследованием выборка текстов может служить хорошей отправной базой для дальнейших изысканий.

Цитируя греческих авторов мы использовали уже имеющиеся переводы (они указаны в библиографии). Все они были сверены с греческим оригиналом и зачастую отредактированы или исправлены. Тексты отсутствующие в русском переводе переведены нами.

Особенностью этого исследования является широкое использование электронных текстовых баз данных для греческих текстов. Таким образом в терминологическом поиске, при установлении понятийных и лексических соответствий, при выборе вариантов прочтения мы строили свои выводы, основываясь не на произвольной и ограниченной выборке текстов, но опираясь на анализ всех релевантных греческих текстов, включенных в Thesaurus Linguae Graecae (disc E), а также учитывали весь корпус сочинений Максима Исповедника и все схолии к Ареопагитскому корпусу (отсутствующие в TLG E).

Различные части этой работы уже публиковались ранее в виде отдельных статей и обсуждались в 2005 и 2006гг. на заседаниях семинара «Философия и богословие Античности и Средних веков» в Институте философии РАН. В этой связи я хотел бы выразить благодарность В.П.Гайденко, А.Г.Дунаеву, С.В.Месяц, А.В.Серёгину, А.Р.Фокину и Ю.А.Шичалину, чьи замечания и поправки были для меня чрезвычайно полезны.

ЧАСТЬ I. ОНТОЛОГИЯ, ГНОСЕОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

1. Понятийная система Максима Исповедника

Понятийный аппарат, методология и сама мысль Максима сформированы современными ему христологическими дебатами, а также уже ставшими к его времени достоянием прошлого тринитарными спорами. Любое теоретизирование для него есть богословование. Поэтому, даже рассуждая о тварном мире, Максим задействует наработанные в христологической полемике понятия и принципы, всегда помня о различении природы и ипостаси, ипостасном соединении природ, при котором они сохраняют нераздельность и неслияность, взаимопроникают, обмениваясь свойствами, но сохраняя при этом неизменным свой логос, и пр. Понять его рассуждения можно, только понимая используемые им термины. Рассмотрим важнейшие из них.

1.1. Природа (φύσις)

Природа (φύσις у Максима большей частью тождественна «сущности» (ούσία)⁷ и отсылает к понятиям «общее-целое» (καθ'όλου), «общее, имеющееся во многих» (κοινόν), "род" (γένος) и «вид» (εἶδος)⁸. Общая «человеческая природа» есть сущность как бытие вообще (не только бытиё человеком) вместе с определенным набором «природных признаков» (τὰ φύσικά ἴδιώματα, τὰ γυνωρίσματα): это, как именовал их Порфирий в своем *Введении в Категории Аристотеля*, – «телесность», «одушевленность», «наделенность ощущением», «разумность», «смертность». К природным идиомам «человека» Максим относит также и волю, присущую только разумным существам⁹. Общая человеческая природа актуализируется лишь в индивидах, ипостасях (нумерически разных людях – Петре, Павле). При этом она ограничивается уже не только природными (видовыми, сущностными) признаками (смертный, разумный), но также и ипостасными (индивидуальными) признаками (курносый, высокий). Для Максима нет безыпостасной природы. При этом в каждой отдельной ипостаси присутствует вся природа целиком, и Петр не меньше и не больше «человек», чем Павел. Максим не упоминает о *не общих* – частных или индивидуальных природах. Как замечает Бальтазар, птица Феникс, существующая как единственная особь, для Максима невозможна, ведь для неё нет видовой природы¹⁰.

Хотя общая природа «не делится», всегда оставаясь общей, Максим говорит в нестрогом смысле, например, о делении человеческого естества сообразно индивидуальным *предпочтениям* (γυνώμη).

Отрицание частных природ было доктринально важно. Хотя в существовавших у «внешних» философов терминах ипостась могла быть названа частной или индивидуальной природой, эти понятия были скомпрометированы в глазах Максима его предшественниками в христологических спорах, которые

дискутировали вопрос о том, какую именно человеческую природу воспринял Бог Слово при воплощении.

Например, как показал Бальтазар, согласно Григорию Нисскому «Христос принял индивидуальную и конкретную природу, а не вообще человеческую природу, но посредством этой частной связи Он затронул всецелую, неделимую и непрерывную природу, в силу жизненного единства которой Он перенес благодать, воскресение и обожение на все тело, соединяя с Собой всех людей, а через них и все творение»¹¹. Позиции сторон в этих сложных дебатах допускают различные толкования, и применительно к Иоанну Филопону и Леонтию Византийскому мы ограничимся обращением к интерпретации Р. Кросса¹². Филопон учил, что Бог Слово воспринял частную человеческую природу. Подобная частная природа отличается от общей, как минимум тем, что нумерически отдельна (т.е. обособлена и неповторима), а от ипостаси – тем, что лишена привходящих признаков. Таких частных природ столько же, сколько ипостасей¹³.

Напротив, Леонтий Византийский не принимал различия между общей и частной природами. Для Леонтия природа в виде и природа в индивиде тождественны, так что природа Сократа такая же общая, как природа «человек». Частными являются не природы, а ипостаси. Однако, Леонтий принимал существование индивидуализированных природ, которые в качестве своих составляющих включают и общие природы, и привходящие признаки. Для него ипостась есть определенный набор универсалий¹⁴. Отвергнув частные природы, Леонтий, тем не менее, говорит о природах, отличающихся от общей, – об индивидуализированных природах (такими их позже будет представлять и Иоанн Дамаскин). В Эпилисисе вымышленный персонаж, представляющий позицию оппонентов, предлагает Леонтию признать, что Христос воспринял «некую» человеческую природу (τὴν τίνα φύσιν)¹⁵. Леонтий соглашается, но настаивает, что подобная природа тождественна той, что усматривается в виде (τὴν αὐτὴν οὖσαν τῷ εἶδει)¹⁶, видимо, для того, чтобы подчеркнуть, что такая природа не является частной. Таким образом, Леонтий понимает «некую» природу как

индивидуализированную, представляющую собой уникальный синтез общей природы и общих привходящих признаков. Как общие, природа и признаки никогда не существовали актуально, поэтому нельзя говорить и о существовании подобной индивидуальной природы. В то же время общая человеческая природа, которая в такой индивидуализированной природе представляет собой её часть, была принята в ипостась Слова именно как всеобщая.

Позднее Иоанн Дамаскин будет отвергать частные природы, допуская, однако, существование природы «усматриваемой в индивиде», т.е. природы индивидуализированной, которую он тоже понимает как уникальный набор универсалий: и сущностных (разумность), и привходящих (курносость). Согласно Дамаскину, человеческая природа Христа, как включающая привходящие признаки, индивидуализирована¹⁷.

Что касается Максима, то Ларше настаивает, что согласно Преподобному Христос принимает общую природу человека¹⁸. Ларше приводит многочисленные цитаты, в которых Максим говорит о спасении всецелой природы в результате Бого воплощения. Напротив, Батреллос полагает, что в христологии Максим следует Леонтию¹⁹, и что Ларше ошибается, считая, будто Христос воспринял и обожил природу всех людей, открыв достойным путь к актуальному личному обожению. Согласно Батреллосу у Максима Христос принял и обожил индивидуализированную человеческую природу, обладавшую собственными отличительными частными признаками. Однако обожение этой частной природы положило основу обожению всех людей²⁰. Хотя в сравнении с Батреллосом позиция Ларше основательнее подкреплена текстами и более убедительна, мы воздержимся от выводов относительно понимания Максимом типа человеческой природы, воспринятой в ипостась Христа при Воплощении.

1.2. Природное движение (κίνησις φύσική). Развивая представление о триаде «сущность» – «способность к действию» – «действие», о которой впервые говорится у Ямвлиха, а затем у следующего ему Немесия Эмесского²¹, Максим рассматривает любое естественное движение как

сущностное и проистекающее из способности (или силы) сущности действовать: «всякое действие (ἐνέργεια) есть конец-цель (τέλος)... ведущего к нему сущностного (ούσιώδους) движения»²². На этом он строит свое учение о естественной воле. Природное движение (действие) относится к логосу природы и потому тождественно и неизменно у всех индивидов. Разнообразие движений соотносится с понятием тропоса действия.

1.3. *Ипостась* (ὑπόστασις) или *лицо* (πρόσωπον) образуется при соединении видовой природы (например, «человек вообще») с ипостасными признаками. Этим путем – если говорить о тварной природе – возникают «ангел Михаил», «человек Петр», «пёс Аргус»²³. В силу определенного набора признаков-особенностей (τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἴδιώμα σι²⁴) одни индивиды данного вида отличаются от других, а кроме того, тождественны самим себе. Неотделимые ипостасные признаки устойчивы, и Петр в молодости тождествен Петру в старости. Таким образом, ипостась соотносится с индивидуальным бытием, обозначая «отдельное» (καθ' ἕκαστον) и «собственное» (ἴδικόν). Однажды Максим дает «логическое» определение ипостаси:

Ипостась – это то, что в некоей [вещи] (ἐν τῷ τίνι) очерчивает и описывает общее и неописуемое как особенное (παριστῶσα καὶ περιγράφουσα ἵδιον), вроде, например, «такого-то» [человека]²⁵.

Как кажется, по аналогии с божественными ипостасями и в соответствии со школьной логикой Максим представляет переход от общей сущности «человек» к ипостаси «Петр», как переход от понятия, имеющего больший объем, к понятию, имеющему меньший объем. Если объем понятия – это совокупность предметов, к которым прилагается понятие, а содержание – те признаки, которые приписываются понятию, то наложение любого признака есть сужение объема понятия, ограничение (determinatio) его. Однако, логика говорит только о видах и родах. С уникальными объектами – индивидами (тварными ипостасями) – она дело не имеет. Тварная ипостась «Петр», характеризуется бесконечным числом признаков, и само

наложение признаков на видовое понятие не «образует» ипостась ни онтологически, ни даже логически, ибо у неё их бесконечное число. Таким образом, определение ипостаси на языке логики представляется неудачным. У Максима можно встретить и другое, вполне корректное, определение:

Согласно философам, ипостась – это сущность со [своими] особенностями. А согласно Отцам – это каждый человек в отдельности, отличающийся как лицо (проσωπικός) от других людей²⁶.

Тем не менее, понятно, что ипостась представляет собой нечто частное²⁷. Как уже было сказано, термин «частная природа» был скомпрометирован в христологических дебатах. Поэтому, как в своё время Василий Великий предпочел дать собственное онтологическое наименование Лицу Троицы, обозначив личное бытие термином «ипостась», а термин «природа» оставил за сущностью, общей для всех троих Лиц, так и Максим предпочитает ограничить значение термина «природа»: под ней понимается преимущественно родовая сущность, и редко – частная. А то, что Аристотель именовал «первой сущностью», именуется у него ипостасью.

Поскольку действие формальной логики не распространяется на уровень ипостасей, последние определялись и другими способами. Еще прежде Максима ипостась начали соотносить с аристотелевским τὸ καθ' αὐτό – тем, что существует само по себе (καθ' ἔαυτ ο εἶναι)²⁸, самостоятельно, и, как результат, – существует актуально.

К свойствам тварной ипостаси относится и то, что она может быть сложной, т.е. состоять из двух и более природ: ипостась «человек» слагается из тела и души, в ипостаси Христа – две природы «человечество» и «божество». Здесь ипостась не только ограничивает, но и соединяет.

Ипостась связывается с представлением о существовании (ὑ παρξία). В самом деле, в *Трудности XLI* Максим говорит об ипостаси всего тварного. Если словосочетание «ипостась тварного» есть синоним «тварной природы», тогда «ипостась» уже не есть нечто «частное», но эквивалентна «сущности» – высшему роду, венчающему логическое древо Порфирия. Но

возможно и иное толкование. Если мы различим сущность и существование, а как будет показано ниже, для Максима это оправданно, речь идет о «существовании» тварной природы. Ипостась есть особенный «модус бытия» природы, это окачествованное бытие, «как»- бытие (πῶς εἶναι).

Как нет безыпостасных природ, так и ипостась невозможна без природы. Ипостась всегда есть проявление какой-либо природы (сущности), она всегда «восуществлена» (ἐνούσιον). О взаимообусловленности природы и ипостаси Максим говорит так:

тот факт, что [природа] не безыпостасна, не делает ее саму ипостасью, а лишь воипостазированной, так что ее не следует воспринимать лишь мысленно, как привходящее, но нужно усматривать как реально [существующий] (πραγματικῶς) вид. И точно так же тот факт, что [ипостась] не бессущностна, еще не делает ее саму сущностью, но показывает ее как восуществленную, дабы она познавалась не как просто особенное, но как подлинно [существующая] вместе с тем, в чем это особенное [находится]²⁹.

1.4. *Логос* (λόγος). Понятие логоса у Максима чрезвычайно размыто³⁰. Максим намеренно свел лексически и терминологически различные реалии философии и богословия в одно понятие, так что логос – это и способность рассуждать логически (διάνοια), это тварная сущность (усия), это мысль Бога (идея), это смысл чего-либо, это слово (произнесенное и внутреннее), это сам Бог и пр.³¹ Всякая природа существует сообразно некоему логосу. Здесь понятие «логоса» почти совпадает с понятием «сущность». Логосы были разом и прежде веков осуществлены³² в высшем Логосе, Сыне Божием. В Нем же логосы неизменно и единовидно утверждены. Множество логосов составляют единый Логос (который, разумеется, не сводится к их совокупности), и единый Логос есть многие логосы³³. Посредством логосов Бог «знает» тварные вещи еще до их возникновения в чувственной реальности, а в назначенный час, согласно последним, Он выводит вещи в чувственное бытие³⁴.

Кроме того, логосы – это божественные воления³⁵. Они суть божественные слова-мысли, составляющие сердцевину чувственной вещи, которая в силу этого оказывается идеальной по своей сущности. Как и все божественное, логос неизменен, «непреложен»³⁶; неподвижность логоса есть закон (ύρος) для всякой природы, которая существует и возникает сообразно этому логосу³⁷. Если он изменится, соответствующая ему природа разрушится³⁸. Поэтому различения и соединения, которые не уничтожают природ составляющихся частей, происходят не на уровне природ, но на уровне существования, на уровне ипостасей.

Есть еще один аспект, влекущий важные последствия для всех построений Максима: логос – это одновременно и начало – причина вещи, и её конец-цель. Ср.:

каждое из умных и рассуждающих, то есть ангелов и человеков, посредством самого того, по которому оно было создано, логоса, сущего в Боге и к Богу, есть и называется частицей Божества, по причине своего предсуществующего в Боге... логоса. Вне всякого сомнения, что если оно и двигаться будет согласно с ним, то окажется в Боге, в Котором предсуществует логос его бытия как начало и причина... Восхождением к Нему [существо] становится богом и называется частицей Бога... не имея уже, после своего начала, и восхождения к логосу (по которому создано), и восстановления, куда двигаться или как двигаться, поскольку движение его к божественной цели явно достигло своего предела в самой этой божественной цели³⁹.

Таким образом, всякий человек и ангел есть частица Божества посредством своего логоса: мы части Бога, поскольку логосы нашего бытия предсуществуют в Боге.

Погруженность вещи в её логос. Логос вещи – это не только её начало, из которого сущность приходит в здешнее бытие, но и цель, к которой она стремится⁴⁰. Не случайно, Максим говорит, что логос «охватывает» вещь⁴¹. Сказанное следует понимать не только в том смысле, что логос охватывает вещь, будучи её логическим определением. В метафизическом плане логос – это начало и причина, «сообразно которой»,

«ради которой» и «посредством которой» некое сущее возникает⁴². Логос призывает к себе сущее как его целевая причина, без достижения которой сущее не может быть совершенным. Подобная тотальная погруженность сущего в его логос заставляет поставить вопрос о том, в каких аспектах тварь (как иное по отношению к Богу, как созданное из ничто) отличается от своего божественного логоса, в чем состоит её самостоятельность (мы должны помнить, что Максим не неоплатоник, но христианский философ).

Потенциальное и актуальное бытие тварного. Всё возникшее создано, чтобы стать «актуальным»⁴³. Предвечное бытие некоей сущности в логосах – в виде божественного замысла о ней – рассматривается Максимом как потенциальное, и лишь когда вещь выводится в чувственное существование, она обретает актуальное бытие⁴⁴. Максим специально говорит о том, что в Боге тварное не может существовать актуально⁴⁵. Характерно, что история Шестоднева представляется ему описанием творения умных родо-видовых сущностей:

Бог, разом (ἄ παξ) исполнив... первые логосы возникшего и общие сущности сущего, до сих пор осуществляет не только сохранение их для бытия, но и действительное (κατ' ἐνέργειαν) созидание, выхождение и составление содержащихся в них в возможности (δυνάμει) частей⁴⁶.

Здесь «первые», логосы значит «наиболее общие»⁴⁷. Таким образом, в шесть дней творения Бог одномоментно и единожды осуществил логосы чувственных вещей и их общие сущности. Частное и индивидуальное, пока оно остается в своих логосах, обладает лишь потенциальным бытием. Бог имеет промысел о каждой «части» и в назначенный срок выводит её в актуальное, т.е. чувственное бытие, где она «составляется» с другими частями, образуя вещи этого мира.

Итак, бытие в Слове (по логосам) является потенциальным, а выведение в чувственное бытие соответствует «актуальному восприятию бытия». Тогда чему соответствует достижение тварью своего логоса, как конца-цели? Когда она снова возвращается в Бога, то, на первый взгляд, её конечное

состояние тождественно исходному, как это предполагается, например, у неоплатоников. Однако в системе Максима дело обстоит иначе. Тварь снова оказывается в Боге, но уже не в виде Его замысла о себе, не как обладающая потенциальным бытием, но на этот раз как исполнившаяся, как обладающая актуальным бытием. Её экзистенциальный жизненный опыт не исчезает. «Следствие» не отождествляется с «причиной». Тварь онтологически сохраняется как самостоятельная сущность, она отождествляется с Богом по благодати, по тропосу существования, но природное различие между Богом и тварью не исчезает, она не растворяется в Нем.

Логосы индивидов. Существование логосов индивидов не являлось для Максима проблемой⁴⁸. Он неоднократно пишет, что имеются не только логосы общего, но и «логосы частного»⁴⁹. Каждая тварь создана волением Божиим, Бог желает её, имеет о ней Промысел и Суд, сохраняет её в бытии. Это совершенно конкретное и уникальное Его воление и попечение об индивиде, а также о целом, выполняют ту функцию, которую в философских системах играют универсалии: все находится в Промысле и уме Божием, им содержится, связывается, упорядочивается, приводится к совершенству.

В *Трудности XLI* Максим высказывает однозначно:

Логосы всего разделенного и частичного... объемлются логосами общего и родового. И если логосы более родового и общего содержатся [божественной] Премудростью, то логосы частного, в своей **пестроте** заключенные (ένισχημένους) в логосах родового (τῶν γενικῶν)⁵⁰, охватываются Разумением, в котором прежде упрощаются и освобождаясь от символической **пестроты**, которой обладали в подлежащих вещах, объединяются Премудростью⁵¹, являя доходящую до тождества сращенность с более общими родами. Премудрость же Бога Отца и Разумение есть Господь Иисус Христос, Который, будучи по природе Создателем и Промыслителем всяческих, содержит силою Премудрости вообще все сущее и Разумением знания охватывает восполняющие их части⁵².

Применительно к логосам частного дважды используется определение «пестрый», которое в философской традиции

платонизма означало неупорядоченную множественность единичных частных вещей. Таким образом, Максим воспринимает эти логосы как отдельные, скрытые внутри единичных чувственных вещей под их внешними, «символическими» формами. Общие логосы, Максим еще называет их первыми, осуществлены в Премудрости⁵³, тогда как «последние», частные логосы⁵⁴, представляющие собой смыслы отдельных вещей, «усматриваются в вещах».

Логос, как божественный замысел о конкретном сущем, это всегда более первичная и чистая реальность, чем реально существующая природа, с ее рассечениями, материальностью и тленностью. Поэтому логос ассоциируется с воссоединением, восстановлением целостности, переходом от разделенного к единству. В *Трудности XLI* человек преодолевает разделение на два пола через единение со своим логосом, по которому был изначально создан (1305D); воплотившийся Логос, Христос, соединяет естественные разрывы всеобщей природы мира, являя цельные логосы того, что распалось на части, логосы, с помощью которых должно осуществляться соединение разделенных (1309A); земля едина, поскольку сохраняет свободным от деления логос, по которому существует (1309D); вознесшийся Христос является всю чувственную природу единой сообразно ее болеециальному логосу (1309D), а затем является в Себе единство и неделимость творения сообразно его наипервейшему и наиболеециальному логосу (1312A). Все творение, отвечающее единому понятию выведения из небытия, получает единый, тождественный и полностью недифференцированный логос (1312D). Виды подталкиваются к единству и тождеству друг с другом родовым логосом естества (1313A). Род присутствует в видах как целый в целых сообразно своему логосу/определению (1313B). Лестница соединений/восхождений, описываемых в *Трудности XLI*, сопровождается проявлением все более цельных и общих логосов. Логосы, как и связанные с ними вещи, образуют иерархию, составляют древо Порфирия. При этом более цельные и родовые охватывают более частные. Более общие логосы содержатся в Премудрости, тогда как о частных печется

Промысел, хотя и то и другое принадлежат Логосу, Сыну Божиему. Логосы частного восполняют общие логосы (1313D – 1316A). Лишь первое деление (между тварной и нетварной природами) неспособно принять единый и тождественный логос (1305A).

Проблема универсалий. Однажды у Максима заходит речь о противопоставлении τὰ κάθόλου и τὰ καθ' ἑκαστον, однако, при этом он не решает проблемы универсалий в том смысле, как её поставил Порфирий, т.е. не ставит теоретический вопрос о том, существует ли общее *ante res*, *in rebus* или *post res*. Речь идет о частных и общих телах (под последними подразумеваются первоэлементы)⁵⁵, и источником Максима в данном отрывке является Немесий Эмесский, рассуждавший о том, что божественный Промысел печется не только об общем. У Максима встречаются по-видимости противоположные рассуждения на эту тему. Как кажется, его позиция зависит от источника, которому он в данный момент следует. Когда Максим склоняется к собирательной теории универсалий и отрицает самостоятельное существование универсалий, он демонстрирует влияние некоторых отрывков из Немесия⁵⁶. В других случаях общее и частное взаимозависимы до такой степени, что становятся равноправными. Можно предположить, что в этом случае, Максим в наибольшей степени самостоятелен и представляет пару общее/частное в виде составляющих частей единой ипостаси, по типу пары «умное и чувственное»: её элементы могут лишь мыслиться существующими самостоятельно, но актуально они являются полюсами единой ипостаси⁵⁷. Но бывают случаи, когда Максим демонстрирует зависимость от платонизма (а именно от пс.-Дионисия), не ставя под сомнение самостоятельное бытие универсалий⁵⁸.

1.5. Тропос существования (τρόπος ὑπάρχεως). Максимово определение ипостаси как частного неявно оперирует категорией «количество». Применительно к тропосу на первый план выходит категория «качество». Здесь уже важны не ипостасные признаки, ограничивающие сущность в такую-то ипостась, а изменения самого бытия природы (которая в

реальности всегда воипостазирована). То есть как онтологическое понятие *тропос* связан с «как» – бытием (πῶς εἶναι)⁵⁹, с окачествованным бытием. Тропос существования – это «способ существования сущности, способ применения общего принципа, действия природы, или, говоря о человеке, использования лицом своих естественных способностей или исполнения их действований»⁶⁰.

Тропос существования (τρόπος ὑπάρχεως) тварной природы у Максима большей частью противопоставляется логосу природы (λόγος φύσεως). Это различие было введено Василием Великим в ходе тринитарной полемики. В близком контексте оно встречается у пс.-Василия (*Против Евномия IV*), Амфилохия Иконийского, Григория Нисского, Феодорита Кирского и позже применялось в христологических дебатах Леонтием Византийским⁶¹. Максим в большинстве случаев использует это различие в христологии, но пишет о тропосе также применительно к физическому миру и сфере этики⁶². Но если у предшествующих авторов выражение «тропос существования» большей частью было синонимом «и постаси», то для Максима подобное отождествление во многих случаях невозможно. Тропос есть определенный образ существования, т.е. действия самой воипостазированной природы. И применительно к ипостаси, и применительно к тропосу речь идет о бытии самой природы, но рассматриваемой в разных аспектах.

Как представляется, обращение к понятию тропоса существования было вызвано для Максима вполне конкретными причинами. Как уже было сказано (раздел 1.3), аристотелевская логика оперирует только общностями – родами, видами, топами. Когда требуется рассмотреть единичности (объекты тварного мира) и изменчивое бытие (т.е. когда нужно учитывать фактор времени), она сталкивается с трудностями. Сказанное справедливо и для богословия (божественное всегда уникально – и само по себе, и когда вторгается в мир тварного). Здесь рассуждение в терминах логики – природ, ипостасей, их признаков – невозможно по определению.

Если считать, как это делает Максим, что божественное вмешательство, в физическом плане затронувшее одного индивида, относится ко всей человеческой природе, то почему изменение, произошедшее в одном человеке, автоматически не проявляется во всех других? Согласно учебникам логики, изменение природных идиом необходимо изменяет свойства всех видов и индивидов данной природы. Если в Богоматери человеческая природа узнала девственный образ деторождения, то, рассуждая логически, это изменившееся сущностное, видовое свойство имеется теперь у всех людей, к тому же не только у женщин, но и у мужчин. Дабы избежать этого, можно предположить, что меняются лишь индивидуальные идиомы, когда изменения затрагивают только ипостась Богоматери. Но Максим настаивает: новый образ рождения узнала вся человеческая природа. В силу такого рода логических трудностей в эпоху Максима была распространена точка зрения, что Христос воплотился не в общей человеческой природе, но в частной (Филопон), или индивидуализированной (Леонтий Византийский). Как кажется, именно пытаясь разрешить подобного рода антиномии Максим вышел за рамки парадигмы рассуждений в терминах родов и видов и обратился к представлению о тропосе существования. Если логос природы обеспечивает неизменность и самотождественность природы, то о тропосе говорится применительно к тому, что в действии изменчиво от ипостаси к ипостаси⁶³. При этом агентом действия является не ипостась, а та же природа.

Бывают не только индивидуальные, но и всеобщие тропосы существования природы. Например, в бытии человеческой природы Максим выделяет (*просто*) бытие, благобытие (*злобытие*) и приснобытие (*присноблагобытие*), Всё это тропосы её существования. Быть может, в силу их всеобщности, у таких тропосов есть свои логосы⁶⁴. Максим приводит примеры и других всеобщих тропосов: например, после воплощения Христа всецелая человеческая природа узнала по тропосу своего существования бессеменное зачатие и девственное порождение. Таким образом, понятно, что тропос существования природы не тождествен ипостаси⁶⁵ и наоборот.

Говоря о тропосах, мы имеем дело с самой целой природой. При таком понимании и спасительное домостроительство Христа затрагивает дает новый тропос бытия всецелой человеческой природе⁶⁶:

Он говорит, что ипостасное соединение их с Тем, Кто является Причиной их бытия, было заранее обдумано [Богом] и произошло по Промыслу, чтобы бытие сущих и по сущности было сохранено, насколько допускает природа, и – по божественной благодати посредством соединения с Богом, всех тех, которые изменяются в неизменность, – проявилось бы существование (тό ὑποστῆναι) [в Боге], то есть «как» -бытие⁶⁷.

Онтология и этика у Максима взаимопроникают, а потому тропос понимается не только как онтологический термин, но и как этическое понятие. В этом случае *тропос* означает некое выработанное человеком отношение к вещам, ставшее устойчивым состоянием его душевного склада. Такое понимание *тропоса* позволяет Максиму подчеркнуть, что у личности есть возможность свободно определить себя в отношении логоса своей сущности. От расположения воли и свободного выбора лица зависит, будет ли оно существовать сообразно своей природе или наперекор ей (т.е. будет ли оно двигаться к Богу или от Него)⁶⁸, зависит ее благобытие (бытие и присобытие даруются Богом). Применительно к Боговоплощению тропос божественного домостроительства противопоставляется природному закону и логосу⁶⁹.

Тропос рассматривается и как способ использования индивидом своих природных способностей или свойств⁷⁰. Помимо этого Максим часто говорит о «тропосах добродетелей». Весьма вероятно, что здесь он следует Григорию Богослову. Ср. у последнего:

Характер (τρόπος) есть расположенность (ἔξις) к вещам определенного рода, а нрав (ἡ θοç) – манера, выказывающая характер⁷¹.

Расположенность (ἔξις) к добруму почитай добродетелью, а к худому – болезнью, противоположной [добродетели]. И первую признавай даром Божиим, а последнюю – своим изобретением⁷².

Различие между логосом и тропосом значимо для Максима и в

сугубо богословских аспектах, некоторые из которых мы рассмотрим.

1.6. *Новоустроение природ*. Как следует из заглавия *Трудности XLI*, она призвана разъяснить слова Григория Богослова: «Новоустраиваются (καὶ τοῦτο ὡυταῖ) естества, и Бог делается человеком»⁷³. Что такое *новоустроение естеств* и как оно соотносится с различием логоса и тропоса? Во втором «усмотрении» *Трудности XLI* (1313C-1316A) Максим разрешает эту трудность (ἄπορον), поясняя каким образом при Богооплощении осуществляется новоустроение природ, действующее и на божественную, и на человеческую природы. Что касается Бога, то Он воспринимает плотское рождение. Применительно к человеку новоустроение человеческой природы состоит в том, что она без семени выращивает для Воплотившегося плоть, а Богоматерь рождает без утраты девственности:

Опять-таки новоустраиваются естества: по благости и безмерному человеколюбию божественное свободным изволением восприемлет сверхъестественно наше плотское рождение, а наше [естество] – посредством неслыханного, противоречащего естеству установления (θεσμῷ) – удивительным образом бессемено выращивает для воплотившегося Бога плоть, наделенную разумной душой, во всем тождественную нашей и неотличную от нее, за исключением греха, и, что еще более невероятно, у той, которая стала Матерью, ничего не отнялось посредством рождения от закона девства.

А новоустроение – это, собственно говоря, не только то, что Бог Слово, уже рожденный безначально и неописуемо от Бога и Отца, родился во времени по плоти, но и то, что наша природа без семени дала плоть и что Дева родила без тления. Ибо каждое из этих [событий], являя новоустроение, полностью скрывает **неизреченный и неведомый логос**, по которому произошло, и в то же время являет его: [скрывает, как произошедшее] **превосходящим естество и ведение**

тропосом, а [раскрывает] **логосом веры**, посредством которого свойственно постигаться всему, что превосходит природу и ведение⁷⁴.

Для чего происходит новоустройство человека при Воплощении? Чтобы соделать его общником божественного естества⁷⁵. Спасительное домостроительство воплотившегося Слова направлено на уничтожение всего чужеродного, привнесённого в человеческую природу после первородного греха⁷⁶. При этом Максим различает «возобновление» (*ἀνακαίνιζειν*), как возвращение и восстановление человеческой природы в её изначальное состояние, и «новоустройство» (*καίνιζειν*)⁷⁷ как «введение новизны», относящееся к обеим природам, соединенным в ипостаси Христа. У Богочеловека обновляется природа божественная (как ипостасно соединенная с человеческим естеством) и природа человеческая: во-первых, как ипостасно соединенная с естеством божественным⁷⁸, а во-вторых, и в особенности, как узнающая в Слове новый (свободный от греха и тления) тропос плотского рождения.

Максим уточняет, что для обоих новоустройств логос, сообразно которому они происходят, совершенно скрыт, как неизреченный и неведомый. Таким образом, речь идет о «сверхъестественных логосах», с которыми тварное не может иметь никакой связи (см. 3.3.4). С одной стороны, логос новоустройств неизъясним, как превышающий природу и знание, с другой стороны, он явлен **через логос веры**, посредством которого *свойственно постигаться всему, что превосходит природу и ведение*. Все случаи новоустройств есть акты вторжения божества в человека и прочие тварные природы: тропос сверхъестественного действия новоустраиваемой природы определяется актом божественного вмешательства.

В *Трудности XLII* (PG 91, 1316A-1345A) Максим приводит примеры других новоустройств. И всякий раз это случаи *deus ex machina*. Максим вновь пишет, что своим Воплощением Бог обновил (*ἀνακαίνισας*) нашу природу или, еще лучше, новоустроил (*καίνισας*) её, вернул к первоначальному достоинству нетленности. Воплотившийся наделил

человеческую природу даром обожения, населив плоть тем же образом, что душа населяет тело. Таков удел и всякой другой природы, когда Бог по своему Промыслу и чтобы явить свою мощь желает новоустроить её. В Ветхом Завете мы видим это в чудотворениях и знамениях. Например, Бог действовал по логосу новоустройства, когда перенёс Еноха и Илию из жизни во плоти к иному виду жизни (Быт 5:24; 4Цар 2:11), не изменив человеческую природу, но изменив **тропос и область действия**, присущий их природе. Он сделал то же самое, когда почтил сыном Авраама и Сарру в преклонном возрасте, превышающем предел и время естественные для деторождения (Быт 17:15–17; 18:9–15; 21:1–7). Бог зажег терновый куст так, что тот не сгорал (Исх 3:2); в Египте дал речной воде свойства крови (Исх 7:17), вовсе **не отвергая её природы**; поскольку вода оставалась водой по природе, даже после того, как стала красной. Он сделал скалу матерью воды (Исх 17:1–7); проложил сухой брод через Иордан (Ис Нав 3:14–17); чудесно остановил ход солнца и луны, сделав недвижным вечнодвижущуюся природу небес (Ис Нав 10:12–14). Максим повторяет, что, новоустраивая природу обновляемых Им вещей, Бог исполнял эти деяния применительно к **тропосу действия, а не логосу существования** (ὑπάρξεως). Все ветхозаветные новоустройства промыслительно осуществлены ради последующего Боговоплощения.

Проблема заключается в том, можем ли мы рациональным образом объяснить, каким образом трансформация действия природы может считаться изменением самой природы. Возникает ряд вопросов. Какие составляющие триады «сущность, сила, действие» изменяются при новоустройстве? Можно ли считать природу изменившейся, если не изменилась её сущность? Тождественны ли логос природы и её сущность? Что в данной природе отлично от её логоса, который должен остаться неизменным? Отвечая на вопрос о том, как именно происходит новоустройство, Максим пишет:

логос человеческой природы – это бытие душой и телом и природой, [состоящей] из разумной души и тела, а тропос – это порядок (τάξις) [осуществления] **природного действия и**

претерпевания действия; [порядок] притом многократно меняется и прелагается, природа же никоим образом не меняется вместе с ним»⁷⁹.

Сказанное нуждается в разъяснениях. Согласно Максиму при новоустройении изменяется лишь **тропос действия** природы, т.е.

изменения касаются только индивида, ипостаси. Речь не идет об изменении природного действия, которое едино у всех ипостасей данного вида (у всех людей) и которое сообразно **логосу** этой природы, встроено в триаду «сущность, сила, действие» данной видовой природы. Лишь изменение **природного** действия изменяет видовую природу, открывает возможность для всех ипостасей данной природы изменить свое действие. Напротив, индивидуальные, ипостасные действия всегда разнятся, бывая не только естественными, но противоестественными, что никак не воздействует на природу в ее всеобщности. В этой связи непонятно, каким образом новоустройения, связанные с Боговоплощением, изменили божественную и человеческую природу. Они относятся к тропосу действия природы, а значит не должны изменять её.

Заметим, что примеры новоустройств, приводимые Максимом, существенно различны. Во Христе была воипостазирована человеческая природа (общая или индивидуализированная?), которая никогда до этого не имела самостоятельного существования. Тем не менее, догмат требует, чтобы это событие изменило **всю** человеческую природу: спасло и потенциально обожило. Напротив, применительно к Богородице сверхъестественные метафаморфозы ограничиваются только её отдельной человеческой ипостасью, актуально существующей. Но и здесь Максим говорит, что человеческая природа узнала новый способ зачатия и рождения. Схожий класс новоустройств составляют ветхозаветные чудеса, которые тоже суть результаты божественного воздействия на какую-либо ипостась, но это однократное волевое вмешательство Бога не влечет за собой изменения всей природы как вида.

Разработка непротиворечивой в концептуальном плане теории, способной разрешить затруднения во всех трех классах новоустроений, представляется малоперспективной. Тем более, что сам Максим говорит, что они постигаются «логосом веры». Вопросов больше, чем ответов. Человеческое естество не изменяется по логосу ни в грехопадении, ни в ипостасном соединении с Божеством во Христе. Но только логос (а точнее, сущность) задает видовое единство действия данной сущности. Если природа пала как целое, но не по логосу, то, значит, по всеобщему тропосу. В том, что касается «растления и разделения», природа действует и существует вопреки своему логосу, движется от него в направлении небытия. Применительно к «новоустроению» природа действует сверхприродно, т.е. тоже вопреки своему логосу (и здесь: каково соотношение индивидуального и общего?).

Максим утверждает, что новоустроения на уровне действия и существования не являются чем-то внешним для природы, но затрагивают самое ее бытие⁸⁰. Если одни ученые (Larchet) полагают, что, опираясь на свое различие логоса и тропоса, Максим вправе утверждать, что домостроительство Божие преображает само человеческое естество, то другие исследователи (Riou, Garrigues, Lethel)⁸¹ считают, что благодатное воздействие ограничивается только тропосом ипостасного существования, т.е. воздействует «не в плоскости онтологии и существа, но в плане интенциональности и морали»⁸².

Как представляется, рассуждение в философских терминах бесполезно, когда речь идет о сверхъестественном. При новоустроениях человеческая природа по определению действует сверхприродным образом. Оставаясь собой по логосу, природа начинает действовать способом, превышающим установленный для неё по естеству закон. Происходит то, что невозможно по естеству, но как раз апелляции к естественному закону неприменимы. Вспомним сказку про кашу из топора. Здравый смысл подсказывает, что из имеющихся ингредиентов – воды и топора – каши не сваришь. Однако попробовав то, что сварил солдат, старуха-хозяйка находит, что это настоящая и

вкусная каша. Солдату удалась его проделка, поскольку добавление в воду топора (в идеале) не влияет на вкус варева. Последнее есть результат добавок, которые старуха сочла несущественными и второстепенными (крупа, соль, масло). А вот «главным» компонентом – топором – применительно ко вкусу и питательности можно пренебречь. Природа, действующая сообразно божественному тропосу, подобна топору из сказки. Мы обсуждаем ее, но действует уже не она: «я умер для закона... и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:19–20)⁸³.

1.7. *Ведение* (үүбәсіс). «Знание» и «познание» (үүбәсіс) является одним из важнейших понятий в богословской системе Максима Исповедника. В своих сочинениях Максим задействует его применительно ко всем аспектам своего учения, многократно говоря о роли знания применительно к антропологии, психологии, сoteriology, эсхатологии, космологии и пр.

Богопознание постулируется Максимом как одна из причин творения человека и даже как одна из целей Бого воплощения. Этим подход Исповедника отличается от подхода его предшественников, включая авторитетных для него Каппадокийцев. Люди сотворены, чтобы в конечном счете воссоединиться через Сына с Богом Отцом⁸⁴, стать тождественными Богу в обожении через благодать. Не углубляясь в эту исключительно важную для понимания богословия Максима тему, отметим, что у соединения человека с Богом есть и «гносеологическое» измерение:

еще до веков было предзамыслено 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... окрест того, что по своей сущности полностью неподвижно, и чтобы они на опыте восприняли действительное ведение Того, в Кем они удостоились остановиться, – ведение неизменное и самотождественное, предоставляющее им наслаждение Познаваемым⁸⁵.

Знание относительное и знание действительное. Действительное ведение, о котором говорит Исповедник, есть высший, сверхъестественный вид знания, обретаемый на этапе достижения святым обожения. 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* (γνῶσις σχητική); человек руководствуется им в земной жизни. Относительное ведение, т.е. дискурсивное мышление, не достигает Безотносительного, однако, оно играет существенную роль при объединении тварного. Например, в *Трудности XLI* четвертое соединение, сводящее вместе умопостигаемое и чувственное, должно было осуществляться посредством человеческого ведения, равного ангельскому, и на этом этапе такое знание было бы ведающим знанием (γνωστική ἐπιστήμη) логосов сущего⁸⁶. Благодаря ему произошло бы излияние потока истинной премудрости, сообщающего достойным людям понятие (έννοια) о Боге (1308 А10 – В4)⁸⁷.

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, 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 приобретается, 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 богопознание⁸⁸.

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

Писание знает двоякое ведение Божественного: одно, относительное (οχετικήν), как пребывающее в одном только рассуждении и мышлении; 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 цельное ощущение Познаваемого, благодаря которому в будущем [небесном] уделе мы воспримем сверхъестественное обожение, действующее нескончаемо...⁸⁹

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 восприятий тварных вещей также можно различить два вида ощущения и ведения:

О чувстве говорится двояким образом. Одно есть чувство как [потенциальная] способность (καθ' ἔξιν), каковым является ощущение у спящих, когда мы не воспринимаем никаких объектов, – оно бесполезно, поскольку не переходит в действие. Другое чувство является действительным (κατ' ἐνέργειαν) и посредством него мы воспринимаем чувственные вещи. Также есть и два вида знания. Одно – научное (ἐπιστημονική), которое в силу одного только свойства своего (καθ' ἔξιν) читает логосы сущего; оно бесполезно, поскольку не стремится к осуществлению Заповедей. Другое знание – деятельное и действительное (κατ' ἐνέργειαν πρακτική), которое подлинно печется о постижении посредством опыта сущих⁹⁰.

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 Диадох Фотийский. В Ста гностических главах Диадох называет сверхчувственное ощущение «чувством ума» (ἢ τοῦ νοῦ αἴσθησις), «мыслительным чувством» (τὴν νοερὰν αἴσθησιν), «невещественным ощущением» (τῆς ἀύλου αἰσθήσεως)⁹¹. Оно ассоциируется с переживанием «на опыте»⁹², с «полным удостовериением»⁹³, со «вкусом» или «вкушением» божественного⁹⁴. Говорит Диадох и о том, что «естественное чувство» души исходно было единым, однако после преступления Адама оно разделилось на собственно чувственное и на умное⁹⁵. 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 («полная уверенность»), с которым оно часто сополагается. Таким образом, слова «во всем ощущении и с полным удостовериением сердечным» описывают «вселение благодати, состояние души, умиротворенной истиной и нашедшей в ней покой»⁹⁶.

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 простой интуиции» (κατὰ ἀπλῆν προσβολήν)⁹⁷. 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 бытие⁹⁸.

Однажды Максим говорит, что Христос восстановливает в человеке «изначальное» ведение, которым тот обладал до грехопадения⁹⁹, 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»¹⁰⁰, 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 Того, в Кому они удостоились пребывать, – ведение неизменное и тождественное, дарующее им наслаждение Познаваемым¹⁰¹.

Человеческое ведение не самодостаточно. Оно существует лишь постольку, поскольку есть сотворившее его подлинное Ведение и Само-Ведение, т.е. Бог¹⁰². Само же божественное Ведение непостижимо ведением тварным. В Гностических главах, атрибутируемых Максиму, знание субстантивируется; сказано, что вообще никакое «ведение» познать нельзя. Божество же, как Само-Ведение, тем более совершенно непознаваемо для сущих¹⁰³.

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, душевые 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 текущих

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*¹⁰⁴.

1.8. *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 (τιùà καὶ ὅποῖον, 1305 А2–3). Этот тип незнания обусловлен различием божественной и тварной природ, поэтому неустраним¹⁰⁵. Это «неукоризненное» незнание. Еще один тип неведения – позитивен и спасителен. Это неведение чувственного, слепота по отношению к текущему миру явлений¹⁰⁶. Но есть и негативное неведение – отвращение твари от Бога и предпочтение Ему чувственных вещей¹⁰⁷. 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 небытие. В силу грехопадения неведение Бога и сосредоточенность на чувственном стали всеобщими, укоренились во всей человеческой природе. Но после Бого воплощения такое незнание уже может быть излечено на индивидуальном уровне (на уровне «тропоса существования») может быть заменено подлинным знанием – ведением Бога¹⁰⁸.

Если ведение соединяет, то неведение разъединяет. Эта мысль, высказанная в Ареопагитиках и схолиях Иоанна

Скифопольского к ним¹⁰⁹, была усвоена Максимом¹¹⁰. Впоследствии это учение, как и схолии Иоанна Скифопольского, стало даже ассоциироваться с именем Максима. В составленное в XI в.¹¹¹ собрание пятисот *Различных глав*, приписываемое Максиму (PG 90, 1177A-1392CV были включены некоторые схолии Иоанна Скифопольского¹¹² и те два отрывка из Ареопагитского корпуса, где говорится о разделяющей функции неведения¹¹³.

1.9. *Грехопадение*. Максиму были известны две теории относительно состояния разумных существ до падения. Одна из них – доктрина предсуществования душ – проповедовалась последователями Оригена. Согласно им, истинная обитель разумных душ – небо, находясь на котором, души бестелесны. Когда, вследствие греха, они ниспадают на землю, то облачаются в тела¹¹⁴. Согласно второй теории, сформулированной Григорием Нисским, Бог предвидел грехопадение и, предваряя его, сотворил человека с телом, уже приспособленным к чувственному плотскому размножению. В *О трудностях*, не называя имен авторов, Максим упоминает оба учения¹¹⁵, более того, он признается, что в учении о разделении полов как следствии падения он следует Григорию Нисскому¹¹⁶. Сам Максим почти ничего не пишет о состоянии человека до грехопадения. Его внимание приковано к состоянию, которое будет достигнуто в будущем, когда исполнится план спасения человека через Бого воплощение, замысленный для него еще до падения:

когда человек через преступление [заповеди] оставил позади свое начало вместе с бытием, он больше не мог проникнуть испытующим взором в то, что осталось позади. Поскольку же начало естественным образом очерчивает движение того, что от него происходит, то оно, разумеется, называется и концом (τέλος), в котором, как в причине движения движимых, обретает предел бег их... Человек не мог... искать свое начало, оставшееся позади, но он способен был исследовать конец, находящийся впереди, дабы познать посредством него оставленное позади начало, поскольку до этого он не познал конец из начала... Ведь после преступления

[заповеди] не конец обнаруживается из начала, но начало – из конца, и никто не взыскиает логосов начала, но исследует те логосы, которые движутся к концу и приводят к нему¹¹⁷.

С внешней стороны это можно объяснить его попыткой избежать уравнивания начала человеческой истории с ее концом (в последнем упрекали оригенистов)¹¹⁸. Но внутренняя, фундаментальная причина отсутствия описания райского блаженства у Максима вытекает из его антропологии, согласно которой человек не был сотворен совершенным. К совершенству и исполнению заложенных в нем потенций он должен был прийти в результате собственных усилий и через благодать. Согласно Максиму, человек пал «одновременно с возникновением» (*ἄ μα τῷ γενέσθαι*), когда обратил дух от Бога к чувственным вещам, а потому Бог, дабы поставить предел противоестественному движению ума, «укоренил в природе тела закон смерти»¹¹⁹. Таким образом, вхождение в бытие и грехопадение произошли почти одновременно или разделены лишь коротким промежутком времени.

С таким пониманием Максим продолжает устойчивую церковную традицию, восходящую к Иринею Лионскому (ум. ок. 202)¹²⁰. В соответствии с последней, человек не является совершенным уже в силу того, что не является нес сотворенным. Он призван возрастать из младенчества, упражняться в совершенном образе жизни. Бог не дал ему совершенства изначально еще и потому, что человек просто не был способен принять такой дар. Поэтому подобие Богу есть (тропологическая) реализация всего, что дано как возможность, имеющаяся в силу того, что природа человека есть образ Божий¹²¹.

В отличие от некоторых оригенистов или гностиков Максим не интерпретировал как грех вхождение души в тело, в материальный мир или в мир изменчивого существования. Грех Адама был не онтологической, но личной виной. Максим полагал, что первоначально тело Адама было нетленным. Лишь когда произволение его разума отпало от блага ко злу, сорастлилось и его естество; возникновение греха привело к

изменению естества из нетления в тление¹²². Бог устроил так, что тление вошло не только в человека, но и во весь мир¹²³.

Тунберг считает¹²⁴, что грешное состояние человека не являлось устойчивым и, однажды перейдя черту, тот продолжал падать все глубже:

Преступив заповедь, человек подпал смерти и тлению. Затем, [хотя] из поколения в поколение его многоразличным образом направлял Промысел Божий, он упорствовал в продвижении к худшему, что довело его до отчаяния в жизни. Поэтому предвечное Слово и явилось смертным, показав пример богочеловеческого жития¹²⁵.

Грех – это не фиксированное состояние, но движение против природы, которое разрушает человека.

1.10. Три силы души. В соответствии с традицией античной психологии Максим говорит о трех естественных «силах» души: разумном (*λόγος*), вожделеющим (*έπιθυμία*) и яростном (*θυμός*) началах. У каждой из сил есть свое действие: «Цель разумного действия души – истинное ведение, вожделеющего – любовь (*άγάπη*), пылкого – умиротворенность (*είρήνη*)¹²⁶. Вследствие грехопадения возникает злоупотребление этими силами, когда их действие обращается против естества. Соответственно, возникают три величайших и главных зла: неведение Бога (*ὴ περὶ Θεοῦ ἄγνοια*), себялюбие (*φιλαυτία*) и тирания над сродным (*ὴ πρὸς τὸ συγγενές τυραννίς*). Максим вслед за Диадохом призывает не к умерщвлению страстей, но к «обращению их» сообразно естеству. Это становится возможным, когда Бог, соединив с Собой по ипостаси человеческое естество, вновь делает «силы» души незапятнанными, дабы возобновить (*ἀνακαὶ νίση*) силу любви¹²⁷. Таким образом, человек становится способным:

разумом (*λόγῳ*), вместо неведения через ведение, устремляться в поиске к наиединственнейшему Богу; вожделением (*έπιθυμίᾳ*), чистым от страсти себялюбия, возбуждаться в любовном томлении (*πόθῳ*) к одному только Богу; яростью (*τῷ θυμῷ*) же, отделенной от тирании, борясь за единого Бога. И из этих творится божественная и блаженная

любовь (а они через нее), сочетающая с Богом боголюбца и являющая его [самого] Богом¹²⁸.

1.11. *Образ* (εἰκόνη) и *подобие* (όμοίωσις) Божии. Пара *образ Божий*- *подобие Божие*, имеющая библейское происхождение (Быт 1:26), у Максима соответствует паре *природа – ипостась* (или логос – тропос). Образ Божий связан с «сущностью», или «природой», человека, каким того сотворил Бог¹²⁹. Первообраз для образа – Бог Слово, причем не столько как Воплотившийся, сколько как Творец и Логос всех логосов¹³⁰. Применительно к обсуждаемому нами различию образ Божий в человеке – это логос человека, тогда как подобие Божие соотносится с ипостасью¹³¹.

Если данный Богом образ отвечает естеству человека, то подобие присутствует в человеке лишь потенциально. Чтобы раскрыть его, требуются личные усилия субъекта, зависящие от обращенности его намерения (γνώμη) и произволения (προάρεσις). Если в образе явлен логос природы, то подобие открывает образ жизни, тропос существования. Подобие слагается из добродетелей.

Различение образа и подобия Божиих в человеке ко времени Максима 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 Диадох Фотикийский. В своих Гностических главах Диадох предлагает толкование, напоминающее оригеновское. Для него подобие выше образа, имея сверхприродный характер и реализуясь в добродетелях, как это было у Оригена¹³².

Максим тоже считает, что образ Божий дается человеку в начале и что подобие приобретается уже после, в процессе духовного подвига. Применительно к триаде бытие – благобытие – приснобытие, о которой говорится в *Трудности Х*, первый и третий элементы (бытие и бессмертие) соотносятся с «образом», второй – с «подобием». Бог обладает благобытием по природе, человек же – по причастности¹³³. Человек уподобляется Богу через тропос своей жизни. Будучи

образом Божиим по естеству, он становится Его подобием по благодати.

1.12. *Различие*, или *отличие* (διαφορά), природ – это одно из важнейших у Максима понятий, которое понимается скорее позитивно, чем негативно. Такое понимание «различия» восходит к Порфирию, который различал *отличия составляющие* (διαφοραὶ συστατικαὶ) и *отличия разделяющие* (διαίρετικαὶ διαφοραὶ). Сложение составляющих отличий образует некий вид («одушевленное» и «ощущающее» образуют «живое существо»)¹³⁴, а о разделяющих говорят применительно к признакам, на которые вид разделяется («живое существо» разделяется на «смертное» и «бессмертное»).

В Халкидонском Символе веры говорилось, что во Христе после ипостасного соединения двух природ остается их διαφορά¹³⁵. В Ареопагитском корпусе термин используется в космологическом смысле: διαφοραὶ суть *неравенство* и особенности всех вещей в их взаимном отношении друг к другу внутри целого¹³⁶ и в различии по сущности (τὸ τῆς οὐσίας διάφορον) между архетипом и образом¹³⁷. Леонтий прилагает этот термин ко всем видам различий в мире вещей¹³⁸, а также к особенностям некоего вида (он даже употребляет термин διαφοραὶ συστατικαὶ¹³⁹).

Максим пишет, как минимум, о двух типах различий: различии по сущности (διαφορὰ ουσιώδης), которое остается навсегда, и о различии ипостасных воль, которое должно исчезнуть в будущем¹⁴⁰. Первое – онтологическое, второе носит моральный характер. Различие первого типа используется Максимом в христологии. Он отличает διαφορά от διαίρεσις¹⁴¹ говоря, что διαφορά во Христе сохраняется и спасается (σώζεσθαι) даже после соединения природ в одну ипостась¹⁴², т.е. это природное и сущностное различие¹⁴³. В халкидонской терминологии оно также именуется «неслиянным различием» (ἀσύγχυτος διαφορά) ¹⁴⁴.

Понятие διαφορά применяется Максимом также в космологии и антропологии. Так, διαφορά ουσιώδης определяется как логос, согласно которому сущность или природа остаются неуменьшенными и неизменными (ἄτρεπτος),

неслитными и несмешанными (*ἀσυγχύτος*)¹⁴⁵, или как логос, согласно которому сохраняется инаковость в отношении к другим. Такое отличие приложимо и к Богу, и к тварным вещам, *διαφορά*, характеризующее тварный мир, является *составляющим* (*συστατική*) и *различающим* (*ἀ φοριστική*), что означает, что оно никогда не исчезнет и что его смысл позитивен, насколько оно выражает замысел Божий¹⁴⁶. Неизменности природы и сущности у Максима противостоит понятие «особенное» (*ἰδιότης*), которое является индивидуализирующим элементом, а потому не общим, но частным (*μερική*)¹⁴⁷. Таким образом, Максим уравновешивает момент единства и момент дифференциации на всех уровнях, как в христологии, так и в космологии. Только Бог превыше *διαφορά* и *διάκρισις*. В *Мистагогии* сказано, что

весь мир сущих... разделяется (*διαιρούμενος*) на мир умный... и мир чувственный... При всем том мир – един и не соразделяется вместе со своими частями. Напротив, путем возведения к своему единству и неделимости, [мир] охватывает (*περιγράφων*) различие этих частей, происходящее от их природных особенностей (τὴν ἐξ ἰδιότητος φυσικῆς διαφορά) ¹⁴⁸.

Существование природных различий является фундаментальной характеристикой тварного мира. Максим использует халкидонскую терминологию, говоря, что вещи мира различаются *нераздельно*, а их собственные свойства *неслияны* друг с другом. А потому, с одной стороны, единый Логос видится в них как многие логосы, а с другой, эти логосы могут быть возведены к единому Логосу, который есть начало и причина всего¹⁴⁹. Таким образом, в тварном мире различие и единство природ взаимообусловлены наподобие того, как это происходит в природах, составляющих ипостась Христа¹⁵⁰. Напротив, если описанное выше различие является конститутивным для мира и имеет положительный смысл, то различие в избирательной воле (*διαφορά γνώμη*) ассоциируется с нарушением гармонии: разлад здесь преобладает над согласием и упомянутая выше обюдность исчезает¹⁵¹. *Гномическое неравенство и различие* (τὴν κατὰ τὴν γνώμην ἀ νισότητα καὶ διαφοράν) всех людей устраниется

любовью путем воссоздания человека в единстве логоса и тропоса¹⁵².

1.13. *Разделение* (διαίρβοις) является негативным аналогом *различия* (διαφορά) природ. Важно, что в халкидонском словоупотреблении было принято говорить, что единство природ во Христе существует «без разделения» (άδιαιρέτως) ¹⁵³. Таким образом, конечной целью божественного Промысла является уничтожение всякого разделения. Максим прилагает этот принцип к своей антропологии и космологии¹⁵⁴. Он пишет (в порфириевом духе), что «различие» вещей отличает их и определяет, показывая, как они устроены, тогда как «разделение» рассекает их на части, так что вещи отделяются друг от друга¹⁵⁵. Вслед за Леонтием Византийским¹⁵⁶ Максим говорит, что применительно к вещам отличие по числу не вводит разделения¹⁵⁷. Всякое число являет некое различие, но не разделение¹⁵⁸, оно не вводит ни единства, ни разделения¹⁵⁹. Подобно тому как во Христе две природы и две воли не вводят разделения, так нет его и применительно к вещам.

1.14. *Тождество* (ταύτότης). Максим неоднократно говорит о грядущем «тождестве» твари и Бога, без оглядки на аксиоматическое различие между тождеством и подобием в богословии¹⁶⁰. Необычность постулирования такого тождества сразу бросается в глаза, и, к примеру, Иоанн Скотт в этих случаях всегда заменяет в своем переводе «тождество» (ταύτότης) на «подобие» (similitude)¹⁶¹. Бальтазар призывает не понимать упомянутый термин слишком буквально¹⁶², поскольку *тождество*, о котором говорит Максим, оставляет различие природ несляянным. Соединение с Богом есть благодатное «уподобление в нераздельном тождестве по возможности»¹⁶³; это «воспринимаемые через уподобление общность и тождество»¹⁶⁴, «тождество бытия и движения»¹⁶⁵. Мы можем сказать, что это тождество по тропосу существования, не отменяющее различия природ и логосов.

ЧАСТЬ II. ТРУДНОСТЬ XLI: ЕЕ ΣΚΟΠΟΣ, ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ И ИСТОЧНИКИ

Теперь мы можем перейти к основной части исследования: анализу собственно *Трудности XLI*. И первым делом ответим на вопрос о том, что составляет её содержание и цель.

2.1. Что комментируется в *Трудности XLI*?

Иногда, не вдумываясь в текст *Трудности XLI*, но отправляясь от комментируемой в ней фразы Григория Богослова «обновляются естества», полагают, что Максим Исповедник ведет речь о таинстве Крещения. В самом деле, искомые слова принадлежат *Слову на святые Светы* Григория, т.е. проповеди на праздник Крещения Христа. Однако говоря об «обновлении естеств», Григорий Богослов подразумевал Рождество Христово.

Имеются глубокие исторические корни у того, что в проповеди о Крещении Григорий вспоминает о Рождестве, что и сегодня об «обновлении» говорится и на Крещение, и на Рождество. Эти праздники связаны изначально. На заре христианства и рождение Бога во плоти, и Его крещение, при котором на Его божественность было указано голосом с небес, понимались как Богоявление, которое отмечалось 6 или 10 января.

Отдельное празднование Крещения появляется сначала вне Церкви, в среде гностиков¹⁶⁶. Разные Церкви продолжали отмечать единый праздник Богоявления еще достаточно долго. Например, когда Иоанн Кассиан пишет около 400 г. об особенностях церковного празднования Богоявления в Египте, он отмечает существование смешанной традиции, говоря, что сей день «в этой провинции священники считают либо Крещением Господним, либо Рождением Его по плоти, а потому отмечают не двояким празднованием, как на Западе, но в один день»¹⁶⁷. В Александрии праздник Рождества на 25 декабря был введен только в 432 г.¹⁶⁸ Эта связь праздников сохраняется и поныне¹⁶⁹ (при этом, если сравнить тексты современных праздничных служб, в праздник Крещения Господня упоминаний об обновлении человеческого естества примерно вдвое больше, чем на Рождество Христово¹⁷⁰).

Для кappадокийских отцов Рождество и Крещение уже стали (в том числе и посредством личных усилий Григория Богослова) разными праздниками. Тем не менее, эти торжества

были тесно связаны друг с другом, так что не случайно, говоря о Крещении, оба Григория вспоминают о Рождестве¹⁷¹.

На вопрос о том, для чего Григорий связывает Рождество с Крещением, Максим отвечает следующим образом. Человек был сотворен по образу Божию, и должен был стяжать подобие Богу, дабы стать сыном Божиим и обожиться по благодати через Дух. Первый человек пренебрег этим, что повлекло за собой психофизиологические изменения: Бог заменил его свободное, бесстрастное, добровольное и чистое рождение страстным, рабским, ограничивающим рождением, заменив честь проживания с Богом бесчестием помещенное™ в материальное равенство с неразумными зверями. Желая вернуть человечество к его божественному наследию, Логос не только воплотился, т.е. подвергся безгрешному телесному рождению, но и добровольно подчинил Себя другому, ведущему к духовному усыновлению рождению: принял крещение, дабы отменить телесное рождение. Рождение при крещении есть отмена и освобождение от телесного рождения. Разрывая в себе узы телесного рождения, Бог Слово даровал нам через духовное рождение силу стать детьми Божиими, вместо детей плоти и крови, **если мы веруем во имя Его.** Спаситель через крещение родился в Духе, чем изначально пренебрег Адам, ради спасения человека и восстановления его по благодати, а точнее ради его истинного **пересоздания** (ἀναπλάσεως)¹⁷².

Итак, говоря об «обновлении естеств», Григорий Богослов подразумевал Рождество Христово, и Боговоплощение есть то таинство, которое обсуждается в *Трудности XLI* Максима.

2.2. Основные понятия *Трудности XLI*

В первой части нашего исследования был дан очерк основных терминов системы Максима Исповедника. Рассмотрим понятия, которые задействованы в *Трудности XLI*. Применительно к разделениям Максим использует дериваты глагола διαιρέω, «делить» (12 раз) и существительное διάίρεσις, «деление» (11). Соответственно, неоднократно используется прилагательное αδιαιρέτος «нераздельный» (8) (включая наречие от этой основы) и субстантивированное причастие τὰ διηρημένα, «разделённое» (5). Таким образом, слова от этой основы – наиболее часты (36). По одному разу используются μερίζω, «рассекать» и διακρίνω, «различать».

Помимо «деления» идея различия передается посредством διαφορά (9) / ἀδιάφορον (1), διάστημа (1) / τὰ διεστῶτα (1). Максим трижды говорит о видовых различиях в логическом смысле (1312C, D (2)). Применительно к делению на мужское и женское «различие» и «деление» употребляются как синонимы¹⁷³, то же наблюдается и относительно разделенности земли на ойкумену и рай¹⁷⁴. Видимо, это отражает амбивалентность его понимания этого рассечения: с одной стороны, оно «неправильно», с другой, пусть даже в предведении грехопадения, но создано Богом¹⁷⁵.

Разделённости противостоит ἕνωσις (9), «единство» / «соединение». Здесь наиболее часты ἕν, «единый» (17)¹⁷⁶, ἐνόω, «соединять» (11) и прочие (по одному разу: ἐνίζω, ἐνότης, ἐνικός, ἐνιαῖος). Всего 41 слово от этой основы. Помимо этого, идея «сведения воедино» описывается глаголами и словосочетаниями συνάγω (3), εἰς ἐν ἄγων (1), συνωθέω (1), существительными σύνοδος (1), σύνεσις (1), σύννευσις (1). Собирание ведет к «целому» и «цельности», описываемыми посредством ὅλος (6), ὄλότης (1)¹⁷⁷.

Важна идея связи и связывания. Отсюда συνδέω, «связывать» (1), συνέχω, «удерживать» (2)¹⁷⁸. Неоднократно говорится о «связи»: отсюда σχέσις, "связь" (3), σύνδεσμος,

«скрепа» (1) (единожды встречаются σχετικῆς, «скрепляющий», ἄσχετον, «безотносительный, отвлеченный»).¹⁷⁹

Идея, что высшее охватывает низшее, реализуется посредством оппозиции «охватывающий» / «охватываемый» (περιέχων, 3) и соответствующий глагол (περιέχω, 2), а также περιλαμβάνω¹⁸⁰(1).

Встречается противопоставление предела и беспредельного: δρός (2), πέρας (2), αόριστος (1) и ἀπειρος (1).

Идея «всеобщности», «вселенскости» передается через καθόλου (9)¹⁸¹ и καθολικός (3), хотя здесь также возможно значение «общий»¹⁸² и "целый"¹⁸³. Общему противостоит μερικόν, «частное» в логическом смысле (2). Напротив, μέρος, «часть» (11) нейтральна в оценочном плане¹⁸⁴.

Каждая сущность имеет свои особенные свойства: отсюда ἴδιος, «свой», «особенный» (1), ἴδικός (1), ἴδιότης (3). Важную роль у Максима играет идея полного взаимообмена свойствами, введенная в христологии, но распространяемая им и на тварный мир. Такой «хоровод» свойств, их «круговое перемещение» описывается глаголом περιχωρέω (1). Идея взаимности подчеркивается многократным употреблением ἀλλήλων (3), ἀλλήλοις (6), πρὸς ἀλληλα (4), всего 13. Они используются при описании как взаимной связи, так и разделённости частей по отношению друг к другу. Полнота взаимообмена подчеркивается через именование его «всецелым» посредством словосочетаний δι' ὅλου, ὅλος ὅλω, ὅλον ὅλοις, ὅλικῶς %¹⁸⁵.

Смысл словосочетания τὸν ὅλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον (1305А 14–15). Перевод этого словосочетания представляет сложности, в силу многозначности каждого из трех составляющих его элементов. Начнем с τόν δλων. У отцов и у самого Максима τὰ ὅλα значит «всё», «весь мир», будучи синонимом к τὰ πάντα и τὸ πᾶν¹⁸⁶.

Прилагательное συνεκτικός используется в устойчивом словосочетании συνεκτικὴ αἰτία, «содержательная причина». И философы, и богословы именовали «содержательной причиной» ту, что удерживает сущее в бытии, так что при устранении причины данная вещь уничтожается¹⁸⁷. В

космологии под συνεκτική αἴτια понималась причина, которая даёт существование и удерживает созданное от распада. Так, например, у пс.— Аристотеля (I – серед. II в. н.э.), для которого подобная причина есть Бог или же божественная сила:

о **содержательной причине всего...** о главнейшем в космосе... Все **составилось** от Бога и через Бога, и никакая природа сама по себе не самодостаточна, если ее лишить идущей от Бога поддержки... Древние смогли дать надлежащее понятие о божественной силе, но не о его сущности¹⁸⁸.

Ср. в том же контексте Григорий Богослов:

Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое... Бог есть творческая и **содержательная причина всего...** Ибо вселенная (τὸ πᾶν) как могла бы осуществиться и **составиться**, если бы не Бог все осуществлял и **содержал?** ...Для нас явственна сила творящая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и не постигается она мыслию¹⁸⁹.

Значение «охватывать и удерживать» позволило прикладывать искомое прилагательное к идеям (Прокл)¹⁹⁰, говорить о связующей и содержательной силе Блага (Порфирий) или силе Бога Творца (Василий Великий)¹⁹¹. У Прокла в контексте близком к таковому у *Трудности XLI* Максима сказано о сущностях, которые «связывают противоположности» и сами сводятся к одному началу, так что «самое последнее через средние связано с первым»¹⁹². Реже τὸ συνεκτικόν могло означать «то, к чему всё сходится»¹⁹³.

Тем не менее, в превосходной степени у прилагательного συνεκτικός преобладает значение «наиглавнейший», «основополагающий», тогда как значение «связывающий» и «удерживающий» практически не встречается¹⁹⁴. Впрочем, значение «основополагающий» подразумевает и значение «всеобщий». Не случайно, Секст Эмпирик неоднократно противопоставляет частное и второстепенное общему и существенному¹⁹⁵.

У Максима молено найти и συνεκτικός, и συνεκτικώτατος. Он использует συνεκτικός в значении «объемлющий» и «связующий» в контексте, совпадающем с таковым у

философов¹⁹⁶. А вот συνεκτικότατος не поддается однозначному истолкованию.

В одном из контекстов, применительно к Слову Божию, оно означает «наи важнейший», хотя допустим перевод «всеобщий» в значении «вмещающий все», «охватывающий все»¹⁹⁷. Та же двойственность сохраняется и применительно к рассматриваемой фразе.

Рассмотрим существительное ἐργαστήριον, которое может означать просто любую мастерскую, где трудится ремесленник (мастерскую кожевника, кузнеца, шерстяных дел мастера)¹⁹⁸. Подобная «кузница» может пониматься и в переносном смысле: говорили о «кузнице добродетели», о том, что «Александрия – кузница образования»¹⁹⁹, что «голова – кузница ощущений»²⁰⁰. Василий Великий именует мир «кузницей божественного созидания»²⁰¹. Важным и устойчивым являлось словосочетание ἐργαστήριον τῆς φύσεως, «мастерская естества», как эвфемизм для «матки», «чрева» (δελφύς, μήτρα, ὑστέρα)²⁰².

Максим Исповедник использует ἐργαστήριον и в физиологическом, и в переносном значении²⁰³, но всегда «мастерская» есть место, где нечто возникает и зарождается.

Теперь можно высказать предположения о возможных вариантах перевода фразы τῶν ὅλων συνεκτικότατον ἐργαστήριον. В контексте осуществляемых человеком связываний всех разделившихся крайностей в единство и цельность заманчивым представляется перевод «всеохватная кузница цельностей». Тем не менее, на наш взгляд, это делает текст более философичным, чем он на деле является. Исходя из вышеизложенного, τῶν ὅλων здесь есть «всех» или «всеобщих». Применительно к συνεκτικότато Максим, скорее всего, пренебрегает тем обстоятельством, что в предшествующей традиции συνεκτικός прилагалось не к человеку, но к высшим силам и Богу, а значение συνεκτικόтато ограничивалось «наиглавнейшим». Из спектра значений он выделяет «связывание». При этом для него это не соответствующее традиции «связывание краев высшей причиной через охватывание их», но опосредование крайностей человеком, как «серединой». Таким образом, рассматриваемая

фраза означает «мастерская, в которой в наибольшей мере осуществляется связывание всего мира».

2.3. Источники и контексты *Трудности XLI*

2.3.1. Григорий Богослов. Слова 38 к 39

Первый и очевидный контекст обнаруживается из титула главы. Как уже говорилось (раздел 2.1), она представляет собой комментарий на фразу Григория Богослова «Новоустраиваются естества, и Бог делается человеком». Для рассуждения Максима важны даа Слова Григория Богослова: Слово 38 (на Рождество) и Слово 39 (на Крещение), датируемые 25 декабря 380 г. и 6 января 381 г. Фраза «новоустраиваются естества, и Бог делается человеком» принадлежит Слову 39, однако, раздел 13, в котором она находится²⁰⁴, повествует о Рождестве Бога Слова во плоти. В этом же Слове 39 имеются отсылки к предыдущему Слову 3²⁰⁵. Можно показать, что отправными текстами для *Трудности XLI* Максима являются Слово 39, раздел 13 и Слово 38, разделы 3–4, 9–12. В самом деле, в указанных текстах Григория имеется ряд параллелей к *Трудности XLI*. Например, в Слове 38:

- 1) упоминание о бытии и благобытии²⁰⁶;
- 2) фраза о светлой Благости измышляющей светлый умный мир, а затем мир чувственный²⁰⁷;
- 3) человек представлен соединителем чувственного и умопостигаемого. Он есть единое из двух (из невидимой и видимой природы); он – некий второй мир – великий в малом; он – поклонник обоих миров, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умопостигаемого; он есть среднее (μέσον) между величием и низостию; он обожествляется через тяготение к Богу (τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει)²⁰⁸;
- 4) Григорий замечает, что земная плоть дана человеку после грехопадения: когда завистью дьявола человек согрешил и был изгнан из рая и от Бога, он облекся в кожаные ризы (δερματίους χιτῶνας), т.е. в земную плоть...²⁰⁹ (ср. концепцию привнесённости разделения на мужское и женское у Максима)..

В следующем Слове (39, 13) Григорий повторяет сказанное в предыдущей проповеди, говоря: «поскольку надлежало, чтобы поклонение Богу не ограничивалось одними вышними, но были

и долу некоторые поклонники... для сего создается человек...» Когда завистью дьявола он согрешил, Бог не презрел его. «Что же совершается? Какое великое о нас таинство? – Новоустраиваются естества, и Бог делается человеком... Для сего смешивается несмешиваемое; не только Бог со становлением (*γενέσει*), ум с плотью... но и рождение с девством (*παρθενίᾳ γέννησις*)... бессмертное с тленным»²¹⁰.

Таким образом, у Григория Богослова намечены основные темы *Трудности XLI* творение мира Благостью Божией; создание человека, связывающего в себе два мира; грехопадение, повлекшее за собой изгнание из рая и облачение в «кожаные одея́ды», т.е. земную плоть; Богооплощение, обновляющее природы, соединяющее несоединимое.

Однако, хотя формально перед нами комментарий к Григорию Богослову, для *Трудности XLI* существуют и другие не менее значимые источники.

2.3.2. Немесий Эмесский. *О природе человека*

|

В том, что касается воссоединений, Л.Тунберг²¹¹ указал на важный для Максима источник – первую главу трактата *О природе человека* Немесия Эмесского. В рассуждении Немесия наблюдается взаимопроникновение антропологии и космологии, характерно для Максима. В *О природе человека* представление о человеке как микрокосме связано с божественной задачей объединить противоположности мира. Не только устройство человека, воспроизводящее структуру вселенной, позволяет считать его микрокосмом. Бог поместил человека в центре мира, дабы тот выполнил задачу опосредования крайностей. Его призванием становится собрать в себе вещи мира, соотнося противоположности: смертное с бессмертным, разумное с неразумным и пр.²¹²

Согласно Немесию, Творец приспособил друг к другу различные природы так, чтобы все творение было единым и сродственным. Он соединил бытие разделенных индивидов, усвоил и сочетал друг с другом все²¹³; соединил все существа в

целом некоей врожденной и естественной связью, гармонически сочетал их. И в этом важная роль отведена Богом человеку, который «вступает в общение» и «соприкасается» с существами на всех иерархических уровнях, имея нечто общее с неодушевленными вещами, с растениями, животными и ангелами. Как имеющий душу и тело, человек поставлен на рубеже между умопостигаемым и чувственным; прийдя в бытие, он стал тем средним термином, через который Бог свел воедино умопостигаемое и видимое.

Собственно, вся вселенная возникла ради человека. Немесий пишет, что человек был сотворен последним не только потому, что все возникшее должно было служить ему, будучи предназначенным ему в пользование, но и потому, что надлежало возникнуть связи умопостигаемого и видимого бытия, дабы вселенная была единой, взаимоувязанной и не чуждающейся самой себя²¹⁴.

Среди положений, которые позволяют говорить о влиянии Немесия на Максима, находятся и следующие. Как существо, стоящее на границе духовного и телесного, человек имеет два рода добродетелей. Одни принадлежат и душе, и телу, а некоторые – только душе, таковы благочестие и познание существующего. Изначально человек не был создан ни совершенно смертным, ни бессмертным. Бог с умыслом поставил его на рубеже между тленной и нетленной природами, дабы, если человек предастся телесным страстям, он подпал бы телесным изменениям, а если предпочтет блага души, удостоился бы бессмертия²¹⁵. Возможно, говорит Немесий, человек был сотворен смертным, но, постепенно совершенствуясь, мог достигнуть бессмертия, т.е. был создан бессмертным в возможности... Лишившись совершенства, человек потерял также и бессмертие, которое впоследствии, однако, восстанавливается благодатью Создателя. Как бы то ни было, только у человека тело, будучи смертным, делается бессмертным.

В заключение Немесий еще раз повторяет, что человек соединяет в себе самом смертное с бессмертным, разумное с неразумным. Человек несет в самой своей природе образ всего

творения и потому называется «малым миром». Человек удостоен столь великого промысления Божия, что ради него существует всё – и настоящее, и будущее, ради него и Бог сделался человеком, так что человек переходит в нетление и избегает смертности. Созданный по образу и подобию Божиему человек царствует на небесах, живет со Христом, как дитя Божие, обладая всяким началом и властию.

2.3.3. пс.-Дионисий Ареопагит. О божественных именах XI, 1–5

Можно указать и на другой прямой источник учения Максима о соединениях – фрагмент из трактата Дионисия Ареопагита (*О божественных именах XI, 1–5*). Напомним, что помимо сочинений Григория Богослова предметом комментария в *Трудностях* является и *Ареопагитский корпус*. Присутствующая у пс.– Дионисия идея связывания всего, что различается и противоречит друг другу, Иисусом, который в этом случае предстаёт как Умиротворение, а также стягивание «краев через середину с краями»²¹⁶, – это как раз то, о чём пишет Максим в *Трудности XLI*.

В *Божественных именах XI, 1–5* рассматривается эпитет *Умиротворение* (ἢ είρηνη), прилагаемый к Богу²¹⁷. Как представляется, одним из источников Дионисия в этом месте является Игнатий Антиохийский, первый из христианских авторов, заговоривший о «единстве»²¹⁸. Дионисий говорит, что объектом связующего действия Умиротворения является «разъединенное множество», которое, прекратив междуусобную войну, соединяется в однородное сожительство. Словно некими скрепами соединяя разделенных, Умиротворение всему дает предел и границы²¹⁹, соединяет все друг с другом в неслиянном единстве²²⁰, при котором все, нераздельно и нерасторжимо объединенное, остается, однако же, неповрежденным²²¹ в свойственном каждому виде, неискаженным смесью с противоположным²²². Умиротворение соединяет все, но в то же время сохраняет все в неслитности, несмешанности и сорастворенности. То же самое происходит в сфере

умопостигаемого: умы объединяются со своими мыслями и тем, что ими мыслится, а затем восходят к неведомому соединению с тем, что находится выше ума; души, объединив и сведя к единой умной чистоте свои разнообразные логосы, шествуют подобающим им путем и чином через невещественное и лишенное частей мышление к сверхмыслимому Единству. Так совершается неразрывное сплетение всего воедино, согласие, единомыслие и сращенность всего. Единоворяющая сила Умиротворения соединяет все, связывая края²²³ через середину с краями в сопряжении любви (φιλίαν), включая и наиболее далеко отстоящие пределы всего²²⁴. Умиротворение изливается по Христову человеколюбию, которым мы учимся больше не воевать, но сотрудничать в соответствии с промыслом Иисуса, производящего «все во всем» и соделывающего от века предопределенное неизреченное умиротворение, примиряющее нас с Ним в духе, а через Него и в Нем – с Отцом.

То, что указанное место Божественных имен является одним из источников Максима в *О трудностях XLI*, подтверждается тем, что в конце своего рассуждения Максим сначала прямо упоминает Дионисия и цитирует гл. XIII («Об именах Совершенный и Единый»), а затем дает свободный парофраз рассмотренного нами места из гл. XI, сохраняя его ключевые слова:

Иисус Христос... удерживает цельность сущего... охватывает составляющие их части, как Создатель и Промыслитель всего по природе, через Себя приводя к Единству разошедшееся, прекращая [идущую] в сущих битву и соединяя в примирении, любви и нераздельном единомыслии всё, что на небесах и на земле, как говорит Божественный Апостол (Кол 1:16, ср. Еф 1:10).

2.3.4. Апостол Павел. Послание к Ефесянам I

Важный контекст для *Трудности XLI* – первая глава *Послания к Ефесянам* апостола Павла, значимая не только для *Трудности XLI*, но для богословия Максима в целом. *Послание*

влияет не только напрямую, но и опосредованно, будучи источником упоминавшихся выше разделов БИ XI, 1–5.

Как у Дионисия, Христос представлен у ап. Павла как *Умиротворение* (термин *είρήνη* использован 5 раз). Он соделывает единое, устраниет вражду, Он должен примирить (*ἀποκαταλάξῃ*) человечество с Отцом²²⁵. Как у Максима, Христос соделывает *нового человека*, усваивает человека Богу. Апостол говорит о предопределении и избрании во Христе прежде основания мира, о полноте сроков, даровании мудрости и откровения в познании Бога. Упоминаются такие ключевые для богословия Максима понятия, как совет (*βουλὴ*) и воление (*θέλημα*) Бога Отца, таинство Его воли. Кроме того, апостол говорит о предвечном намерении (*πρόθεσις*) Отца, исполненном во Христе (3:11), противопоставляет ветхого и нового человека (4:22–24)²²⁶. Подобно Словам 38 и 39 Григория Богослова, идеология этого текста лежит в основе всего рассуждения Максима. На ап. Павла Максим, весьма вероятно, намекает в начале главы, когда упоминает «спутников и служителей Слова». А в конце первого «усмотрения» *Трудности XLI* прямо цитируется Еф 1:10.

Укажем еще две работы, которые Максим знал и которые могли влиять на его рассуждения, но которые не могут быть отнесены к числу прямых источников *Трудности XLI*.

2.3.5. Ориген. *О началах*

Яркой попыткой переделать античную космологию для нужд христианской философии была система Оригена. Многоуровневая система космоса у Оригена отдаленно напоминает то, что мы видим в рассматриваемом отрывке Максима. Оригену, подобно платоникам, представлялось естественным, что в ходе мирового процесса, по мере восхождения всех сущих к Богу, грубые материальные наслоения будут постепенно элиминироваться, так что в конце концов все сущее достигнет чистейшего и наилегчайшего, т.е. духовного, состояния²²⁷. Однако непосредственно о воссоединениях мировых разрывов речь у Оригена не идет и здесь можно говорить только о параллелях.

2.3.6. Иоанн Скифопольский. Схолии к Ареопагитикам

Значимым контекстом *Трудности XLI* является учение о генадах простых существ, присутствующее у пс.-Дионисия, но в более артикулированном виде представленное в схолиях Иоанна Скифопольского к Ареопагитскому корпусу²²⁸. В эпоху Максима учение о генаде простых душ (в той форме, как оно было развито последователями Оригена и Евагрием) было осуждено. Максим сам опровергает это учение в *Трудности VII*²²⁹. Однако, в схолиях Иоанна Скифопольского, составленных до V-го Вселенского собора, осудившего Оригена и Евагрия, нет характерных оригеновских представлений об отпадении умов от первоначальной генады, нет теории предсуществования душ, учения об облачении душ в тела в наказание за грехи. Напротив, для Иоанна генада – это простое единство умов, к которому святые еще только должны стремиться.

Иоанн не раз пишет о генадах умов, понимая под ними обоженных святых. Боговидные умы, т.е. богословы – пророки и апостолы – достигают соединения с ангелами. Когда они, прекратив всякую земную деятельность, обоживаются, то, подобно ангелам, достигают соединения с Богом. При этом у них, как у вечных и бестелесных умов, даже достижение безмолвия и покоя означает не угасание, но бодрствование и активность, содействующие их генадическому совершенству²³⁰. Говоря о том, что умы святых становятся единовидными и сливаются в генаду, Иоанн имеет в виду, что у них «одно сердце и одна душа» (*Деян 4:32*). В одной из схолий сказано:

«После этого **восхождения** [посвященные] продвигаются к простоте, благодаря воскресению **сделавшись равными ангелам** (ἴσαγγελοι) и, по апостолу, имеют уже не «душевное» **тело**, т.е. составленное и движимое посредством души, но **"духовное"** (*1Кор 15:44*), потому что посредством всесвятого Духа, обильно изливающегося на них, они освобождаются от многосложной пестроты помыслов и чувств, и тем самым, будучи ведомы, соединяются в генаду простоты»²³¹.

Это близко к тому, о чем пишет Максим в *Трудности XLI*

«Сделав свою жизнь всячески **тождественной ангелам** по добродетели, насколько это доступно людям... человек **сделался бы легким в духе** и никакой **телесной** тяжестью не притягивался бы к земле и не удерживался бы от **восхождения** на небеса в силу совершенной слепоты своего ума к здешним вещам, преданно устремленного к Богу и мудро совершающего... восхождение (έπιβασιν)²³².

В обоих текстах говорится о восхождении святых, о равенстве ангелам, о духовном теле. Говоря о том, что после воскресения святые станут равны ангелам и тело у них станет из душевного духовным, Иоанн Скифопольский существенно отклоняется от Дионисия, для которого ангелы лишены тел и представляют собой чистые умы. Однако, его представление о легком теле разделяет Максим Исповедник.

Важно подчеркнуть, что схолии Иоанна – не просто некий текст, взятый нами на основании внешних параллелей. Это сочинение, которое Максим внимательно читал и продумывал. Напомню, что трактат *О трудностях* – это комментарий на Григория Богослова и Ареопагитики. Исследование рукописной традиции показывает, что Ареопагитский корпус практически никогда не существовал без схолий, так что всякий читатель Ареопагитик с неизбежностью обращался к ним в надежде найти разъяснение этого сложного текста. Более того, иногда Максим реагирует скорее на формулировку схолий, чем на собственно текст пс.– Дионисия.

Подведем промежуточный итог применительно к тому, что касается источников *Трудности XLI*. Указанные выше отрывки из ап. Павла, Немесия Эмесского и пс.-Дионисия составляют группу текстуальных фрагментов, не только демонстрирующих многочисленные лексические параллели к *Трудности XLI*, но близких к ней по духу и логике рассуждения. Напротив, упомянутые учения Оригена и Иоанна Скифопольского, безусловно известные Максиму, предоставляют лишь фон, влиявший опосредованно, и степень этого воздействия не поддается оценке (исключение составляет приведенная выше цитата из Иоанна, демонстрирующая текстуальную близость).

Ну и, безусловно, отправной точкой для *Трудности XLI* являются Слова 38 и 39 Григория Богослова.

Теперь мы рассмотрим еще два источника Максима. Первый из них влияет концептуально, а второй – точечно и на уровне лексики. Как будет показано далее, обнаружение этих источников *Трудности XLI* делает понятной её основную интенцию.

2.3.7. Григорий Нисский. *Об устройении человека XVI-XVII*

Трудность XLI начинается следующими словами:

Святые, – воспринявшие множество божественных тайн, переданных им по преемству (κατὰ διαδοχὴν) через их предшественников от тех, кому довелось быть спутниками и служителями Слова (ἐκ τῶν ὅπαδῶν καὶ ὑπηρετῶν γενομένων τοῦ Λόγου), а потому от непосредственно посвященных (μυηθέντων) в знание сущих²³³, – говорят, что ипостась всего возникшего разделяется пятью делениями. Из них первым, по их словам, является то, которое отделяет от нетварной природы всю тварную природу, принимающую бытие посредством возникновения (γενέσεως)²³⁴.

Этот вводный период указывает на еще один важный источник Максима²³⁵. И поскольку здесь находится отправная точка для всего последующего рассуждения Максима о делениях и соединениях, значимость этого источника сравнима с заявленной в заглавии темой новоустройства природ. Более того, осведомленность об этом источнике позволяет приоткрыть начальную интенцию Максима, основной предмет его заботы, который в противном случае остается неизвестным. Речь идет о главах XVI и XVII трактата Григория Нисского *Об устройении человека*, где Григорий, как и Максим, начинает с различения свойств нетварной и тварной природ²³⁶ и далее излагает свое учение о разделении полов, как явлении не соответствующем исходному замыслу Бога о человеке. Он пишет, что не будь грехопадения, люди размножались бы как ангелы, не нуждаясь для этого в браке. Однако, в предведении грехопадения Бог

изобрел для человека деление полов, чтобы после изгнания из Рая, когда жизнь по подобию ангелов станет для людей невозможной, те могли размножаться. Один из параграфов трактата Григория Нисского особенно насыщен параллелями с тем, о чем говорится в *Трудности XLI*

Поскольку одно всегда самотождественно, а другое – **возникло** через сотворение и началось с изменения бытия, имея сродственную этому перемену, то *Ведающий всё прежде его возникновения* (Дан 13:42)... предразумевая предведательной силой то, к чему склонится... движение человеческого произволения... изобретает (ἐπιτεχνᾶται) для образа [Божиего] различие мужского и женского, которое уже не относится к божественному первообразу, но... присвоено бессловесной природе. Причину же такого изобретения могут знать только очевидцы (αὐτόπται) *Истины и служители* (ὑπηρέται) *Слова*²³⁷.

Здесь, помимо собственно учения о создании Богом разделения полов в предведении грехопадения, обращает на себя внимание повторное противопоставление Григорием тварной и нетварной природ, а также цитата, в которой упомянуты «служители Слова». Последнее не случайно: Григорий замечает, что изложенное им учение превышает человеческое разумение, и истину здесь могут знать только «служители Слова», под которыми, очевидно, подразумевается ап. Павел, поскольку ниже Григорий повторяет: «но тут **опять** истинный смысл если и может быть найден, то лишь теми, кто подобно Павлу, был **посвящен** (μυηθεῖσιν) в **неизреченные секреты** (τὰ ἀπόρρητα) Рая»²³⁸.

Вводный период *Трудности XLI* и раздел *Об устройении человека XVI-XVII* содержат параллели, концентрация которых не позволяет говорить о простом совпадении. Григорий пишет о различии (δια φορά) тварной и нетварной природ, Максим – об их разделении (διαίρεσιν), Григорий – о секретах (τὰ ἀπόρρητα) Рая, Максим – о божественных тайнах (τῶν θείων μυστηρίων); оба упоминают «служителей Слова» (ὑπηρετῶν τοῦ Λόγου) и «посвященных» (μυηθέντων). Употребление Григорием слова ἀπόρρητα, откликается эхом во втором абзаце Максима,

говорящего, что святые оставили первое деление «неизреченным» (ἄρρητον, 1305A 8). Все эти переклички – не считая собственно темы разделения полов вследствие грехопадения (основополагающей в рассматриваемых главах Григория и Максима) – неоспоримо свидетельствует о том, что упомянутые разделы трактата *Об устройении человека* легли в основу *Трудности XLI*.

Таким образом, уже из открывающих *Трудность XLI* строк можно вычитать её σκοπός, замысел: тема Богооплощения, новоустраивающего человеческое естество, будет обсуждаться Максимом в связи с противоестественным разделением человека на два пола, являющимся признаком обветшалости человеческой природы.

У Григория деление на мужское и женское является прямым следствием основного различия между Творцом и тварью – между неизменной и изменчивой природами. Несмотря на то, что деление полов замыкает перечень Максима, являясь пятым по счету, оно является движущей целью всего изложения и таким образом по значимости для *Трудности XLI* сравнимо с делением между нетварным и тварным. Этому наложению способствует и взаимопроникновение космологии и антропологии, характерное для мысли Максима, а также влияние обсуждаемого текста Григорий Нисского.

В целом же вводный абзац можно понять так, что Максим собирается излагать учения таких святых, как Григорий Богослов и Григорий Нисский, которые восприняли божественные тайны от своих предшественников – ап. Павла и Дионисия Ареопагита.

2.3.8. пс.-Дионисий Ареопагит и Иоанн Скифопольский

Рассмотрим фрагмент, который следует непосредственно за вводным периодом *Трудности XLI*

[Святые] утверждают, что Бог благостью создал светлое устройство (διακόσμησιν) всего сущего²³⁹, но поскольку из него (αὐτῆς) [устройения] не сделалось непосредственно очевидным, ни кто Он, ни каков Он²⁴⁰, то это неведение (ἄγνοιαν),

отличающее применительно к сказанному творение от Бога, они называли делением. Посему это [деление], естественно отделяющее сих [тварь и Бога] друг от друга, никогда не допускающее [их] соединения в одну сущность, как неспособное принять единый и тот же самый логос, они оставили неизреченным»²⁴¹.

Максим пишет, что согласно его предшественникам Бог своей благостью создал упорядоченность мира. Однако, из порядка космоса можно сделать вывод только о существовании некоей превышающей космос Причины или Творца. Узнать что-либо о природе Творца тварь не может. Поэтому, Максим называет естественным деление, отделяющее тварь от Творца. Что касается слов о том, что деление не допускает соединения Творца и твари в одну сущность, то под «делением» подразумевается совокупность Твари и творца, о которой в рамках ортодоксального богословия рассуждать затруднительно. У этой гипотетической тотальности, говорит здесь Максим, нет единого логоса, т.е. смысла²⁴².

Непроясненной, однако, остается фраза о святых, которые называют делением неведение (ἄγνοιαν) тварью сущности Божией. Поскольку упомянутая идея необычна, её источник относительно просто идентифицируется. «Неведение» дважды прямо именуется «разделением» в Ареопагитском корпусе. В обоих случаях Иоанн Скифопольский комментирует это в своих схолиях:

пс.-Дионисий: «Неведение есть нечто разделяющее (διαιρετική) заблуждающихся»²⁴³;

Иоанн Скифопольский: «Ибо неведение отделяет (διαιρεῖ) от Бога»²⁴⁴.

пс.-Дионисий: «ведение единит (ἐνωπική) познающих и познаваемое, а неведение для неведающего есть причина вечного изменения и разделения (διαιρέσεως) в самом себе»²⁴⁵;

Иоанн Скифопольский: «неведение разделяет, расщепляет и колеблет то одними, то другими сомнениями не познавших то, что следует знать»²⁴⁶.

Как видно, пс.-Дионисий учит о разделяющем неведении применительно к отсутствию единства во мнениях между

людьми или применительно к душевной раздвоенности. Его схолиаст Иоанн Скифопольский однажды следует ему в таком понимании, но в другом месте пишет фразу, которая идеально подходит Максиму: «неведение отделяет от Бога». Как уже говорилось (раздел 1.8), Максим усвоил это представление и использует его в других своих работах.

Для понимания фрагмента 1304D-1305A *Трудности XLI* важно то, каким образом пс.-Дионисий понимает «неведение» в отрывках, послуживших источником для Максима. Хотя, как показано выше, в *Ареопагитиках* имеется два подходящих Максиму отрывка (БИ IV, 6 и VII, 4), только во втором случае контекст рассуждения пс.-Дионисия аналогичен таковому в *Трудности XLI*. Как и Максим, Дионисий доказывает, что Бог непознаем по своей природе. Однако, Его можно постигнуть как Причину мира, отправляясь от изучения творений. Здесь и пс.-Дионисий, и Максим следуют ап. Павлу: «невидимое Его созерцается от создания мира через размышление (*νοούμενα*) над творениями» (Рим 1:20). Схожим образом начинается рассуждение пс.-Дионисия:

Мы познаем Бога не из Его природы... но из порядка (*διατάξεως*) всех существ, из Него изошедшего (*ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης*)²⁴⁷ и обладающего **некими образами** и подобиями Его божественных прообразов, восходя к тому, что запредельно всему... через отрижение всего и превосхождение всего в Причине всего. Поэтому Бог познается во всем и вне всего²⁴⁸.

Далее Дионисий именует катафатическое и апофатическое богословие ведением и неведением:

«Бог познается и через ведение, и через неведение. Ему принадлежит мысль, слово, научное знание... и [в то же время] Он не мыслится, не оказывается, не именуется... Он есть «всё во всем»(1Кор 15:28)²⁴⁹ и ничто ни в чём, и от всего всеми Он познается, и никем ни из чего...»

Наконец, Дионисий постулирует высший вид познания:

И существует также **божественнейшее ведение** Бога, познаваемое **через неведение согласно превосходящему ум единению**, когда ум, отступив от всего сущего, **оставив** затем

и самого себя... освещается необнаружимой глубиной Премудрости...»

Таким образом, высшим ведением оказывается особый тип неведения. Это уже не неведение как недостаток знания, не неведение отрицательного богословия, но неведение, превышающее само мышление. Ум исступает из себя, перестает быть собой, премысленно соединяясь с сиянием божественной Премудрости²⁵⁰. Дионисий разъясняет, что значит «превосходящее ум единение»:

«Логос представляет собой простую и поистине сущую **истину**, окрест которой, как чистое и **незаблудное** знание всяческих, существует **божественная вера**, постоянное утверждение (ἴδρυσις) верующих, в непреложном тождестве утверждающее их в истине, а истину в них. Так что верующие имеют **простое ведение истины**.

Ведь если **ведение объединяет** познающих и познаваемых, а **незнание** есть для неведающего причина вечного изменения и разделения в себе, то того, кто уверовал в Истину по священному Слову, ничто не отгонит от очага истинной веры, у которого он способен сохранить **постоянство недвижимой и непреложной тождественности**²⁵¹.

«Божественная вера» Прокла

На первый взгляд странно, что столь сильно погруженный в неоплатонизм христианский мыслитель, как пс.-Дионисий, отождествляет веру и знание. В до-Ямвлиховой философской традиции, вера, как и мнение, относятся к сфере низшей, чувственной реальности²⁵². Однако, вера, о которой пишет здесь пс.-Дионисий, это в меньшей степени вера ап. Павла²⁵³, и в большой степени – вера Прокла. И скорее всего не случайно Дионисий пишет не просто о вере, но о «божественной вере».

В неоплатонизме существовала, воспринятая из Халдейских оракулов триада «вера, истина, любовь»²⁵⁴. Согласно Проклу посредством этих трех начал всё спасается и сочетается с первыми причинами. Любовь предоставляет для этого любовное безумие, истина – божественную философию, а вера дает теургическую силу, «которая лучше всякого

человеческого благоразумия и науки » и включает в себя... все совершаемое в божественной одержимости²⁵⁵.

Прокл разъясняет функции каждого члена триады. Любовь(ὸ ἔρως) соединяет с божественной красотой и усваивает ей²⁵⁶. Истина возводит сущее к божественной мудрости и утверждает в ней²⁵⁷. Характерно, что «те, кто стремится соприкоснуться с благом, испытывают нужду в первую очередь отнюдь не в знании, и не в действовании, а в утвержденности и успокоенности²⁵⁸. Наконец, божественная вера неизреченно соединяет богов, демонов и блаженные души – с Благом. При этом благо вовсе не следует изыскивать посредством познания: необходимо, отдавшись божественному свету и словно зажмурившись, утвердиться в непознаваемой и сокровенной генаде сущих. Именно такой род веры почтеннее (πρεσβύτερον), нежели познавательное действие, причем не только у нас, но и у богов²⁵⁹.

При этом Прокл специально отделяет веру, которая предшествует знанию, от той, что следует за ним – от божественной веры. Он призывает не считать подобную веру тождественной заблуждению, относящемуся к чувственному, т.е. не отождествлять с мнением: последнее стоит ниже науки (ἐπιστήμης) и, конечно, ниже истины сущего. А **божественная вера** превосходит любое знание и, словно высшее единство, сочетает последующее с предшествующим²⁶⁰. **Божественная вера** пребывает единовидной и успокоенной, поскольку полностью утверждена и укоренена благости²⁶¹. Здесь Прокл дает определение веры: **теологи называют верой соприкосновение и единство с благом**²⁶².

Прокл настойчиво и неоднократно утверждает превосходство «божественной веры» над благоразумием и наукой, исследованием с помощью знания. Она есть высшее единство, она единовидна и успокоенна, она утверждена и укоренена в благости. Соединяя с Благом, она дает божественную одержимость.

Если мы вчитаемся в рассматриваемый отрывок *Божественных имен*, в котором упоминаются богопознание, божественная вера, утвержденность в истине, то станут

понятны его неоплатонические корни. Не случайно, Дионисий, как и Прокл, противопоставляет подобную веру, дающую единство с Истиной, заблуждению (πλάνη), а также говорит об одержимости:

«Объединившийся с Истиной хорошо знает, что обладает ею, даже если многие увещевают его как [из ума] исступившего (έξεστηκότα). Как и подобает, от них остается скрытым, что он благодаря сущей вере исступил из заблуждения в истину, а он сам поистине знает, что – вопреки тому, что они говорят, – он не одержим (μαινόμενος)²⁶³, но освобожден от непостоянного и изменчивого блуждания во всевозможном разнообразии заблуждения посредством истины, простой и всегда пребывающей собой и одной и той же».

Как и у Прокла, объединившийся с истиной ум отступает от заблуждения, тождественного неведению. При этом он поднимается над самим собой, так что кажется одержимым.

Такова традиция, к которой прикоснулся Максим Исповедник, упомянув о неведении, отделяющем тварь от Бога. Установление источника представлений Максима о неведении-делении, значимо для интерпретации «первого деления» *Трудности XLI* (см. ниже 3.6). Дионисий пишет от трех видах неведения: (1) о неведении, как отсутствии знания, (2) о неведении апофатического богословия, (3) о неведении, как высшем познании, достигаемом в соединении, которое превышает ум. Из этих трех Максим в начале *Трудности XLI* принимает лишь первый тип – неведение как лишенность знания, но завершает свое рассуждение говоря о «разуме веры», который соответствует третьему типу неведения – «ученому незнанию».

ЧАСТЬ III. ДИЭРЕЗА КАК МЕТОД ДИАЛЕКТИКИ И МЕТАФИЗИКИ

3.1. Деление и соединение как диалектические методы

В *Трудности* XLI говорится о делениях и соединениях тварного. Какой традиции следовал Максим Исповедник в своих построениях? Прежде чем ответить на этот вопрос, рассмотрим какую функцию выполняли деления (и в меньшей степени соединения) у предшественников Максима.

3.1.1. Четыре метода диалектики

Комментаторы Аристотеля и Платона учили, что диалектику²⁶⁴ составляют четыре метода: деление, определение, доказательство, анализ. Об этой четверке неоднократно говорят философы – Прокл²⁶⁵, Аммоний (сын Гермия), Элий, Давид²⁶⁶, а у христиан – Иоанн Дамаскин²⁶⁷ и Иоанн Скотт²⁶⁸. Ср. Аммоний:

Диэретический метод рассекает роды на виды, а **аналитический** собирает виды в роды. Опять же, **определяющий** соделявает из частей нечто целое, а **аналитический** переходит от целых к частям, из которых возникает целое. Опять же **доказательный** из причин доказывает причиненное, а **аналитический** переходит от причиненного к причинам. Таким образом, у всех имеется противоположное. При этом, всеми этими методами многократно пользуется божественный Платон, и воспевает их по разному, как в *Федре* – диэретический и определятельный, в *Филебе* – аналитический и в другом месте – доказывающий... Анализический противоположен трем другим методам диалектики²⁶⁹.

По словам Прокла, затруднения, связанные с исследованием идей-видов, с проблемой взаимоотношения единого и многое легко разрешаются теми, кто овладел искусством диалектики²⁷⁰. Диалектика при этом определяется им как способность обсуждать вещи, которые всегда остаются тождественными себе²⁷¹. Она составляется из четырех диалектических методов (αὶ διαλεκτικὰ μέθοδοι), посредством

которых мы познаем сущее²⁷². Если распределять методы по их значимости, то «наименее важным» является «доказательный», его превосходит «определительный», а наиглавнейшим является «диэретический». Как сказано, «диэреза» предоставляет «определению» его начала, но не наоборот²⁷³. «Аналитический» противоположен всем трем вышеназванным: он противоположен «доказательству», как отправляющийся от следствий к причинам, и «определению» – как переходящий от составных к более простым, «делению» – как возвращающийся от более частных к более общим²⁷⁴. Что касается делений, то они отличают многое от единого, разграничивают сущности, единовидно предсуществующие в Целом, на их собственные различия, не добавляя различия извне, но усматривая их как существующие внутри целого, в самих родах, как отделяющие виды друг от друга²⁷⁵.

Аподейтика Максима: метод диалектики или риторики? Применительно к рассуждению о соединениях в *Трудности XLI* представляет интерес лексика Максима, а именно многократное употребление слов «являть», «показывать», «доказывать» (δείκνυμι и ἀποδείκνυμι).

При каждом соединении достижение большей общности описывается им в терминах демонстрации или явления некоего общего логоса для прежде разделенных частей²⁷⁶. Слово демонстрировать, с одной стороны, подчеркивает, что общий логос не возникает из небытия (он существует всегда), но становится видимым в данном сущем, поскольку сущее становится практически тождественным этому логосу по тропосу своего существования. С другой стороны, глаголы δείκνυμι и ἀποδείκνυμι широко употребляются в логике, означая «демонстрацию посредством доказательств»²⁷⁷. Таким образом, лексика Максимова рассуждения выдает наличие у него логического измерения. Не случайно в завершающей части *Трудности XLI* прямо говорится о родах, видах, индивидах, отличительных и привходящих признаках. Правда, у Максима логос – это не столько логическая, сколько онтологическая реальность, – то, сообразно чему нечто существует²⁷⁸ или сохраняет свое единство²⁷⁹. Однако это не отменяет логико-

диалектической составляющей его рассуждения. Возникает вопрос, не является ли для Максима аподейтика диалектическим методом, противоположным делению; методом, когда посредством явного демонстрируется скрытое, осуществляется переход от причиненного к причинам? Тем более, что само «деление» Максим рассматривает как метод познания (это несовершенный, дискурсивный способ, который в будущем, когда душа соединится с Богом Логосом, уступит место «простому» созерцанию логосов и причин сущих²⁸⁰). Вопрос не праздный, ибо, как мы видели, вопрос о методах диалектики и их функциях постоянно обсуждался у философов.

Впрочем, если принять, что «делению» (о котором говорится в начале *Трудности XLI*) Максим противопоставляет «доказательство» (когда речь заходит о «демонстрации» общих логосов для соединяющихся частей), это будет противоречить устойчивой философской традиции, согласно которой методом, «возвращающим» от составного к простому и, тем самым, от множественного к единому, является «анализ». Например, у пс.-Дионисия и Иоанна Скифопольского «аналитическим» именуется восхождение от пестроты чувственного многообразия к умной простоте²⁸¹ или возвратное движение²⁸². Таким образом, скорее всего, неоднократное упоминание аподейтики у Максима отсылает не к диалектике, но к риторике²⁸³.

3.1.2. Деления как последовательность дихотомий

Однако Максим сознательно использует первый и важнейший из четырех диалектических методов – диэретический, и для того были веские причины. Диэретика как развитый логический метод демонстрируется уже Платоном²⁸⁴. Аристотель не раз применяет эту процедуру²⁸⁵, но также и не переоценивает ее возможности²⁸⁶. В зародыше у Аристотеля можно встретить логические разбиения, которые впоследствии получат законченную форму в так называемом логическом древе Порфирия²⁸⁷. У Порфирия и его продолжателей (Боэций, Иоанн Дамаскин) уровни древа разбиений соответствуют

иерархическим уровням бытия (сущее, одушевленное, живое, разумное). Важно, что упомянутые деления, рассматривались античными философами преимущественно в рамках логики; из них не делалось метафизических выводов.

Христианских авторов, напротив, интересуют преимущественно метафизические деления. При этом они реже выстраивали протяженные последовательности разбиений, ограничиваясь постулированием разделенности тварного на умное и чувственное: об этом пишут Григорий Богослов²⁸⁸, Григорий Нисский²⁸⁹, сам Максим²⁹⁰ и другие.

Однако, у Григория Нисского (который был источником Максима применительно к делению на тварное и нетварное, а также делению на мужское и женское) можно встретить и более развернутые последовательности дихотомий. Например, в трактате *Против Евномия* Григорий дважды упоминает о последовательности **всеобщих** разделений «сущее, чувственное и умопостигаемое, тварное и нетварное», в которой первым и «высшим» рассечением является деление «сущего» на умное и чувственное, а уже затем умное делится на тварное и нетварное²⁹¹. Эта последовательность разбиений отлична от той, о которой говорится в *Трудности XLI*, где наиболее общим элементом является «тварное». В другом месте Григорий пишет о древе «сущее, тварное и нетварное»²⁹². В каждом случае, высшим элементом постулируется «сущее», а «тварное» и «нетварное» являются его видами. С догматической точки зрения подобного рода иерархии разбиений неправильны, ибо постулируют наличие общности «сущее», которая включает в себя и Бога, и тварь.

В отличие от того, что мы встречаем у Григория, дихотомии более поздних христианских авторов (ср. Иоанн Дамаскин) уже мало отличаются от Порфириевых.

3.1.3. Деление на мужское и женское

Как сказано, деление человека на мужское и женское, играет важную роль в *Трудности XLI*. Этот вид деления не относится к логосу человеческой природы, но привнесен грехопадением. Бог создал его в предведении грехопадения

для того, чтобы изгнанные из рая прародители смогли продолжить свой род, размножаясь уже не как ангелы (этот модус размножения был бы доступен им в раю), но подобно скотам. При этом, хотя деление на мужское и женское присуще подавляющему числу живых организмов²⁹³, для богословия Максима Исповедника оно является исключительно антропологическим.

Истоки этой неортодоксальной теории уходят в далекое прошлое. Если говорить о философии, то в античной антропологии, было развито учение о совершенном человеке, как существе, свободном от разделения полов. В диалоге *Пир* миф об андрогине рассказывает Платон²⁹⁴. Аристотель в *Метафизике* обсуждает вопрос о разделении полов в рамках логической науки:

«Почему женщина и мужчина не различаются между собой по виду, хотя женское и мужское противоположны друг другу, а различие по виду есть противоположение?... Поскольку мы имеем, с одной стороны, определение (*λόγος*), а с другой – материю, то противоположения, относящиеся к определению, создают различие по виду, а противоположения, связанные с материей, такого различия не создают... Материя не создает видового отличия; поэтому [отдельные] люди не виды человека, хотя плоть и кости, из которых состоит вот этот человек и вот этот, разные. Правда, составное целое здесь разное, однако по виду оно не разное, так как в определении здесь нет противоположения... Мужское и женское... не относятся к сущности, а заключаются в материи и теле, поэтому из одного и того же семени возникает женское или мужское в зависимости от того, какое изменение оно претерпевает»²⁹⁵.

Пишет на эту тему и Прокл²⁹⁶. Важно, что авторитетный для христианских авторов Филон Александрийский полагал, что человек, созданный по образу Божию, отличался от нынешнего чувственного: он был умопостигаем, бестелесен и еще не делился на мужское и женское²⁹⁷. Вalexандрийское богословие проникло и получило дальнейшее развитие гностическое учение о тождестве библейских «кожаных риз» с

земным (различным у мужчин и женщин) телом, добавленным к тонкому телу души после грехопадения²⁹⁸.

Под влияниемalexандрийской, после-оригеновской традиции Григорий Нисский²⁹⁹ считал, что, не будь грехопадения, у человека не было бы плотского тела в его нынешнем виде, т.е. тела, подверженного росту и дряхлению, имеющему первичные и вторичные половые признаки, репродуктивную функцию и пр. И размножался бы человек не плотским, но духовным образом, подобно ангелам. Лишь в предведении грехопадения людей и последующего их изгнания из рая в грубую земную реальность, Бог загодя подготовил их для такого рода жизни, разделив человека на мужчину и женщину³⁰⁰. Это деление не соответствует истинной человеческой природе и является вынужденным, обусловленным свободным и одновременно греховным выбором самого человека. Согласно Григорию, после воскресения из мертвых, когда человек уподобится ангелам, разделение полов будет снято³⁰¹. Как уже отмечалось, эти представления Григория Нисского явились отправной точкой рассматриваемой нами *Трудности XLI Максима Исповедника* (раздел 2.3.7).

3.1.4. Соединение через средний термин

Космос не только разделен, но и связан. Применительно к теме «делений» соединений в античной философии преобладала эпистемологическая составляющая, а потому деления, позволяющие достичь прецизионности в рассмотрении сущего, рассмотрены гораздо подробнее, чем соединения. Христианское богословие, напротив, более интересовал метафизический аспект – соединение мировых разрывов. А потому Максим уделяет больше внимания соединениям. Соединения обратны делениям, поэтому естественным способом их презентации будет возвратное движение по уровням логического древа, заменяющее диахотомическое нисхождение восхождением к общностям, охватывающим разделенные части. Другим способом соединения является соединение крайних терминов через средний. Посредством него могут соединяться края,

разнесенные и по вертикали, и по горизонтали. Рассмотрим этот вид соединений подробнее.

У **Платона** рассуждение о «серединах и краях» можно обнаружить в космологическом контексте. Например, в «видении Эра» описан световой столб-скрепа (ούδεσμον), связующий небесный свод, к центру которого, стянуты концы связей неба (τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν)³⁰². Когда Платон говорит о составлении богом тела вселенной, он замечает, что «необходимо, чтобы посредине между одним и другим родилась некая собирающая их связь», т.е. противоположности должны быть соединены посредством среднего термина³⁰³. Сначала Платон говорит о числовой пропорции, затем о сочетании двумерных и, наконец, трехмерных тел, для связывания которых потребно наличие не одного, но двух терминов³⁰⁴. Космос представляет собой целое, составленное из цельностей³⁰⁵. При устроении космоса все прилагается друг к другу посредством середин³⁰⁶.

Принцип связывания краев через среднее широко используется у **Аристотеля**. Применительно к логике десятки раз о двух крайних, соединенных третьим термином (ὅρος μέσος), говорится в *Аналитиках* (и, соответственно, у таких комментаторов Аристотеля, как Александр Афродисийский). Но та же терминология используется и для описания соединений четырех всеобщих элементов. Развивая сказанное Платоном в *Тимее*, Аристотель постулирует наличие четырех простых элементов (земля, вода, воздух, огонь), в основе которых лежат четыре свойства (сухость, горячесть, влажность, холодность). Каждый элемент определен парой этих качеств, которые обеспечивают опосредование противоположностей и взаимодействия между элементами³⁰⁷.

Аристотель распространяет принцип опосредования на область психологии. Чувственное ощущение становится тем средним, что связывает крайности в ощущаемом³⁰⁸. Терминология «краев и середин» используется Аристотелем и в этике. Добродетель связывается с серединой, тогда как избыток и недостаток – с пороком (при этом, разумеется, нет речи о том,

что добродетель, как «среднее», связывает через себя пороки)³⁰⁹.

Прокл применяет правило связывающих середин почти во всех описанных выше случаях, а также при описании небесных божественных триад³¹⁰.

Наработки эллинских философов естественным образом вошли в христианское богословие. Рассуждения о взаимодействии всеобщих элементов через посредство четырех свойств воспроизводит **Немесий Эмесский**³¹¹. Он же рассуждает о связывании человеком мира через опосредование краев. У отцов Церкви человек понимается и как посредник между чувственными небом и землей³¹², и как связующее звено между божественным и человеческим³¹³.

Христос традиционно представлялся Посредником между Богом Отцом и человеком³¹⁴. Вслед за ап. Павлом **Дионисий Ареопагит** изображает Его в роли всеобщего Примириителя, прекращающего вечно бушующую во вселенной вражду всех против всех, и в итоге примиряющего человека с Богом Отцом³¹⁵. Так же широкое распространение получил образ Креста, стягивающего к своему средоточию четыре стороны света³¹⁶.

3.2. Типы и механизмы соединений у Максима

3.2.1. Соединение как переход к большей общности

В небольшом тексте, приписываемом Максиму, перечислены более десятка видов соединений³¹⁷. В подлинных текстах Исповедника основное внимание уделяется соединению ипостасному. Ипостасное соединение должно отвечать двум условиям: (1) соединяющиеся природы сохраняются в нем неизменными; (2) они вступают в контакт непосредственно (между ними нет посредника). Ипостасные соединения понимаются Максимом как σύνθεσις, «сложение», «составление»³¹⁸. Преимущество этого термина виделось в отсутствии ассоциаций с телесным смешением, которые были очевидны у κρᾶσις и μίξις – терминов, заимствованных из стоической философии и широко использовавшихся каппадокийскими Отцами³¹⁹. Тем не менее, подчас Максим говорит о сложении и периходезе, осуществляющихся посредством смешения³²⁰. Согласно Максиму, σύνθεσις есть соединение, в котором, несмотря на неразделимость, сохраняются природы составляющих частей³²¹.

Представление о подобного рода единстве, отмеченном сохранением полярности «неслитность – нераздельность», было развито в неоплатонизме. Например, Прокл пишет о том, каким образом идеи-виды (τὰ εἶδη) смешиваются в своей общности. Он говорит, что в вещах божественных сразу имеется и неслиянное единство и нераздельное различие (ἔνωσιν ἀσύγχυτον καὶ διάκρισιν α' διαίρετον), так что они сразу и находятся друг в друге и сохраняют незатронутой свою чистоту. Умопостигаемые виды могут быть сразу и соединяться, и различаться (ἢ νωταὶ καὶ διακέριται), они не утрачивают ни своей несмешанной чистоты в соединении, ни своей божественной общности в различении, но одновременно и различаются, и смешиваются посредством связи, даваемой Эротом. Подобное усмотрение, полагает Прокл, одновременно

соединяет и различает мыслящие силы чувственного мира³²². Именно таким характером обладает ипостасное единство для Максима Исповедника³²³.

Помимо того, что различны сами типы соединений, возможна и более тонкая дифференциация внутри соединения одного типа. При этом акцент на механизме, посредством которого такое соединение осуществляется. Например, в *Трудности XLI* Максим выстраивает целую последовательность соединений: соединяются мужское и женское, ойкумена и рай, небо и земля, чувственное и умопостигаемое. При этом путь соединений представлен как процесс восхождения по иерархической лестнице бытия от более частных природ ко все более общим. Каждый раз Максим говорит о проявлении некоего логоса, более высокого и более общего, чем логос каждой отдельной части³²⁴. Это приводит к тому, что логос начинает выполнять функцию αἰτία συνεκτική, охватывающей подчинённые ей части. При этом каждый такой логос начинает играть роль среднего термина (ср. в 3.2.3 мнение Прокла) между более частным и более общим, а сама последовательность соединений выстраивается в подобие логического древа.

3.2.2. Соединение крайних через средний термин

В разделе 3.1.4 рассматривались примеры соединений через средний термин у предшественников Максима, в 3.4.7 они будут рассмотрены применительно к *Трудности XLI*. Здесь мы укажем несколько случаев их использования в других сочинениях Исповедника. Например, в триаде «бытие, благобытие, приснобытие», первый и третий термины именуются «краями», а средний опосредует их³²⁵. Душа является «средним» между умом и чувством, или же между Богом и материей³²⁶. Соответственно, через посредство души Богу усваивается и тело³²⁷. Механизм опосредования скрыт от человеческого ума, и человек не в силах понять механизм

смешения стихий в своём теле, и может лишь констатировать наличие такой связи (1228C).

Примечательны примеры эпистемологических середин: мышление (νόησις) и мысль (νόημα) служат связью между умом и мыслимым (τὸ νοούμενον); чувственное и **чувствующее** (τὰ αἰσθανόμενα) связаны через чувство³²⁸: представление – воображение (τὸ φανταστικόν) и представляемое-воображаемое (τὸ φανταστόν) связаны через образ-явление (φαντασία)³²⁹. Мир очерчивается человеком, точнее его душевными силами – мыслью и чувством, и сам человек, в силу своей конечности, очерчен миром по телу и душе³³⁰.

Крайности соприкасаются через середину, там, где сходятся их границы, пределы³³¹. Когда крайности связываются друг с другом через середины, они не повреждают друг друга³³². Это означает, что связывание космоса через середины не уничтожает края онтологически.

3.2.3. Усваивание и уподобление в соединении

Когда Максим говорит о сведении всеобщих крайностей через середины, средними терминами выступают собственные части человека: его тело, ощущение, рассуждение и ум. Максим представляет такого рода соединение как «усваивание» (οἰκείωσις) крайностей друг другу³³³. Как параллель можно привести рассуждение Прокла, который говорил, что уподобление (ὁμοίωσις) осуществляется тремя способами: (1) посредством общего подлежащего, (2) посредством более высокой причины, собирающей тех, что находятся под ней, (3) посредством среднего термина, который служит связью двух крайних³³⁴. В *Трудности XLI* задействованы два последних³³⁵.

3.2.4. Обмен свойствами и движение друг к другу в соединении

Что происходит при взаимодействии различных природ? Они могут (1) обмениваться свойствами, когда диаметрально противоположные качества меняются местами. О подобной

«перихорезе» Максим говорит не только применительно к ипостасному соединению божественной и человеческой природ во Христе, но и применительно к взаимодействию тварных природ³³⁶.

Кроме того, широко применяется принцип соработничества: Максим говорит об «ответном даянии» (ἀντιδίδωμι) или взаимодействии, о встречном движении природ друг к другу, их взаимообусловленности³³⁷ (принцип *настолько – насколько*, рассмотренный в 1.17).

3.3. Гносеологический аспект соединений: когнитивные способности и онтологическая иерархия

Третье соединение (чувственных неба и земли) совершается в уподоблении ангелам по добродетели. Четвертое (чувственного и умного) – посредством уподобления ангелам в ведении. Как ведают ангелы? Почему человек в этом Состоянии получит знание всего сущего?

Традиционно выделялись три способа познания, соответствующие трем уровням реальности. Иначе знает Бог, иначе – ангел, иначе – человек. Типы познания отвечают трем уровням человеческой души: уму, рассуждению, мнению. Ум (ангел), который поднялся к простоте над множественностью отдельных помыслов, постигает не разрозненно и в частностях, но единовидно, в свернутом виде, схватывает все посредством простых и нерасчлененных интуиций. Рассуждение (душа или человек в его дискурсивной деятельности) познает посредством **последовательного** перехода от уже познанного к еще неизвестному.

Такое видение Максим разделяет не только с пс-Дионисием и Иоанном Скифопольским, но с Плотином, Проклом и Аммонием. В отличие от богословов, Прокл и Аммоний подробно рассуждают о специфике познавательных способностей души, а также о диалектике и её методах.

3.3.1. Прокл (412–485)

Согласно Проклу для трех уровней реальности, – умопостигаемого, чувственного, и промежуточного (к которому относятся объекты геометрии), – существуют три вида знаний и когнитивной активности: ум, мнение и рассуждение. Ум схватывает в «единовидном постижении» (προσβολῇ), нерасчлененно (ἀθρόως), в непосредственной прикосновенности (ἐπαφῇ) к сущему³³⁸. Свойства рассуждения, напротив, следующие:

«**поэтапность его усмотрений** (τὸ διεξοδικὸν τῶν ἐπιβολῶν), оперирование объектами [рассмотрения] по отдельности (τὸ ταῖς διαστάσεσι τῶν ὑποκειμένων προσχρώμενον) и **приготовление** одних его начал посредством других низводит его в более скромный разряд по сравнению с природой неделимой и целиком утвержденной в себе самой»³³⁹.

Прокл пишет о соотношении ума и рассуждения применительно к специфике их познавательной активности. Природа рассуждения промежуточна, для него характерны поэтапность, развертывание и разворачивание свернутых схватываний ума. В то же время, оно собирает разделенные усмотрения обратно и возводит к умному единству:

«Рассуждение уступает уму и высшему знанию (ἐπιστήμης), но оно совершеннее, точнее и чище мнения, потому что, хотя оно **последовательно воспроизводит** (διεξοδεύει) и тем самым **разворачивает** (ἀναπλοῖ) неизмеримость ума и развертывает свернутость умного схватывания (ἐπιβολῆς), оно все же вновь собирает разделенное и возводит к уму. Поэтому как познания существуют отдельно одно от другого, так и познаваемые различаются по природе, причем умопостигаемое все превосходит единовидностью существования, а чувственно воспринимаемое во всем уступает первым сущностям»³⁴⁰.

Подобные представления восходят, как минимум, к Плотину, который пишет, что в области умопостигаемого:

«всё присутствует [разом], так что там нет [рассуждений] **от одного к другому** или **перехода от иного к иному** (οὐδὲ διέξοδος οὐδὲ μετάβασις ἀφ' ἐτέρου ἐπ' ἄλλο)»³⁴¹.

Согласно Проклу рассуждение в своем действии использует диалектику. Последняя есть венец наук, стоящая над всеми ими, она – чистейшая часть философии. В зависимости от характера научного знания используются те или иные методы диалектики – анализ, определение, диэреза и доказательство. Диалектика обнаруживает родовые и видовые различия, научает синтезу и анализу. Анализ связывается с приведением к совершенству, диэреза – с различием, а определение и доказательство – с мыслительной деятельностью вообще. Анализ противопоставлен синтезу: синтез выводит из начал то,

что за началами следует, а анализ восходит к первому и началам. Ум сверху предоставляет рассуждению начала, приводит его к совершенству. После завершения свойственных рассуждению диалектических операций, «невещественность и чистота» математической науки возводится обратно к простоте и невещественности ума, т.е. к нерасчененным усмотрениям познанного³⁴².

Методы диалектики определяются Проклом следующим образом: метод деления (τὴν διαιρετικὴν) отвечает за установление видов, метод определения – за определения сущности (τοῖς οὐσιώδεσι λόγοις), метод демонстрации – при **переходах** (μεταβάσεσι) от начал к разыскиваемому, метод анализа – при **возвращениях** (ταῖς ἀνατροφαῖς) от разыскиваемого к началам³⁴³.

3.3.2. Аммоний (435/45–517/26)

Аммоний выделяет умопостигающую, рассуждающую и мнящую способность. Ум постигает посредством простых интуиций (ά πλαῖς ἐπιβολαῖς). Рассудочная деятельность относится к области реальности промежуточной между умопостигаемыми и чувственными, – к математическим объектам. Именно она ведется поэтапно, **от одного к другому**, с помощью умозаключений и доказательств:

«из трех существующих у души познавательных сил (γνωστικῶν δυνάμεων) – умопостигающей (τῆς νοερᾶς), рассуждающей (τῆς διανοητικῆς), мнящей (τῆς δοξαστικῆς) – умозаключать (συλλογίζεσθαι) не может ни первая, ни третья, но только средняя.

Ибо первая, стремясь к себе через исходящее от ума просвещение, познает то, что познает, посредством **простых интуиций**. А третья получает от средней только выводы. Поэтому и мнением (δόξα) она именуется от «получения» (τὸ δέχεσθαι). А средняя есть та, что познает **поэтапно от одного к другому** (διεξοδικῶς ἀπό ἄλλου ἄλλο). Вот почему она называется рассуждением (διάνοια) – от «прохождения» (τὸ διανύειν) или «изложения» (διεξιέναι). Эта умозаключающая способность познает и **доказывает** у нас вещи посредством

умозаключений. [За ней] следует мнение, получающее от неё [лишь] **выводы доказательств.**

Например, путем умозаключений и доказательств рассуждение (ἡ διάνοια) находит и познает, что душа бессмертна. Минуя разные доказательные посылки, через которые это доказывается, мнение получает только этот вывод – «душа бессмертна» – и мнит без [потребности в] доказательствах. А рассуждение заботится об умозаключениях и доказательствах. Поэтому у нас рассуждение является умозаключающей способностью.³⁴⁴

Опять же среди вещей одни умопостигаемы, другие чувственны, а другие – между теми и другими. Я имею в виду, что умозаключают не относительно умопостигаемых, и не относительно чувственных, но только относительно средних [между ними].

Относительно умопостигаемых не умозаключают, поскольку теолог не может доказать умопостигаемое посредством умозаключений, но пользуется **аналогией** и это справедливо³⁴⁵. Ведь умозаключения доказывают от причин к причиненному, и от более общего к более частному. А умопостигаемые суть первые и наиболее общие среди всех прочих существ. А потому справедливо, что относительно первых не [строят] умозаключений. Ведь их нельзя определить через саму причину, поскольку определения состоят из родов и отличительных признаков. А выше первого нет ничего.

Умозаключения не строятся и относительно чувственных. Ведь я познаю, что молоко белое не с помощью умозаключений, но это непосредственно познает [само] чувство.

[Таким образом] нет умозаключений ни в отношении первых, ни в отношении последних, но [только] относительно средних, которые именуются рассудочными (διανοητά), поскольку они познаются через умозаключения **постепенно и поэтапно** (διανυστικῶς καὶ διεξοδικῶς), например математические объекты (τὰ μαθήματα). Ведь они познаются посредством умозаключений. Ибо [объект

математики], конечно, знаемы не посредством чувства. Ведь геометры называют знание теорем (θεωρημάτων)

посредством отвлечения (ἐξ ἀφαιρέσεως). Ведь геометр рассуждает о самом по себе общем виде треугольника или квадрата, отвлекшись от того, деревянный он или медный, или же просто материя и всё, что равно доступно чувству. Таким образом, то, что у нас отвечает за умозаключения, есть не умопостижающее, не мнящее, но рассуждающее»³⁴⁶.

3.3.3. ПС.-Дионисий и его схолиасты

То, что Прокл и Аммоний обсуждают применительно к различным познавательным уровням души, пс.-Дионисий и Иоанн Скифопольский (младшие современники Аммония) прилагают к познавательной активности ангелов и людей, которых соотносят с «умами» и «душами» (а позже подобного рода тексты лягут в основу фрагмента Максима Исповедника «Каковы и сколько у души движений»³⁴⁷ и в основу рассуждений о получении человеком равноангельского ведения в *Трудности XLI*). Рассмотрим, представления пс.-Дионисия и Иоанна Скифопольского подробнее. Но прежде следует описать и более высокий когнитивный уровень – тот, что свойственен самому Богу.

а) *Божественное знание*. Характерной особенностью божественного познания является то, что Бог знает все заранее, изнутри и целиком, еще до возникновения в изменчивом бытии:

пс.-Дионисий, БИ VII, 2 (196, 12–16, 869А): «божественный Ум содержит все в знании, которое запредельно всему. Как Причина всего, он заранее имеет в Себе разумение всех вещей. Прежде, чем возникли ангелы, он знает ангелов и выводит их в бытие. Он знает все прочее изнутри (ἔνδοθεν) и... от самого начала, и ведет их к бытию».

[Схolia 348 4 ВС: «...Знание [творений] Бог имеет... не от изучения того, что они такое суть. Это ведь [Дионисий] разъяснил, сказав: «Не от сущих ведь, изучая сущее», и: «не по виду прикидывая о каждом (κατ' ἵδεαν ἐκάστοις ἐπίβα' λλων)»³⁴⁸, – но, будучи Создателем таковых, Он предымет знание Своих дел, зная каковы они, а также и то, ради чего Он будет приводить их в становление»]³⁴⁹.

Бог знает сущих не через изучение сущих и не в опыте:

пс.-Дионисий, БИ VII, 2 (196, 17–197, 2; 869AB): «Не от сущих ведь, изучая сущее, имеет знание божественный Ум, но из Себя и в Себе. Как Причина Он предымет и предсодергит знание, знание и **сущность всего**, не по отдельности судя о каждом (кат' ἰδέαν ἐκάστοις ἐπιβα' λλων), но зная и содержа все, как единая Причина, охватывающая их».

Иоанн Скифопольский, схолия 348 6 D-349А «...Бог как Причина имеет в Себе знание всего, не из опыта (τῇ πείρᾳ) его приобретя, поскольку в таком случае Бог окажется родившимся позже знания, либо в течение какого-то времени не знающим...».

Иоанн Скифопольский, схолия 429 3 В-431А к ТБ V: «Сам Бог не знает сущее таким, каково оно есть, т.е. не может подходить к чувственному чувственно или к существам как существа, ибо это несвойственно Богу³⁵⁰. Люди постигают, что представляет собой чувственное, или через зрение, или вкусом, или осознанием; умственное же мы уразумеваем или путем изучения, или через обучение, или благодаря озарению. Бог же ведает сущее, не пользуясь ни одним из этих способов, но обладая Ему подобающим знанием. Это и имеет в виду выражение «Знающий все прежде его рождения» (Дан. 13:42), показывающее, что Бог знает сущее не свойственным бытию сущего образом, т.е. не чувственно, но иным образом ведения... Бог знает сущее несравненным и все превосходящим образом, не уподобляясь тому».

[Иное толкование: Божественная Природа, взирая на Самое Себя, не знает, что в Ней имеется сущее согласно логосу [его] сущности. Он прояснил это, сказав «каково оно есть», – поскольку Он выше всего сущего и само бытие обрел сверхсущественно. Иным образом невозможно ведь сказать, что Бог не знает Свои творения].

б) Ангельское знание. Вторым после божественного является способ познания, свойственный ангелам. Он превышает таковой у душ. Души постигают сущее, изучая его, а у ангелов познание богоподобнее, они постигают не рассеиваясь. В пределе это возможно и для душ, особенно после воскресения.

Иоанн Скифопольский, схолия 345BD к БИ VII, 2 (195, 8, 868B): «ангелы... постигают сущее образом, неизмеримо превосходящим таковой у душ, поскольку души постигают (νοῦσι) сущее из самого сущего и прилагаются Гк нему] посредством видов (τοῖς εἶδεσιν ἐπιβάλλουσιν)³⁵¹, т.е. в большей мере мыслят от одного к другому (διεξοδικώτερον) и [при этом] всё обходят по кругу.

Ведь ангелы по внутренне присущей (ένοῦσαν) им божественности постигают множество творения единено и не разделяются, рассеиваясь в пестроте сущих (имеются в виду чувственные), как разумные души. Этого в какой-то мере удостаиваются и души в подражание ангелам, когда, **свивая воедино** помысл о многом, они совокупно имеют все в себе неслично различенным.

Тем не менее, души обладают мышлением как привнесенным извне (ἔξωθεν ἐπείσακτον), тогда как ангелы, будучи божественными, мыслят из самих себя и в самих себе³⁵²...

А то, что мы сказали о душах, что они мыслят как ангелы, **свивая многое воедино**, то в наибольшей степени они будут иметь это **при воскресении**, когда, снова оказавшись в своих телах, воспримут совершенное знание (γνῶσιν) сущего.

[В полной мере это будет **при воскресении** праведников, согласно сказанному: «И так всегда с Господом будем» (1Фес 4:17), а также: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (1Кор 13:12), т.е. научимся ясному знанию сущего"]³⁵³.

Чем более человеческое познание причастно уму и менее – чувству, тем более ангельским является.

пс.-Дионисий, БИ VII, 2 (197, 14–16, 869C): «Ангелы знают происходящее на земле, не с помощью чувств познавая сущее... а согласно свойственной их божественному уму силе и природе».

Иоанн Скифопольский, схолия 349BC: «Ангелы знают о происходящем на земле, не посредством **приложения** (προσβάλλοντας) чувства к чувственному, как мы, но **приложением** (ἐπιβά' λλων) высшей способности уразумевают...

[Заметь, что не с помощью чувств ангелы имеют знание чувственного, ибо они пользуются не нашими органами чувств, а способностью и природой ума]»³⁵⁴.

пс.-Дионисий, НИ XV, 3: «по чувствам [человек] – это наименьший в сравнении с иными способностями бессловесных животных, но превосходит всех избыточествующей силой своего ума, преимуществом искусства слова...»

Иоанн Скифопольский, схолия 105 6 CD к НИ XV, 3: «Бессловесным свойственны ведь только чувства, которыми они и руководствуются, будучи неразумными. А у нас чувства играют малую роль, ибо мы руководствуемся не ими, но умом, почему и после смерти еще существуем, будучи разумной душой. А у ангелов ни в малейшей степени нет чувств, зато свойственное нам – грубый оттиск [того, что у них]...

[Ангелы не пользуются свойственными нам чувствами, но намного превосходят нас избыточествующей умственной силой, – как и человек высотой ума и рассудком главенствует над бессловесным естеством"].

в) Душа и ее знание. Как Прокл и Аммоний, Иоанн Скифопольский говорит о нерасчлененной интуиции ума – ἀθρόᾳ τοῦ νοῦ ἐπιβολῇ, а пс.-Дионисий связывает деятельность рассуждения с поэтапностью и перемещением от одного к другому³⁵⁵:

пс.-Дионисий, БИIV, 9 (153, 17–154, 1, 705В): «душа движется,— насколько... озаряется божественными знаниями, — не умопостигающе и единовидно, но рассудочно и **поэтапно**, как бы смешанными и **связанными с переходом** [от одного к другому] **действиями** (μεταβατικαῖς ἐνεργείαις)³⁵⁶.

пс.-Дионисий, БИ VII, 2 (195, 12–16, 868ВС): «Через божественную Премудрость и души наделены разумностью, **поэтапно** и **по кругу** шествуя окрест истины сущих. Из-за частичности и многоликой пестроты они не досягают до единовидных умов, но посредством **сворачивания** многоного воедино, они удостаиваются равноангельских разумений, насколько душам свойственно и доступно».

Схолия 348А к этому месту: "Поэтапно (διεξοδικῶς) и по кругу значит, что человеческая душа увенчивается

божественным знанием не посредством **нерасчлененной интуиции** ума ($\alpha\theta\rho\alpha$ τοῦ νοῦ ἐπιβολῆ), но получает истинное понимание (τὴν κατανόησιν) сущего из того, что разделено на части (ἐκ τοῦ κατά μέρος), а потому не достигает ангельского боговидения, [но] собирает окрест единой Причины помысел о **созерцаемом в пестроте** и [затем] удостаивается равноангельских разумений».

Рассмотренные представления претерпевают существенную трансформацию у Максима Исповедника, но тем не менее остаются узнаваемыми.

3.3.4. Максим Исповедник

Максим тоже говорит о трех когнитивных уровнях – уме, рассудке и чувственном ощущении:

«Святые учат о трех всеобщих, сводимых воедино движениях души: одно соответствует уму, другое – рассудку/слову (λόγον), третье – чувству. **Первое движение** просто и неизъяснимо (ἀνερμήνευτον). Непознаваемо³⁵⁷ совершая его окрест Бога, душа никак не может узнать Его [отправляясь] от какого-либо сущего по причине Божиего превосходства. **Другое движение** определяет Непознаваемого как Причину. Совершая его естественным образом, душа через деятельность научного познания (ἐπιστήμην) прилагает к себе все соответствующие этому познанию естественные и формообразующие логосы Того, Кого она познала только как Причину. **Третье движение** – сложное. Соприкасаясь посредством него с тем, что вовне, душа как из неких символов воспроизводит у себя логосы видимых вещей »³⁵⁸.

Таким образом, ум имеет дело с Богом, постигая Его в *docta ignorantia*. «Рассуждение» слово обращено к тварным существам, познавая его в научном познании. Из разумного устройства мира оно находит, что существует Бог, как Причина благого мироустройства. Низший когнитивный уровень – ощущение, имеющее дело с множеством отдельных чувственно-воспринимаемых форм.

Познание сущего как такого – вторично для Максима. Главное – усмотреть в каждом тварном объекте его логос –

божественный смысл, цель и предназначение. Понятые и усвоенные смыслы должно принести в дар Творцу, восходя к нему и воспевая его:

«Если же святые и подвигались когда-либо к узраниям сущего, то делали это не ради того, чтобы... в первую очередь созерцать и познавать само это сущее, а для того, чтобы многообразно воспевать Бога, сущего и открывающегося через всех и во всех...»³⁵⁹

Таким образом, со стороны познающего субъекта путь познания становится процессом последовательной сублимации чувственно воспринятого в умопостигаемое, а умопостигаемого – в премысленное:

«Чувство, содержащее только простые духовные логосы чувственного, святые вознесли к уму посредством рассудка. Рассудок, содержащий логосы существующего, они в одном простом и неделимом разумении единовидно соединили с умом, А успокоившийся ум, совершенно освобожденный от движения в отношении всего сущего и даже от самой естественной своей деятельности, они приблизили к Богу, и в нем [уме] всецело сведенные к Богу, удостоились через Духа смешаться с Богом как целые с целым»³⁶⁰.

За каждой когнитивной способностью закреплена своя функция:

«Святые научили: **уму** – обращаться мыслью окрест одного лишь Бога и Его добродетелей и непознаваемо воспринимать (ἀγνώστως ἐπιβάλλειν) неизреченную славу Его блаженства; **рассуждению/слову** – становиться толкователем и воспевателем помысленного и правильно рассуждать о единящих с ним тропосах; **чувству** же, облагороженному рассудком и воспроизведяющему в воображении (φαντασιούμενην) различные силы и действия вселенной, – по возможности возвещать душе логосы всего сущего»³⁶¹.

При этом особенностью представлений Максима является раздваивание каждой из когнитивных способностей:

«от Бога мы получили душу, обладающую умом, рассуждением/словом и чувством, причем и чувством вот этим ощущающим, вдобавок к умному»³⁶², как и словом

произносимым, вдобавок к внутреннему ($\tau\ddot{\omega}\ \acute{\epsilon}\nu\delta\iota\alpha\theta\acute{e}t\omega$), и умом претерпевающим ($\tau\acute{o}\nu\ p\acute{a}\theta\eta t\acute{i}k\acute{o}\nu$), вдобавок к умопостигаемому, какой [претерпевающий ум] еще называют воображением (фантасίαν) живого существа, поскольку и остальные животные с его помощью узнают друг друга, нас и места, в которых побывали; и по словам мудрецов, именно в этом чувстве возникают подобные образы, ибо оно является орудием души, воспринимающим являющееся ему ($\tau\ddot{\omega}\nu\ a\acute{u}t\acute{t}\acute{h}\ f\acute{a}n\ta\sigma\theta\acute{e}n\tau\omega\nu$)³⁶³.

Подобное двоение каждой способности может отчасти объясняться влиянием Диадоха Фотикийского, хотя представление о претерпевающем уме как о воображении-памяти имеет иной источник.

Характерно, что триада νοῦς – διάνοια – αἴσθησις трансформирована Максимом в триаду νοῦς – λόγος – αἴσθησις. Переход от «рассуждения» к «слову» приводит к тому, что промежуточная способность ассоциируется уже не только с дискурсивным мышлением, но и с речевой практикой. Отсюда, логос ассоциируется с внутренним и произносимым словом³⁶⁴, он воспевает помысленное и т.д.

Итак, ум кружит окрест Бога³⁶⁵. Рассуждение «диэретических методами» и в «научном познании» исследует логосы тварного, постигая, что они – от Бога. Бога оно знает только как Причину. Ощущение доставляет чувственные данные, очищая их от многообразия внешних («символических») форм до логосов.

Восхождение ума к Богу. Путь гноиса и «любомудрия» (φιλοσοφία)- это путь воссоединений, путь к Богу. Вначале должно научиться различать под пестротой чувственных форм духовные логосы сущих – духовный смысл вещей³⁶⁶. Святые, которые под видимой поверхностью вещей усматривают духовные логосы, – «прямо шествуют к познанию Бога»³⁶⁷, ибо цель созерцания сущих – воспевание Бога³⁶⁸. Это когнитивный процесс: ощущение и рассудок очищают воспринимаемые. чувственные объекты от видимых форм до логосов, а в мышлении множество логосов сводится в единое ведение³⁶⁹. В процессе перехода с одного когнитивного уровня на другой сам субъект созерцания не остается неизменным, но претерпевает

личностную трансформацию, представляющую собой «психическую сублимацию»: святые возводят свое чувство к рассуждению, а рассуждение – к уму, чтобы в итоге принести ум в дар Богу³⁷⁰.

Однако исследование логосов сущего полезно только до определенной поры. В эпистемологическом плане логосы суть «тропосы узреваемого». Как таковые они делают возможным лишь частичное постижение Премудрости³⁷¹. Знание их не помогает постичь Бога, но ведет лишь к обнаружению того, что Бог существует³⁷². При духовном восхождении к Богу с какого-то момента нужно отказаться и от домостроительных логосов (логосов творения, промысла и суда), которые тоже становятся излишне пестрым множеством. Как до этого созерцателя рассеивало многообразие чувственных форм, так теперь обузой становится само наличие знания о тварном, само наличие мышления, предполагающего субъект-объектное разделение, ассоциирующегося с Двоицей, т.е. сферой материального³⁷³.

Поднявшись в Бога, в Логос, содержащий все логосы, святой получает знание всех логосов тварного³⁷⁴. Более того, святому уму становятся доступны «логосы, относящиеся к Богу»:

«Богословской же благодати [ум] удостаивается... когда оказывается в Боге и, насколько это доступно человеческому уму, рассматривает через дух логос, относящийся к Нему (τὸν περὶ αὐτοῦ λόγον)».³⁷⁵

Впрочем, зримыми становятся не те логосы, что открывают божественную сущность, но логосы того, что находится окрест Бога. Тварный ум воспринимает в Боге то, что обращено к творению, т.е. Его домостроительные свойства:

«Когда [ум] оказывается в Боге, то он, воспламеняемый любовным томлением, прежде всего взыскивает логосов, которые относятся к сущности Бога³⁷⁶, но не обретает утешения в том, что есть Сам Бог (ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν)³⁷⁷, ибо это невозможно и непосильно для любого возникшего естества. Поэтому ум утешается тем, что окрест Бога (ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν), – я имею в виду утешается тем, что относится к Вечности, Беспределности и Безграничности, а также тем, что относится к Благости,

Премудрости и Силе [Его], созидающей сущих, промышляющей о них и судящей их»³⁷⁸.

«Собираясь богословствовать, не взыскуй логосов Самого Бога (τούς κατ' αὐτὸν λόγου), ибо их не обретает ни человеческий ум, ни кто-либо из тех, что после Бога. Но рассматривай, по возможности, то, что окрест Его (τούς περὶ αὐτόν), например, то, что относится к Его Вечности, Бесконечности, Беспредельности, Благости, Премудрости и Силе, которые творят сущих, промышляют о них и судят их. Ибо среди людей тот является великим богословом, кто хотя бы в малой степени раскрывает эти логосы»³⁷⁹.

Таким образом, объектом ума по-прежнему являются лишь светлейшие теофании, которые, впрочем (как указывает Максим в другом месте), выполняют анагогическую функцию:

«...восхищение ума божественным и беспредельным светом в самом порыве молитвы, когда он вообще не чувствует ни самого себя, ни что-либо из сущих, а лишь одного Того, Кто Своей любовью так озаряет его. Тогда, двигаясь окрест логосов, которые относятся к Богу (περὶ τούς περὶ θεοῦ λόγους), ум воспринимает относящиеся к Нему чистые и явные отразы Еgo»³⁸⁰.

А логосы Самого Бога бесконечно удалены от всякого тварного естества. Они недосягаемы для тварных существ. Их нельзя мыслить, поскольку они превышают мышление, запредельны ему. Они остаются неведомы человеку, поскольку между ними и природой сущих нет связи, в силу которой та могла бы их воспринять (τὴν επώεχομένην σχέσιν). Тем не менее, эти относящиеся к божеству логосы парадоксальным образом присутствуют внутри сущих (τοῖς οὖσιν ἐνυπάρχοντες), созиная их и удерживая в бытии. Они же составляют сердцевину доступных человеку логосов Промысла и Суда³⁸¹.

В конечном итоге, вопрос о познании логосов снимается сам собой, поскольку на этом этапе всякая интеллектуальная активность прекращается и человек становится богом по благодати, его душа и тело преображаются, тропос существования человека изменяется из человеческого в

сверхъестественный и божественный³⁸². Совершается переход от ведения всех сущих к обретению божественных благ³⁸³.

Оговоримся, что описываемый Максимом переход тела в душу, души в ум, а ума в Бога не означает упразднения тела в физическом плане, – оно лишь облагораживается³⁸⁴. Соединения и восхождения, рассматриваемые в *Трудности XLI*, не являются онтологическим процессом «переплавки» низших страт бытия в высшие. Природы остаются неизменными. Изменениям подвергается экзистенция субъекта, что сопровождается и психосоматическими изменениями (преображением тела, меняющимся состоянием сознания). Для человека это означает преображение реальности «в духе» (духе тварном и Духе Святым).

3.4. Всеобщие деления и соединения в *Трудности XLI*

3.4.1. Сложность истолкования делений

Трудность XLI начинается словами о том, что ипостась всего

тварного делится пятью разделениями, Тварное отделено от не тварного (т.е. от Бога) неведением, а само делится на умопостигаемое и чувственное; чувственное подразделяется на небо и землю; земля – на рай и обитаемую землю; «человек» – на мужское и женское. Человек был введен в бытие последним, как венец творения. Его задачей было объединить в себе все рассечения мира, поскольку он имел в себе слитыми в одно целое тело, чувство, рассуждение и ум. Не согреши человек в Адаме, ему удалось бы объединить четыре из пяти упомянутых разделений. Через бесстрастие он отбросил бы различие на мужское и женское, став «только человеком»; посредством святого образа жизни он соединил бы обитаемую землю с раем, а посредством жизни по добродетели, которая тождественна ангельской, – землю и небо (его тело стало бы легким, как у ангелов); через ведение равное ангельскому он соединил бы чувственное и умопостигаемое (он охватил бы ведением все тварное, как ангелы). На последней, пятой ступени через любовь и по Божественной благодати тварное соединилось бы с нетварным. Подвиг пяти соединений осуществил Христос, представший в итоге по своему человечеству перед лицом Бога Отца (ср. Пс 26:8).

Вне контекста фраза Максима об отделении тварной природы от нетварной может быть истолкована неадекватно: может показаться пантеистическим утверждением. Разумеется, для Исповедника не может быть и речи о некоей единой природе, рассекаемой пополам. Перед нами – ортодоксальная христианская философия, и траектория авторского рассуждения задается вероучительными догматами. Между Богом и тварью (между природой Бога и природой твари) пролегла бездна (

хάσμа). Автор не подразумевает ни деления некоей тотальности, включающей разом и Бога, и тварь, ни деления самого Бога. Также нет никакого отмежевания от твари и со стороны Бога: Он сразу и трансцендентен твари по сущности как безотносительный (*ἄ σχητος*) и абсолютный (*ἀ πόλιτος*)³⁸⁵, и в то же время имманентен ей, присутствуя в каждой вещи в виде логосов³⁸⁶. Бог приводит тварь в бытие не путем отделения её от Себя, но в акте создания её из ничто. После исключения упомянутых выше вариантов остается обособление со стороны твари, тем более, что, несмотря на слова об отделении «тварной природы от нетварной», вроде бы очерчивающие эту пару как некую совокупность, ясно заявлено, что пятью делениями рассечена «ипостась всех возникших», т.е. только тварный мир³⁸⁷. Таким образом, первое разделение проходит не внутри тварного (разводя его части), но по его границам (обособляя тварное как целое от нетварного). Но какова природа этого деления, его контекст?

Это не единственный вопрос, могущий возникнуть. Едва упомянув о делениях, Максим далее сосредоточивается на описании соединений. Собственно, только они его и интересуют. Если присмотреться внимательнее, можно заметить, что следствие определяет причину: упомянутые космические разбиения (именно такие, а не другие) заданы Максиму логикой соединений, которые будут им обсуждаться впоследствии. Деления естественны и понятны лишь в контексте своего снятия, когда Христос последовательно убирает их³⁸⁸.

В перспективе снимания разорванность предстает как нечто, требующее срашивания и залечивания, что и осуществляется Богочеловеком. Здесь тоже имеется целый ряд неясностей. Если воссоединения, осуществляемые Христом, рассматриваются как благо, значит, мироустройство в его нынешней структурированности является чем-то ущербным, требующим излечения? Но тогда почему мир оказался разделенным? Не следствие ли это грехопадения? Мир был сотворен Богом так, что разделения возникли все сразу, или разбиения проходили последовательно, в порядке, обратном тому, который описан для соединений? «Неведение» у Максима

всегда ассоциируется со злом, а значит, «первое разделение» случилось в результате грехопадения? Но сам же Максим дает мироустройству положительное определение, называя его «светлым», да и книга Бытия учит, что сотворенное «хорошо»³⁸⁹.

Амбивалентность онтологического и, соответственно, аксиологического статуса различий тварного хорошо выражены в схолиях к Ареопагитскому корпусу, составленных Иоанном Скифопольским:

[Бог] пребывает Собой, хотя и кажется, что [Его] воление различается (διακρίεσθαι) при выведении в бытие прочих. Ибо Предпричина и Победительница **всякого различения, т.е. прохождения всего в бытие, есть нерасчленимая Божия генада**³⁹⁰.

Прохождение в бытие эквивалентно появлению различий. Божественная Генада, как приводящая твари к бытию, тем самым опосредованно является и причиной возникающих в творении различий, Ей самой не свойственных (поэтому Иоанн считал более уместным назвать Её не причиной, но предпричиной различий). В то же время, Она есть Победительница различий, как сохраняющая Свое единство неумаленным и, более того, наделяющая им все творение³⁹¹.

То же самое можно сказать относительно функции, которую играют у Максима логосы творения. С одной стороны, как логосы Суда, они связаны с различием. С другой, они выполняют соединительную функцию, что доказывается рассуждением *Трудности XLI*. Соответственно сказанному выше двоится и ценностный статус всеобщих делений.

3.4.2. Деления и космогония

Из Едема исходит река для орошения рая и потом разделяется на четыре конца *Быт 2:10*

Если не быть знакомым с учением Максима, то первое, что приходит в голову, – можно попытаться соотнести пять всеобщих делений с повествованием Шестоднева, но здесь сразу же начинаются неувязки. В самом деле, в первый день творения была создана первая тварь – «небо и земля». Если

понимать это буквально, то речь идет сразу о третьем Максимовом делении и непонятно чему соответствуют первые два. Положение можно выправить, если вслед за некоторыми средневековыми экзегетами предположить, что имеются в виду «духовные» небо и земля, т.е. умный, ангельский мир. Тогда они будут первой тварью, и мы получаем первое деление. Во второй день была создана твердь – телесное небо, первая чувственная сущность. Это второе деление. Появление суши (телесной земли) будет третьим делением. Далее придется пропустить всю оставшуюся часть первой главы книги Бытия, включая рассказ о том, как на шестой день Бог сотворил человека, мужчину и женщину, «по образу и подобию» Своему. Опустив также Быт 2:1–7, где еще раз сказано о творении неба и земли, о создании человека «из праха», можно соотнести повествование Быт 2:8–16 о насаждении рая на Востоке с четвертым делением. Пятым делению будет отвечать рассказ о сотворении Евы. Понятно, что подобная интерпретация малоубедительна вследствие своей искусственности, очевидных натяжек и прямых противоречий учению Максима³⁹².

Тем не менее, хотел того Максим или нет, начальная часть *Трудности XLI* воспринимается как космогония. Это объясняется несколькими причинами. Основная из них состоит в том, что Максим последовательно описывает всеобщие деления в нисходящем порядке³⁹³ – сверху вниз и от общих к частным (сначала, тварное отделяется от нетварного, затем внутри творения умопостигаемое отграничивается от чувственного; чувственное распадается на небо и землю, земля – на рай и ойкумену, то есть на необитаемую и обитаемую область; человек, населяющий здешнюю землю, в свою очередь рассечен на два пола). Это нисхождение от Бога к человеку и от общего к частному производит впечатление описания создания вселенной. И хотя мы отвергли возможность соотнесения Максимовых делений с историей Шестоднева, некоторые параллели бросаются в глаза. В самом деле, в первой главе книги Бытия трижды говорится об отделении: «и **отделил** Бог свет от тьмы... И **отделил** воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью... И **создал** Бог... светила... и поставил их

на тверди небесной... чтобы **отделять** свет от тьмы» (Быт 1:4–18). То, что речь идет о начале мира, как бы подчеркивается и последующим рассуждением, в котором Максим дважды описывает процесс воссоединения мировых разрывов. Подобные воссоединения относятся к сфере эсхатологии, а потому противостоящие им разделения естественным образом связываются с началом мировой истории.

Деления ассоциировались с космогонией, с повествованием Шестоднева уже Филоном Александрийским³⁹⁴. В трактате *О том, кто наследует божественное* у Филона имеется пространное рассуждение о делениях. Сам Бог соединяет все Своим Словом и все делит Им же – и чувственно воспринимаемое, и умозрительное (τὰ λόγῳ θεωρητὰ) – на неисчислимые и неописуемые части³⁹⁵.

Тем же образом, каким Искусник разделил нашу душу и наши члены посредине, точно также, когда Он творил мир, Он разделил сущность вселенной. Взяв её, Он принялся делить (διαιρεῖν) её так. Сперва он сделал два рассечения (τρίματα) – на тяжелое и легкое, отличив более плотное от более легкого. Затем Он еще раз поделил каждую часть: легкую – на воздух и огонь, а плотную на воду и землю, которые он установил как основополагающие чувственные элементы чувственного мира. И вновь Он разделил тяжелое и легкое сообразно иным идеям: легкое – на холодное и горячее (и холодное назвал воздухом, а по природе горячее – огнем), тяжелое – на влажное и сухое, назвав сухое землей, а влажное – водой. В свою очередь, каждое из них получило дальнейшие рассечения. Земля была поделена на материки и острова, вода – на моря и реки, и бесчисленные питьевые источники, а воздух – на летние и зимние солнцевороты, огонь же – на полезное (ведь огонь ненасытен и разрушителен), а другим делением – на спасительное, каковое уделено для составления неба.

И также, как главнейшие, Он рассек и частные, одни из которых были неодушевленными, а другие одушевленными. И неодушевленных Он разделил на пребывающих в том же [месте], связью которым является структура (ῶν δεσμὸς ἔξις), и на движущихся, но не переменою места, а возрастанием, и это

природа живых существ не имеющих воображения (ἀφάνταστος ἔζων)... И Он не [ограничился] делением только на неодушевленное и одушевленное (ведь последние различаются на вид неразумных и вид разумных), но провел еще и иное деление, разделив неразумных на вид диких [животных] и вид ручных, а разумных – на вид бессмертных и смертных. А у смертного произведены две части, одну из которых Он объявил принадлежащей мужам, а другую – женам. И прочие виды живых существ рассек Он на мужское и женское.

И они приняли иные необходимые рассечения, отделивши пернатых от наземных, наземных от обитающих в воде, водных опять на два края.

Вот как Бог, заостривший Свое рассекающее вселенную Слово (τὸν τομέα λόγου), разделил бесформенную и бескачественную сущность и четыре выделенных из нее элемента мира, и животных и растения, посредством них утвержденных³⁹⁶.

Далее Филон рассуждает о том, что Бог провел упомянутые деления точно по серединам, так что число тяжелых (земля и вода) равно числу легких (воздух и огонь), число самых сухих (земля) равно числу самых влажных (вода), число самых холодных (воздух) – числу самых горячих (огонь). И таким же образом Он отделил свет от тьмы, день от ночи, лето от зимы, осень от весны и т.д.³⁹⁷

Разделенные равны не только числом, но и величиной. Таковы параллельные круги небесной сферы: равноденственные – весенний и осенний, и тропические – летнего и зимнего солнцестояний. А на земле – пояса, две равные друг другу зоны – у полюсов, они холодные, а потому необитаемые, еще две – граничащие с предыдущими и с раскаленной зоной, являются обитаемыми по причине благого смешения [крайностей], и одна из них лежит к югу, тогда как другая – к северу. Следующий раздел (148–150) посвящен делениям времени: Филон говорит о длине дней и ночей, равноденствиях и солнцестояниях, годовом движении солнца. Затем он рассуждает о частях животных и их пропорциональности (151–152). Те, кто познал тонкости того,

что относится к природе, говорят, что четыре первоэлемента находятся в пропорциональном равенстве (ἀναλογίᾳ ἕστιν), и весь мир смешан и составлен в пропорции частей для того, чтобы пребывать совершенным. Сухость, влажность, холод и жар смешаны в пропорциональной равенстве, и мы сами суть не что иное как смешение четырех сил, смешанных в пропорциональном равенстве (152–153). Устройство малейших из живых существ пропорционально устройству величайших, а потому человека приравнивают к целому миру, поскольку оба состоят из тела и разумной души, а потому человека называют крошечным (βραχύν) миром, а мир – великим человеком (154–156). Равенство разделило человека на мужа и жену для произведения третьего, подобного им (164) и т.д.

Этот текст Филона демонстрирует развитую практику диэрезы, существовавшую задолго до «Порфириева древа». Здесь этот метод приложен Филоном к повествованию Шестоднева. Миротворение ассоциируется с дифференциацией, само Слово Божие является «рассекающим». Бог посредством Него устраивает и выстраивает мир, как пропорционально уравновешенный в крайностях посредством середин. При этом разделения безусловно благи. В рассуждении Филона полностью отсутствуют характерные для Максима представления об отделенности творения от Творца, обусловленной грехопадением. Поэтому разделения не следует преодолевать и пр.

3.4.3. Деления в контексте гностицизма и пифагореизма

Как сказано, способ, которым Максим вводит всеобщие деления, а также логика последующего рассуждения, создают – пусть только кажущееся – впечатление того, что начало *Трудности XLI* является своего рода космогонией. Это вызывает ассоциации с другими космогониями. Мифологические, богословские и философские системы предлагают всего несколько способов возникновения мира. Помимо христианской доктрины творения из ничего (законы

природы и логики здесь не действуют) это может быть упорядочение демиургом уже имеющегося хаоса или бесформенной материи (тогда демиург и материя сосуществуют вечно); это может быть манифестация дотоле скрытого (например, Иоанн Скотт представляет возникновение мира как переход из потенциального состояния в актуальное). Особым случаем является представление о низшем мире, появляющемся в результате отделения от высшего. Уже упомянуто, что аналог такому представлению имеется в первой главе книги Бытия, где Бог отделяет свет от тьмы, воды от вод, что естественно, поскольку всякое создание предполагает дифференциацию и оформление.

Применительно к космогониям понятие «деление» или «отделение» фигурирует в пифагорейских источниках, описывающих приход в бытие Диады. Например, в *Теологуменах арифметики* приписываемых Ямвлиху, говорится, что «первая Диада отделила себя от Монады, а потому именуется дерзанием» (τόλμα)³⁹⁸. При этом Двоица связывается с материей и природой, миром становления и относительного: «Пифагорейцы сближают материю также с двоицей, поскольку материя – начало инаковости в природе, а Двоица – в числе»³⁹⁹. В гностике Валентина деление соответствует тому, что неоплатоники поймут как эманацию. Считают, что когда Плотин настаивал, что в процессе эманации нет разрывов, он делал это полемизируя с гностиками⁴⁰⁰. В этом пункте валентиниане ближе, чем сам Плотин, к неопифагорейским источникам, общим у них и Плотина.

Темы гноэза, неведения Творца и жажды познать Его, мотив отделения от высшего бытия ярко выражены у гностиков. Согласно Валентину Помышление Премудрости жаждало исследовать Отца, и поскольку Тот был непостижим, в Помышление проникло страдание. Оба последних были отделены от Премудрости и Плеромы и так возник материальный мир. В христианской среде это учение было известно через Ириная⁴⁰¹.

Приведенная параллель между делениями Максима и гностиками на первый взгляд представляется слишком

отдаленной. Однако, в текстах Максима можно встретить неоднократные упоминания о материальной двоице, ассоциирующейся у него с материей и страстью. Например, в комментарии на слова Григория Богослова о том, что святые преодолели вещественную двойственность, Максим показывает, что ему, как и Григорию, хорошо известны ассоциации двоицы с материей и неразумным вожделением:

"Словами стать над материальной двоицей... [Григорий Богослов] говорит о том, что святые стали выше **материи и формы**, из которых [составляются] тела, или выше **плоти и материи**... Возможно также, что учитель назвал материальной двоицей **гнев** (θυμός) и вожделение (έπιθυμία), по причине того, что они суть силы обращенной к веществу и страстной части души"⁴⁰².

Целую главу Максим посвящает опровержению учения о том, что материя совечна Богу. При этом Бога он представляет как Единицу, а материю – как двоицу:

«Двоица не беспредельна, не безначальна, не неподвижна... она не может быть началом чего-либо, будучи описуема как по единению, так и по разделению. По единению – как существующая из сложения единиц, которыми... она объемлется, и на которые... она может быть рассечена... (ибо ничто разделенное... или сложное... не может быть беспредельным... Все такое созерцается **по отношению** [к чему-либо], а беспредельное – безотносительно...); а по разделению – как **движимая** числом, из которого она началась и которым объемлется, поскольку она не имеет по естеству безотносительного бытия... Двоица **движется** как число, приемлющее свое бытие от единиц путем соединения... А недвижимой является единица, поскольку она не есть и число, ни исчислена может быть, ни исчисляема (ибо единица не есть ни часть, ни целое, ни отношение)... Божество превыше всякого разделения же и сложения, и части, и целого... Оно безотносительно (άσχετον)... И это, вероятно, подразумевая, великий и божественный Дионисий сказал: ...Божество, не есть ни единица, ни троица в нашем или кого-нибудь другого

понимании... Никто... не сможет двоицу (или множество) назвать безначальной или, вообще, началом какого-либо бытия...»⁴⁰³.

Максим говорит здесь на языке аритмологии, практически неотличимом от языка Ямвлиха и Анатолия в *Теологуменах арифметики*. Ср.:

«Двоицу именовали еще «движением», «становлением», «изменением», «разделением» (διαίρεσιν), «распространением», «приращением», «сложением», «общением», «относительным» (τὸ πρός τι)... Двоица враждебна и... наиболее противоположна монаде, как материя противоположна богу и тело – бестелесному. Она – как бы начало и корень инаковости числа, по подобию материи; и она словно противостоит божественной природе, поскольку ее считают причиной распада и изменения вещей, бога же причиной тождественности и нерушимого постоянства... Двоица (δυάς) именуется так от «происхождения» и «перехода» (διέναι καὶ διαπορεύεσθαι). Двоица первою **отделилась** от единицы, почему и именуется «дерзостью» (τόλμα); если единица являет собою единение, то примыкающая к ней **двоица являет разделение** (διαχωρισμόν). Кроме того, двоица полагает первое начало окачествованному отношению (τῆς πρός τι πως σχέσεως)... Называют ее и «природой», потому что она есть движение к бытию и как бы некое становление и распространение из семенного логоса...»⁴⁰⁴.

Двоица есть материя, она движется, она относительна, она противоположна богу. При этом для Ямвлиха и Валентина порождение материального представлено как «отделение», столь характерное для *Трудности XLI*. Для материального характерна «дерзость», связанная либо с отпадением от Единицы, либо с настойчивым желание познать последнюю⁴⁰⁵. Максим не раз говорит о «материальной двоице», которую отождествляет с «яростью и вожделением» (θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν)⁴⁰⁶.

Разумеется, Максим Исповедник не был ни гностиком, ни пифагорейцем, однако способ, которым в начале *Трудности XLI* вводятся всеобщие деления, заставляет вспомнить о некоторых характерных особенностях гностической космогонии. При чтении

Максима параллели с христианским гностицизмом возникают не раз, как это бывает при чтении авторов, принадлежащих традицииalexандрийского богословия,— Климента, Оригена. Напомним, что ключевые для alexандрийского богословия и гностицизма термины «гнозис» и «логос» — являются ключевыми и для Максима. Характерно и то, что в отличие от того, как представлял деления Филон, для Максима деления воспринимаются через призму грехопадения⁴⁰⁷.

3.4.4. Деления и логическое древо Порфирия

Многие исследователи трактуют пять всеобщих делений *Трудности XLI* как модифицированное древо Порфирия. Немалую суггестивную роль здесь играет художественная убедительность и образная яркость текста. Однако, если присмотреться внимательнее, можно заметить ряд принципиальных различий.

Древо Порфирия постулирует наличие наивысшего рода, «сущности», который затем подвергается разделениям. В Средние века эти деления воспроизводят Боэций⁴⁰⁸ и Иоанн Дамаскин⁴⁰⁹. Характерно, что они делают это в специальных работах по логике. Применительно к реальному миру постулирование некоей высшей данности проблематично, поскольку и у философов, и у богословов сущее далеко не всегда принимается за высшую категорию.

Понятно, что для христианского богословия, — которое потратило столько усилий для подчеркивания уникальности Бога, не сопоставимого ни с чем из тварного⁴¹⁰, и на акцентирование онтологической пропасти, разделяющей Творца и творение, — доктринально неприемлемо говорить о какой-либо общности, включающей и Бога, и творение, поскольку это делает Бога частью чего-то большего, чем Он сам. Однако, как мы видели, Григорий Нисский не видел опасности в постулировании сущего как категории общей и для Творца, и для твари (раздел 3.1.2). Более того, два напрямую зависящих от Максима христианских философа полагали логически допустимым говорить о такого рода общности. Например, тот же Иоанн Дамаскин пишет, что «сущность, с одной стороны,

сверхсущностью охватывает (περιέχει) несотворенное божество (τὴν ἄκτιστον θεότητα), с другой – гностически и обстоятельственно (γνωστικῶς καὶ περιοχικῶς) – всё творение...»⁴¹¹. А Иоанн Скотт (Эриугена) говорит о природе или «всеобщности, которую составляют Бог и тварь (universitas... quae deo et creatura continetur)⁴¹². Такая точка зрения была исключением из правила, но, тем не менее, она была сформулирована⁴¹³и, как представляется, под влиянием обсуждаемого текста Максима. Ведь если над «человеком Петром» и «человеком Павлом» находится вид «человек», то над парой «природа тварная» и «природа нетварная» можно предположить род «природа», что и делает Иоанн Скотт.

Там не менее, у Максима начало последовательности делений находится не выше пары тварное / нетварное. Собственно, и пары как таковой тоже нет, ибо Максим не пишет о делении чего-то на тварное и нетварное: сказано 1) о пяти делениях самой ипостаси тварного⁴¹⁴ и 2) о том, что само тварное отделяется от не тварного (διαιρεῖν τῆς ἀκτίστου φύσεως τὴν κτιστὴν καθόλου φύσιν). Здесь аккузатив тῆν противопоставлен генетиву τῆς, и только последующие деления вводят разбиения на ту или иную пару (εἰς... εἰς...), являясь традиционными дихотомиями.

Таким образом, у Максима древо разбиений начинается в роде, именуемом «тварная природа». В *Трудности XLI* Максим пишет, что родовой характеристикой тварного, как целого, является его выведенность из небытия: то, что оно является «сущим». «Тварная природа» здесь тождественна «сущности» Порфирия. Далее у обоих авторов она разбивается на умопостигаемое и чувственное. Заслуживает внимания не только корень, но верхушка логического дерева, т.е. последнее, пятое разделение. Там, где должна была пойти речь о делении ойкумены, Максим подставляет вместо неё «человека», говоря о его распадении на мужское и женское (см. в разделе 3.4.7 рис. 1).

Отличие от традиционного дерева разбиений состоит и в том, что, если критерий разбиений у Порфирия был онтологическим и логическим, то Максимовы деления

сущностно неоднородны. Первые три уровня (тварное, умное-чувственное, небо-земля) онтологичны (хотя разделение на умопостигаемое и чувственное, введенное как онтологическое, ниже, в пояснениях, понимается скорее как эпистемологическое). Последние два разбиения (рай-ойкумена, мужское-женское) – не являются онтологическими. Корни одного – в книге Бытия, второго в антропологии Филона, Оригена и Григория Нисского. Из пояснений Максима ясно, что их снятие воспринимается им в парадигме аскетической теории и практики.

Таким образом, описанная последовательность псевдо-дихотомий не является логическим древом, хотя в финальной части *Трудности XLI* Максим претендует на это. Снова прибегнем к сравнению с деревом: у нас имеются ветви, но отсутствует непрерывный ствол, более того, в пространстве аристотелевской логики он и невозможен.

3.4.5. Высшие соединения – ипостасны

Описываемые в *Трудности XLI* соединения имеют черты ипостасных соединений. Заметим, что в христологических трактатах (в контексте которых и было выработано представление о такого рода соединениях) почти всегда приводятся только два примера ипостасных соединений: сложение души и тела в ипостаси некоего человека, сложение божественной и человеческой природ в ипостаси Христа. При этом не все природы, входящие в ипостась, до ипостасного синтеза обладают самостоятельным и действительным существованием. Например, тело и душа не существуют по отдельности, они творятся Богом одновременно; и человеческая природа, воспринятая Богом Словом, не предсуществовала как таковая, никогда не обладала собственным отдельным существованием. Она реальна только как воипостазированная, то есть как получившая действительное бытие в ипостаси другой природы, в ипостаси Слова: она не реализовалась в некой ипостаси своей природы, вроде ипостаси Петра или Павла.

Оригинальность Максима Исповедника в трактовке всеобщих соединений состоит в том, что он рассматривает некоторые из них как ипостасные, тем самым распространяя выработанную в христологии концепцию ипостасного соединения на широкий класс тварных объектов. Это полностью согласуется с таким основополагающим для его мысли принципом как взаимодополнительность. Максим признает соединения земли и неба, чувственного и умопостигаемого ипостасными соединениями, более того, он открыто уподобляет их соединению души и тела в человеческой ипостаси⁴¹⁵. Это означает, что ни одна из составляющих такой пары не существует без другой и не предсуществует другой. Небо не существует без земли и не предшествует ей (и наоборот), умопостигаемое не предшествует чувственному и не возможно в действительности без последнего (и наоборот). Обе эти части составляют и исполняют единый мир, который, в свою очередь, исполняет их как свои части. В ипостасном единстве чувственного и умопостигаемого, образующем единый мир, упраздняется само различие природ, которые, не утрачивая своих особенностей, обмениваются свойствами и замещают друг друга в совершенной перихорезе⁴¹⁶. Принцип взаимодополнительности и взаимообратимости прилагается Максимом даже к проблеме соотношения общего и частного. Он заявляет, что «общее осуществилось в частных, совершенно не принимая логоса самостоятельного бытия и осуществления», а потому исчезает при уничтожении частных⁴¹⁷. При этом природы, составляющие ипостась, остаются неслиянными и неповрежденными. Здесь «ипостась» означает «тропос существования».

Ипостасное единство частей тварного мира имеет своим основанием надприродное начало. Бог, как содержательная причина всяческих, удерживает около себя вещи, по природе отстоящие друг от друга, заставляя их тяготеть друг к другу в силу единой связи каждой из них с Ним, как с Началом. Эта единая связь с Первоначалом перекрывает все частные связи, заслоняет своим свечением их собственное существование⁴¹⁸. И как в Слове Божием воипостазирована воспринятая Им

человеческая природа, так в том же Слове воипостазирован весь мир⁴¹⁹.

Свою особенность имеют и всеобщие разделения. Формально мы вообще не можем говорить об ипостасных «разделениях», ибо внутри себя ипостасное нераздельно по определению. Таким образом, речь может идти лишь об ипостасных различиях, о различных природах, составляющих сложную ипостась. Разделения существуют воистину лишь ἐν τῇ διανοίᾳ или кат' ἐρίνοιαν. Когда Максим пишет об отделённости тварного от нетварного, о разделении на умопостигаемую и чувственную природы, на природу неба и земли, – речь идет о естественном различии (*διαφορά*) самих природ, которое имеет онтологический характер и не отменяется подобно тому, как всегда сохраняют свою идентичность и сами эти природы. Другое дело, что вдобавок к своему естественному различию те же самые природы могут быть разобщены для человека в силу особенностей его собственного существования (отпадения от Бога, предпочтения чувственного умному). Тогда «различие» природ превращается в разделение *внутри человека*. Если «различия» объективно существуют и нейтральны в ценностном плане, находясь вне категорий «хорошо» и «плохо», то «разделения» чаще всего воспринимаются Максимом как негативные⁴²⁰ и требуют устранения через последовательность соединений. Согласно *Трудности XLI* и различия, и различения должны быть перекрыты для человека на уровне тропоса его существования, когда он перестанет их ощущать.

Таким образом Максим не случайно начинает *Трудность XLI* словами о пяти разделениях ипостаси тварного. Фактически эти деления являются антропологическими: они обусловливают бытие человека, но и человек может изменять свое восприятие их, может превзойти их.

3.4.6. Обратимость (ἀντιστροφή) делений

Когда Максим пишет о том, как последовательность разделений сменяется последовательностью соединений, он воспринимает этот процесс как «обращение вспять». Подобный «разворот» вектора космического развития является

стандартным для неоплатоников. Здесь эпиграфом к *Трудности XLI* могут служить слова Прокла:

По исхождению вещи отделяются (χωρίζεται) друг от друга – исходящее от остающегося в покое, умножающееся от соединяющегося... Это исхождение различает вещи друг от друга, делает одно первым, другое средним, а иное последним; и среднее разграничивает (διοριστικά) последнее и первое... А возвращение опять всё сочетает, и свертывает в единое, и собирает к единому для [всех] сущих объекту устремлений⁴²¹.

Ещё один пример обращения вспять мы встречаем, когда Максим говорит, что как ныне тление поглотило плоть, плоть – душу, а душа поглотила «познание Бога», так после воскресения всё обратится вспять: плоть поглотится душой, а душа – Богом⁴²².

Описанное возвратное движение, напоминающее сложение телескопической антенны, прежде развинутой, говорит о той существенной роли, которую в рассуждении Максима играет логико-эпистемологическая парадигма, подчиняющая себе развитие собственно метафизических построений. Сказанное нетрудно подтвердить примерами.

3.4.7. Две парадигмы рассмотрения делений и соединений

Логическое древо. Представление последовательности всеобщих делений и соединений в виде квазилогического дерева оппозиций – это основная парадигма⁴²³ их описания в *Трудности XLI*. Предполагается, что (1) снятие оппозиций осуществляется посредством перехода на более высокий уровень, к большей общности и цельности, которые и охватывают в себе оппозиции. Таким образом точка, в которой оппозиции соединяются, находится не между противоположностей, но выше них. (2) Вершиной и пределом всех соединений является Бог, а человек есть всего лишь один из элементов дерева рассечений, более того, он располагается в самом низу последовательности разветвлений. Будучи таковым,

человек по определению не способен соединить в себе мир. Графически это можно представить так:

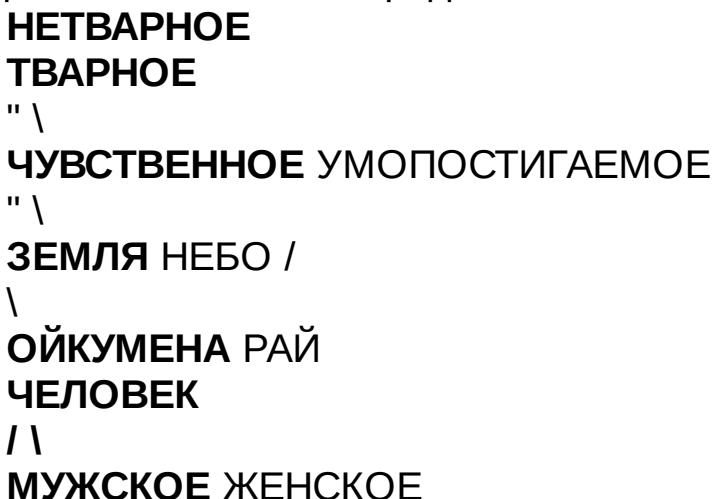


Рис. 1

Однако дважды в эту картину встраиваются фрагменты совершенно другой парадигмы, формулируемой в терминах «краев и середин». Она предполагает, что края, разнесенные по вертикали или горизонтали, связываются через находящуюся между ними середину. Это случается, когда речь заходит о человеке, который является «связкой», «средним термином» для краев мира, опосредуя их в себе⁴²⁴. Только в этой парадигме человек, как середина, способен соединить мир.

Рассмотрим, каким образом в *Трудности XLI* сочетаются оба эти подхода. Максим начинает с описания пяти всеобщих делений (1304D 7 sqq.), последовательность которых имитирует логическое древо Порфирия. Соответственно, при этом отсутствуют упоминания «середин» и «краев». Однако, когда доходит до пятого деления, объектом которого является человек, на основную тему «делений» накладывается рассуждение, формулируемое в терминах «опосредований», «середин» и «краев» (1305A14-C7). Эта линия не становится главной, не замещает собой основную, представляя собой, скорее, цепь оговорок, указывающих на возможность противоположно направленного движения: человек разделяется, хотя его предназначение – связывать. Максим говорит, что человек «опосредует края собою» через свои «части»⁴²⁵(природа этих частей прояснится только во второй

части главы), он есть «связка» для всеобщих краев⁴²⁶. Связывание всего мира требует последовательности опосредований, при которых человек начинает с «ближайших» к себе (характерно, что так именует чувственные сущности Аристотель) или с «худших» (такими они представляются платоникам)⁴²⁷. Начиная с 1305С7 Максим перестает упоминать о «краях» и «серединах», и парадигма «логического древа» надолго остается единственной системой координат.

Тема «середин» и «краев» снова появляется в 1312А5-В2 при описании того, каким образом Христос по своему человечеству связывает края мира. Это рассуждение представляет интерпретационные трудности⁴²⁸, а потому мы рассмотрим его подробно⁴²⁹. Максим говорит, о Христе, собирающем всё творение:

σύν ἡμῖν καὶ δι' ἡμᾶς
τὴν ἄπασαν κτίσιν διὰ τῶν μέσων ὡς μερῶν ἰδίων τὰ ἄκρα
περιλαβών
καὶ περὶ ἐαυτόν ἀλύτως ἀλλήλοις διασφίγξας
παρὰ δεισον καὶ οἰκουμένην, οὐρανόν καὶ γῆν, αἱσθητὰ καὶ
νοητὰ,
ώς σῶμα καὶ αἴσθησιν καὶ ψυχὴν καθ' ἡμας ἔχων καὶ νοῦν, οἵ
ώς μέρεσι
καθ' ἔκαστον τὸ ἐκάστω καθόλου συγγενὲς οἰκειωσάμενος
ἄκρον ⁴³⁰
κατὰ τὸν προαποδοθέντα τρόπον θεοπρεπῶς τὰ πάντα
εἰς ἐαυτόν ἀνεκεφαλαιώσατο, μίαν ὑπάρχουσαν τὴν ἄπασαν
κτίσιν δείζας,
καθάπερ ἄνθρωπον ἄλλον
τῇ τῶν μερῶν ἐαυτῆς πρὸς ἄλληλα συνόδῳ
συμπληρουμένην καὶ πρὸς ἐαυτήν νεύουσαν τῇ ὄλότητι
ὑπάρξεώς...
вместе с нами и ради нас
Он охватил всё творение в его краях через середины,
как свои части, и нерасторжимо стянул окрест Себя друг с
другом рай и ойкумену, небо и землю, чувственное и
умопостигаемое,

как имеющий тело, и чувство, и душу, как у нас, и ум, которым, как частям,
по отдельности Он усвоил всеобщий край,
родственный каждой [части], вышеописанным способом божественно возглавил
в Себе всё,
представил всё творение единым по существованию, словно иного человека,
исполненным посредством схождения своих частей друг с другом и обращенным на себя в силу целостности существования...

Христос «стягивает» творение по своему человечеству. В концептуальном плане это ещё раз приводит к наложению парадигмы «краёв и середин» на парадигму «логического древа». Как человек Христос конечен и ограничен, Он принадлежит миру, а потому другие природы могут собираться «окрест Него». Он «усваивает» края тварного мира своим частям, каждая из которых на своём онтологическом уровне выступает как средний термин для соответствующей оппозиции.

Христос охватывает творение «через середины». Что они такое? Фраза о связывании «рая и ойкумены, неба и земли, чувственного и умопостигаемого» сбивает читателя с толку. Во-первых, её элементы заимствованы из парадигмы «логического древа», (1) в которой нет места средним терминам; (2) средоточием собираний в которой является не человек, но Бог; и (3) которой отвечает иерархия «земля, чувственное, тварное». Тем не менее, означенная фраза инкорпорирована в центр рассуждения, ведущегося в парадигме (1) «середин и краев»; (2) центром которой является не Бог, а человек; которая (3) имеет свою собственную, пока не названную, онтологическую иерархию. Придаточное предложение причины «как имеющий... ум» впервые называет эти средние термины, – «тело, чувство, душа, ум», – образующие иерархию «середин» (эти элементы уже присутствовали в 1305АС, именуясь там просто «частями» и «серединами»).

Вторая трудность, связанная с фразой «рая и ойкумены... и умопостигаемого», состоит в том, что в ней названы только три

пары оппозиций (связка «мужское и женское» не упомянута), так что численно их трудно сопрячь с четырьмя элементами следующей строки, а ведь, как сказано, грамматически последняя представляет собою придаточное предложение причины⁴³¹. Отсутствие пары «мужское и женское», скорее всего, вызвано тем, что они не являются «всеобщими краями», локализуясь только в падшем человеке.

Середины, которыми Христос по своему человечеству связывает всеобщие крайности, суть Его совершенное тело (свободное от разделения на мужское и женское, не знающее различия ойкумены и рая), Его чувство (связывающее чувственные землю и небо) и Его разумная душа (логос), которая созерцает всё тварное в его логосах. Видимо, не случайно четвертая «часть» (ум) стоит 108 в перечне особняком, будучи добавлена после καθ' ἡμας ἔχων. Если в соединении тварного участвуют только Христовы тело, чувство и разумная душа, то ум может быть зарезервирован для соединения тварного и нетварного, о котором не сказано здесь, в *Трудности XLI*, но идет речь в *Вопросоответстве XLVIII* (см. ниже примеч. 487). Впрочем, более веская причина упоминания «ума» именно здесь, применительно к Христу, – полемика с аполлинаристами. Говоря о Боговоплощении, Максим не раз употребляет формулу «плоть, наделенная разумной душой и умом», дабы опровергнуть последователей Аполлинария, учивших, что Слово приняло только плоть и неразумную душу, а Само заняло место разумной души (рассуждения) и ума⁴³².

Итак, под «серединами», через которые Христос охватывает творение, Максим подразумевает Его человеческие тело, чувство и разумную душу. Они составляют человеческую природу Христа, являясь её частями; Христос обладает ими в своем человеческом существовании. Соответственно, и всё собранное посредством этих частей творение предстает как «иной человек», единый по целостности своего бытия. Графически парадигма «краев и середин» может быть представлена следующим образом (круг символизирует божественную природу Христа):

Близкий по идее и лексике текст, отчасти проясняющий разбираемые нами строки, можно видеть в *Трудности VII* (1092ВС), где прямо сказано, что все тварные природы собираются окрест человеческой природы Христа,⁴³³ входящей в ипостась Богочеловека:

поскольку человек по благости создан Богом из души и тела, то... душа... заботится о теле, чтобы... и его... усвоить Богу (οἰκεῖσθαι θεῷ)... собою посредствуя вселению Творца [в тело]... Чтобы пришло воедино многое друг от друга отстоящее по природе, стягиваясь друг к другу окрест единой природы человека, и чтобы Сам Бог был всяческая во всем (*1Кор 15:28*), всё воспринимая и воипостазируя Себе (ἐνυποστήσας ἡ αὐτῷ)⁴³⁴, поскольку ничто из сущего более не будет обладать свободным и непричастным Его присутствия движением...⁴³⁵

Другая параллель к *Трудности XLI* обнаруживается в *Письме XV* (PG 91, 544C-576B; 634–640 гг.), в котором Максим указывает, что по ипостаси Христос есть Посредник (μεσίτης) для частей, из которых сложен; что Христос сокращает в Себе расхождение между краями, содельвая Умиротворение (εἰρήνη) и через Дух примиряя (ἀποκαταλάσσων) человеческую природу с Богом и Отцом (PG 91, 556A).

Завершая рассмотрение отрывка 1312А5-В2, заметим, что слова Максима о том, что Христос показал мир единым по существованию, «словно иного человека» – это инверсия образа Григория Богослова:

Слово созидает человека... из невидимой и видимой природы... поставляет как бы некий второй мир (κόσμον)- великий в малом; на земле иного ангела... земного и небесного... видимого и умопостигаемого, середину (μέσον)... одного и того же, кто и дух и плоть... через тяготение к Богу обожествляющемся⁴³⁶.

В *Вопросоответах* Максим даёт понять, что осведомлен относительно разницы двух вышеупомянутых парадигм. Он указывает на различие между соединениями по типу рода – видового древа и иными соединениями (через среднее или через сложение):

это не только, применительно к той же самой природе, соединение частей в общее сообразно тому же самому логосу бытия, как, например, индивидов в расположенные над ними виды, видов в роды и родов в сущность, единовидно сочетающихся друг с другом по границе [входящих в соприкосновение] краев, так что проявляющиеся у них общие логосы частей (οἱ καθόλου τῶν μερῶν λόγοι) творят... многочисленные и многообразные соединения разделенных; но это также [соединение] ума с чувством, неба с землей, чувственных [вещей] с умопостигаемыми, соединение природы со [своим] логосом⁴³⁷.

В этом месте Максим, в противоположность *Трудности XLI*, явно не считает, что пары ум/чувство, небо/земля, чувственное/умопостигаемое образуют родо-видовое древо. Впрочем, смешение парадигм, наблюдаемое в *Трудности XLI*, присутствует и здесь. В начале цитаты речь идет о логических соединениях (это парадигма логического древа), но здесь же сказано о «соединениях крайностей» (это парадигма краев и середин).

Далее в *Вопросоответах* Максим говорит, что доктрины о Воплощении ведающий ум строит, будто столпы, из различных умозрений:

устанавливая в силу надлежащего знания (ἐπιστήμην) истинные понятия (δόξας) о каждом [соединении], созерцательный ум мудро возводит... умопостигаемые столпы, то есть доктрины о соединениях, которые являются скрепами этих соединений⁴³⁸.

Здесь соединения производит не Богочеловек в реальности, но внутри себя созерцающий ум (ὁ θεωρητικὸς νοῦς), формирующий согласно своей науке-знанию истинные представления. Подобный переход из онтологического плана в эпистемологический характерен для Максима⁴³⁹. Ср. его слова о том, 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 добродетели⁴⁴⁰. В

Трудности XLI различие между субъективным и космическим отражено в лексике: после соединения человеком ойкумены с раем, земля уже не делилась бы «для него» (αύτῷ, 1305D6); когда человек стал бы лёгок телом, как ангелы, чувственное творение не имело бы «для него» (αύτῷ, 1308A2) делений по месту и расстоянию; а после того, как он сделался бы равен ангелам в ведении, творение не делилось бы «для него» (αύτῷ, 1308A13) на известное и неизвестное. Когда те же соединения осуществляют Христос, они реализуются в Нём Самом: Он соединил нас с нами самими в Себе Самом (ἐν ἑαυτῷ, 1309D9); земля утратила благодаря Ему (κατ' αὐτόν, 1309B6) отличие от рая; Он уничтожил деление на небо и землю в Себе (ἐν ἑαυτῷ, 1309C3); Он явил в Себе схождение чувственного и умопостигаемого (ἐν ἑαυτῷ, 1309C10); наконец, Он возглавил в Себе всё (ἐν ἑαυτῷ, 1312A3).

3.4.8. Отчего делений пять?

Применительно к делениям число пять естественно. Античность знала множество пятичастных делений. География делила землю на пять зон⁴⁴¹, им отвечали пять зон/поясов на небе в астрономии. В некоторых системах мир представлял собой пять вложенных друг в друга сфер, в каждой из которых преобладал один из первоэлементов – эфир, огонь, воздух, вода, земля⁴⁴². У трактате о делениях, который приписывался Аристотелю, пятичастным делениям посвящены 15 параграфов⁴⁴³. Пять категорий было у Плотина⁴⁴⁴. Порфирий предложил для деления всего сущего пять предикабилий – «род», «вид», «различие», «собственное», «привходящее», которые с тех пор постоянно воспроизводились комментаторами Аристотеля как на Востоке, так и на Западе⁴⁴⁵. Свои пять категорий предложил сам Максим Исповедник, назвав их пятью тропосами «естественного созерцания»⁴⁴⁶. Отчасти именно эта пятерка определила число всеобщих делений *Трудности* XLI.

С другой стороны, делений ипостаси тварного пять потому, что Максим представляет тварное естество пятичастным:

«Все возникшее и существует, и движется, а потому подвластно природе и времени: природе из-за своего бытия, а времени⁴⁴⁷ – по причине движения»⁴⁴⁸.

«Природа пятерична: ей свойственно быть подвластной числу пять из-за разделенного на пять частей чувства, которому она подпадает; кроме того, [она пятерична] поскольку вдобавок к тому, что говорят о её разделении на четыре [стихии] в материи, имеется и форма. Ибо природа есть ни что иное, как наделенная формой материя, ибо форма приложенная к материи составляет природу»⁴⁴⁹.

В этих рассуждениях упущено, что умопостигаемое не является воспринимаемым через чувство, но это не беспокоит Максима. В другом месте пятичастным названо **все тварное**, поскольку сущее можно созерцать пятью способами. Максим пишет, что творение является для людей учителем «последних и доступных логосов», а также связанных с ними пяти способов созерцания, посредством которых **«святые разделяют** (*διαιροῦντες*) **творение** на сущность, движение, различие, смешение и положение»⁴⁵⁰. Напомним, что *Трудность XLI* начинается с упоминания святых, говорящих о том, что ипостась всего возникшего разделяется пятью делениями. Таким образом можно констатировать наличие у Максима ассоциативной связи между пятью способами естественного созерцания и пятью всеобщими разделениями.

Деления, последовательно описываемые в начале *Трудности XLI*, возникли вне времени – единожды и разом. Таким образом, они статичны – заданы и неизменны. Когда Максим описывает ипостась тварного, рассеченную этими делениями, он будто видит перед собой античную географическую карту, на которой изображен мир, рассекаемый реками-делениями. Одна из рек омывает все творение как целое, будто река Океан, охватывающая по окружности всю землю, а прочие разграничивают его изнутри: «из Едема исходит река для орошения рая и потом разделяется на четыре конца».

3.5. Альтернативная история

Когда Максим пишет о том, как мог бы развиваться Человек, не будь грехопадения, он по сути излагает «альтернативную историю» человечества. Максим рисует беспрецедентную картину, показывая возможный, но нереализованный ход развития человеческой истории.

История в современном смысле этого слова есть то, что происходит с человечеством на этой земле (после изгнания из рая). Соответственно, в современной науке разрабатываются варианты альтернативной или контрафактической истории⁴⁵¹. Подход «что было бы если» был приложен и к библейской истории⁴⁵². Уникальность Максима состоит в том, что он предвосхищает этот современный подход на 13 веков. К тому же он рассматривает альтернативную метаисторию или предысторию, поскольку период до изгнания прародителей из рая, как и период принадлежащий эсхатологической перспективе, качественно отличаются от истории в традиционном смысле этого слова — событий, разворачивающихся на этой земле и в этом времени⁴⁵³.

Ход такого рода истории, в которой не было грехопадения и изгнания из рая, в которой предведение Божие о грехопадении осталось виртуальной, но нереализованной возможностью, и набрасывает Максим в 1304Д-1308В.

Возможность, открытая человеку, не была осуществлена, в мир вошла смерть и мировые разрывы были устраниены в Слове Божием, воплотившимся в конце веков. Максим описывает этапы этих воссоединений. Произошедшее во Христе в конце веков таинство явилось демонстрацией и исполнением того, что в начале было упущено в праотце. Сверхъестественно и парадоксально совершилось то, что не было выполнено естественным образом⁴⁵⁴. Тем не менее, результатом того, что Богочеловек в Себе и вместе с Собой провел человеческую природу через все пять соединений, явилось дарование людям обожения (пусть пока только в возможности). Финал этой истории ожидается в историческом будущем (метаисторическом

предстоящем). Как пишет сам Максим, обожение, которое потенциально уже дано всем верующим после Воплощения Слова, актуально будет реализовано в эсхатологической перспективе, «в том конце, который актуально наступит по благодати при обожении достойных»⁴⁵⁵.

Таким образом, в *Трудности XLI* описаны две истории соединений, соответствующие двум модусам реальности: *casus irrealis humanus* – история, которую мог бы выстроить Человек, живя в раю, но которая не осуществилась; и *casus realis mysticus* – история, которая сверхъестественным образом исполнилась в Богочеловеке. Максим ничего не говорит о *casus potentialis humanus* – о будущем развитии человека, возможном после Воплощения: эсхатология в традиционном её понимании в рассматриваемом тексте Максима отсутствует⁴⁵⁶. Отсутствие подобного финала объясняется и тем, что логика рассуждения *Трудности XLI* не требует этого, и тем, что подобного рода эсхатология оказалась бы очень напоминающей осужденную Оригенову, в которой начало и конец мировой истории совпадают⁴⁵⁷. Максим избежал этого, представив соединения, которые у Оригена (а позднее – у Иоанна Скотта) рассмотрены как объективный ход развития вселенной, в виде двух историй – альтернативной (виртуальной) человеческой и актуальной (мистической) Богочеловеческой.

3.6. Особенности делений *Трудности XLI*

Первое разделение

И первое, и второе деления имеют дело с тварным как целым. Первое проводит границу между тварным и трансцендентным ему. Оно направлено вовне, указывает в бесконечность, подчеркивая тот факт, что «тварное», как целое, соответствует неизреченному понятию «выведения из небытия», ибо небытие для тварного «старше», чем бытие (1312В). Однако, в *Трудности XLI* это деление вводится не только как онтологическое, но и как гносеологическое. Факт отделенное™ твари от Бога по сущности (по логосу природы) – очевиден, и об этом не стоило бы специально упоминать. Говоря о первом делении, Максим подразумевает иное: тварь обособлена от Творца по тропосу существования⁴⁵⁸, обособлена *неведением*.

Бог по своей благости сотворил светлое мироустройство всего сущего, хотя из этого не сделалось очевидным, Кто Он и Каков⁴⁵⁹, а потому неведение, отличающее тварь от Бога, [святые] называют делением. Поэтому они оставили неизреченным это деление, естественно разделяющее упомянутое [тварь и Бога] друг от друга и никогда не принимающее [их] соединения в одну сущность, как не могущее принять единого и тождественного логоса (1304D11– 1305A8).

Здесь перед нами неведение тварью Бога по Еgo сущности – того Кто Он и Каков (τιù καὶ ὅποῖον), которое является естественным⁴⁶⁰, на что указывает сам Максим. Подобное неведение неукоризненно и соответствует, скорее, «различию», чем «разделению». Оно не может быть снято, ведь даже ангелы не знают Бога в Его сущности⁴⁶¹. Однако эта непостижимость Бога относится к здешнему, дискурсивному ведению, которое Максим именует «относительным». Существует и иной – «сверхъестественный» – вид знания (см. 1.7), именуемый действительным или опытным ведением. Это благодатное ведение, обретение которого совпадает с достижением обожения. По сравнению с такого рода знанием-на-опыте теперешнее ведение предстает ущербным, и «различие» между

тварным и нетварным, которое с ним связано, представляется разделением. Важно, что опытное, действительное знание – сверхприродно и, как таковое, недостижимо естественным образом ни до грехопадения, ни тем более после него.

Говоря о делении, разграничающем Творца и тварь, Максим использовал термин «неизреченный». В Библии ёррата представляет собой карах, будучи употреблено лишь однажды применительно к божественным тайнам, которые невозможно пересказать и изъяснить (2Кор 12:4). В факте существования пропасти, **разделяющей** Творца и тварь нет ничего тайного, её наличие очевидно. Таким образом, термин скорее относится к упоминаемому тут же соединению Творца и твари. Максим говорит о невозможности соединения Творца и твари в одну сущность. С другой стороны, такое соединение не просто возможно, но актуально произошло в Боговоплощении, рассмотрению которого посвящена *Трудность XLI*. Объяснить детали этого соединения не представляется возможным. Оно остается тайной, а потому «неизреченно». Таким образом, мысленная погруженность в христологическую проблематику, заставляет Максима предвосхищать события и тема финального соединения тварной и нетварной природы в Богочеловеке, начинает звучать уже во вводном периоде *Трудность XLI*.

Последующие разделения.

Вслед за первым делением Максим перечисляет остальные:

Вторым делением [святые называют] то, посредством которого вся совокупная природа, получающая от Бога бытие посредством творения, разделяется на умопостигаемое и чувственное. Третьим – то, которым чувственная природа разделяется на небо и землю, а четвертым – то, каким земля разделяется на рай и обитаемые [регионы]. И пятым – то, которым разделяется на мужское и женское человек, вслед за всеми посредством возникновения благообразно привнесенный в сущие, [чтобы сделаться] некоей всеглавнейшей кузницей всяческих и чтобы естественным образом опосредовать собою

все [появившиеся] при всех разделениях крайности (1305A8-B2).

Как видно, второе и третье деления суть в первую очередь естественные онтологические различия; делениями они видятся в перспективе воссоединения, а также с точки зрения обычного противопоставления умного и чувственного⁴⁶².

3.7. Преодоление делений

Цель и смысл творения человека и мира

Вопрос о связывании человеком всего сущего неотделим от вопроса о цели его прихода в бытие. Призванием человека является устранение мировых разрывов и – с Божией помощью – преодоление пропасти между человеком и Богом. Ради этого он и был приведен бытие. В процитированном выше отрывке 1305А8-В2 Максим прямо пишет, что человек был создан, чтобы соединить окрест своей природы всё, что по природе отстоит друг от друга⁴⁶³. Характерно, что говоря о причине творения человечества и «какого ради оно было таинства»⁴⁶⁴, сам Максим объединяет два (уже обсуждавшихся в 2.3.1) отрывка из Слов 38 и 39 Григория Богослова, что подтверждает предположение относительно того, что они же легли в основу его рассуждения в *Трудности XLI*. В Слове 38 Григорий называет причиной создания человека разделённость умного и чувственного, из-за чего не всё богатство Божией благости было ведомо твари. Бог захотел явить полноту благости, сотворив человека как малый мир, соединяющий видимую и невидимую природы. В отрывке из Слова 39 тоже говорится, что человек создан, чтобы у Бога были поклонники не только среди ангелов, и чтобы 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, не оставляя, таким образом, в стороне ни одну из частей тварного.

Если Григорий пишет о «причине» творения человека, то Максим говорит о «цели». Люди сотворены, чтобы соединиться с Богом Отцом через Сына, стать тождественными Богу в обожении через благодать. В этом контексте важно понятие Божиего «замысла» и «совета – воления» Бога Отца, которые существовали прежде всех веков и всякого творения. Бог Отец предвечно замыслил, чтобы люди были в Нем (ἐν αὐτῷ εἶναι). Для этого им нужно было стать членами тела Христова. К такому соединению люди были

предвечно предопределены и, собственно, для этого и возникли (ἐπὶ τούτῳ γεγενῆσθαι). Тропос, приводящий их к этой цели, состоял в правильном употреблении своих природных сил. Уже в Адаме человеческая природа могла стяжать подобие Божие, могла воспринять познание Бога, обрести единство и общность с Ним, получить усыновление в Духе и полноту обожения. После грехопадения этот первый тропос достижения обожения стал невозможен. Теперь для обожения требовалось прежде излечить последствия грехопадения и восстановить павшую человеческую природу, поэтому был реализован иной, удивительный тропос, осуществлённый через Богооплощение, давшее человеку спасение и тем самым вновь открывшее возможность его обожения⁴⁶⁵. Как пишет сам Максим, предвечный о нас Божий замысел не новоустраивается (καὶ μέρος) по логосу, хотя и был исполнен иным, *новым тропосом*, введенным после (ἐπεισαχθέντος) прежнего. Из-за неудачи Адама, не сумевшего в своем тропосе действия исполнить замысел Божий, этот замысел реализовался уже только через воплотившееся Слово⁴⁶⁶. Произошедшее во Христе в конце веков таинство явилось демонстрацией и исполнением того, что в начале веков было упущено в праотце. Сверхъестественно и парадоксально совершилось то, что не было выполнено естественным образом⁴⁶⁷.

Слово «сообщалось» с человеком дважды. Первое общение состоялось при творении человека, когда Бог наделил человека своим образом. Второе общение осуществилось в Воплощении, когда Слово восприняло человеческую природу, чтобы, во-первых, восстановить в ней божественный образ, а во-вторых, дать человеческой природе божественное подобие и исполнить совет Бога Отца, обожив её при Своем вочеловечении⁴⁶⁸. В связи с этим Максим говорит о возможности мысленно разграничить во времени фазы процесса исполнения Божиего замысла о человеке. Предвечный совет состоял в том, чтобы Богу стать человеком, а человеку богом. Первое уже **достигнуто** в Вочеловечении, обожение людей – дело грядущих веков⁴⁶⁹. Тем не менее, поскольку Христос охватывает Собою века, то конец, который в будущем актуально наступит для

достойных при их обожении, потенциально уже достиг людей через веру⁴⁷⁰. Понимая, что Богооплощение вводит обожение, – потенциально уже сейчас по вере, и в будущем актуально для достойных, – мы не будем недоумевать, когда Максим учит об обожении применительно к Воплощению.

В *Трудности XLI* о цели творения человека и о совете Бога Отца говорится в аспекте всеобщих соединений. Человеку от природы была дана сила соединять, и благодаря этой силе тропос существования творения в разделенном виде⁴⁷¹ мог явить великое таинство божественного замысла, состоявшее в соединении всего сущего друг с другом и с Богом (1305B)⁴⁷². Однако человек предпочел Творцу чувственное, используя свою естественную способность к соединению скорее для разделения, из-за чего подвергся угрозе уйти в небытие⁴⁷³. Потому *новоустраиваются природы*, и Бог становится человеком, чтобы спасти погибшего человека: соединяя Собою разрывы всеобщей природы мира, Слово Божие исполняет великий Совет Бога Отца и *возглавляет все, что на небе и на земле Собою* (1308CD). Осуществив пять всеобщих соединений, Сын Божий, мыслимый по своему человечеству, исполнил то, чему Сам, как Бог, предопределил произойти. Он совершил весь совет Бога Отца относительно людей, которые не смогли этого осуществить сами (1309CD). Сын Божий охватил вместе с нами и ради нас всю совокупность творения, и таким образом божественно *возглавил в Себе все*, сделав все существующее творение единым подобным некоему человеку: исполненным в силу единства своих частей и сосредоточенным в себе посредством цельности своего существования (1312AB). Максим неоднократно подчеркивает, что божественный замысел состоял в соединении с Богом не только человека, но всей твари, совокупность которой в этой перспективе видится «новым человеком»⁴⁷⁴. Смысловой контекст для *Трудности XLI* предоставляет отрывок из *Вопросоответа LX*, близкого по содержанию и схожего по лексике:

Таинство Христа, или таинство по Христу... это, очевидно, есть неизреченное и непостижимое ипостасное соединение Божества и человечества... приводящее... человечество к

тождеству с Божеством и из обоих создающее сложную ипостась... Это блаженная цель, ради которой и всё [тварное] составилось. Это *Божественный замысел*, произмышляемый еще до начала сущих... [это] цель, ради которой существуют все [вещи]... Имея в виду эту цель, Бог и привел в бытие сущность [всех] сущих. Это... предел Промысла и произмышляемых... согласно которому происходит возглавление в Боге тех, что от Него. Это есть объемлющее все века таинство, открывающее сверхбеспределный и великий *Совет-воление* (Βούλήν) Божий, бесконечно и беспредельно предсуществующий векам, и Ангелом Совета было Само сущностное Слово Божие, ставшее Человеком. [Слово] сделало явным... глубинное основание Отеческой Благости⁴⁷⁵ и показало в Себе цель, ради которой... созданное и восприняло начало своего бытия⁴⁷⁶.

Не случайно *Трудность XLI* начинается со слов о том, что Бог сотворил светлое мироустройство по своей благости. Идея Платона о том, что благой Бог создает мир для того, чтобы всё Ему в итоге уподобилось⁴⁷⁷, оказала сильное воздействие на христианскую богословскую традицию, найдя яркое выражение у Максима.

Преодоление пятого и четвертого делений.

Пятое и четвертое деления были созданы Богом в предведении грехопадения человека, а потому являются разделением со всех точек зрения. Человек разделен на два пола. Рай отделен от ойкумены грехом. Этическое размежевание (преступление заповедей) явилось одновременно антропологической и онтологической катастрофой, ибо привнесло в человека и мир разделение, тление и смерть. Святость земной жизни преодолевает эти деления. Отрешенность от земного устраниет привязанность к какой либо части земли, которая вся – и ойкумена, и рай – становится единой для человека.

Преодоление третьего и второго делений

Означенные деления превосходят тем, что человек становится равным ангелам. Сначала равным в добродетели, затем в ведении. Традиционно о достижении равноангельского состояния повествуется в эсхатологической перспективе – применительно к воскресению из мертвых⁴⁷⁸. Однако для святых умов это возможно уже при жизни⁴⁷⁹. В Ареопагитиках и схолиях к ним говорится о соединении с ангелами через добродетель, при этом добродетель есть отречение от материального⁴⁸⁰. При этом ни пс.-Дионисий, ни Иоанн Скифопольский не разделяли учения о совершенном человеке как превышающем половое различие (не случайно пс.-Дионисий говорит о «богомужней силе», а схолиаст – о превосходстве мужского над женским⁴⁸¹).

Преодоление первого деления

Человек был способен связать и соединить в себе всё тварное. После осуществления четырех соединений, чтобы достичь Бога ему оставалось исполнить последнее – и главное – соединение тварной и нетварной природ. Однако ни одно сущее самостоятельно не может преодолеть эту пропасть. Оно не может её даже постичь: святые⁴⁸² оставили это разделение «неизреченным», поскольку для него нет единого и тождественного логоса. Здесь речь идет об отсутствии «естественного» логоса, в пределе доступного познанию со стороны тварного. За неимением означенного общего логоса, человек должен был соединить тварное и нетварное по тропосу существования – посредством любви⁴⁸³. Тогда он явил бы себя и Бога единым и тождественным ($\varepsilon\upsilon\kappa\alpha\tau\alpha\tau\omega\nu$) по состоянию благодати (κατὰ τὴν ἔξιν τῆς χάριτος, 1308В7–8). Эта миссия не удалась первому человеку. Тварное и нетварное взаимопроникают уже во Христе⁴⁸⁴, в Его ипостаси. Соединение божества и человечества Максим тоже именует неизреченным⁴⁸⁵, как и первое всеобщее отделение тварного от нетварного. Таким образом, взаимосвязь нетварного и тварного постулируется непостижимой и в аспекте деления, и в аспекте соединения, как осуществляющаяся сверхъестественно. Тем не менее, и для такого соединения имеются логосы, уже не

«естественные» и могущие быть познанными, но «сверхъестественные» и неведомые⁴⁸⁶. Дело в том, что хотя все логосы, как воления Божии, сверхприродны, у Максима можно найти рассуждения, в которых он вводит их иерархию. Так, в *Вопросоответстве XLVIII* он словно дает краткий парофраз *Трудности XLI*, отличающийся от рассматриваемого нами текста существенной деталью. Если в *Трудности XLI* наиболее общим логосом назван логос всего тварного (1312B), то в *Вопросоответствах* Максим поднимается на ступень выше и постулирует наличие сверхъестественных логоса и тропоса для соединения тварного и нетварного:

«Через Христа были осуществлены различные соединения разделённых тварей. Ибо Он соединил человека таинственно устранив в духе различие мужского и женского и делая логос естества в обоих свободным от страстных особенностей. Соединил Он и землю, изгнав разделенность чувственного рая и обитаемой земли. Соединил Он ещё землю и небо, показав, что единое естество чувственных тяготеет к самому себе. Также соединил Он чувственные и умопостигаемые вещи, явив единое сущее естество всего возникшего, сочетаемое воедино согласно некоему таинственному логосу. Наконец, Он соединил согласно превышающему естество логосу и тропосу тварное естество с нетварным»⁴⁸⁷.

Соединение с божеством для человека означает обожение, познание Бога в опыте и вкушение Его:

Через Христа, или таинство по Христу, все века и то, что в этих веках, приняли во Христе и начало, и конец своего бытия. Ведь еще до веков было предзамыслено 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 – полностью выйдя из движения по отношению к самим себе и друг к другу – окрест того, что по своей сущности полностью неподвижно, и чтобы они на опыте восприняли действительное ведение Того, в Кому они удостоились остановиться, – ведение неизменное и самотождественное, предоставляющее им наслаждение Познаваемым. Деятельное

ведение дарует... цельное ощущение Познаваемого, благодаря которому в будущем уделе мы воспримем сверхъестественное обожение, действующее непрерывно⁴⁸⁸.

Таким образом у Боговоплощения есть и гносеологическое измерение. Однако это уже не гносис, относящийся к дискурсивному, а значит относительному, познанию, но сверхмысленное знание-переживание божественной реальности. Это *действительное ведение*, сопровождающее обожение (см. выше 1.7).

Как уже отмечалось в 3.6, в начале *Трудности XLI* Максим постулирует, что нет логоса для соединения тварной и нетварной природы в одну сущность, а потому разделение тварного и нетварного остается «неизреченным». Однако, Бог и человек актуально соединились во Христе согласно «превышающему еество логосу и тропосу». Сверхъестественный логос соединения нетварного и тварного непостижим для человека. Как следствие, термин «неизреченный», открывший *Трудность XLI*, её и завершает. В заключительном параграфе Максим пишет, что новоустройства природ, совершаемые вторжением божественного в естественное,

разом и совершенно скрывают тот неизреченный и неведомый логос, по которому совершились, и являются его: [скрывают, как произошедшие] превосходящим природу и ведение образом, а [раскрывают] **логосом веры (τῷ λόγῳ τῆς πίστεως), посредством которого свойственно постигаться всему, что превосходит природу и ведение»⁴⁸⁹.**

Здесь использовано словосочетание «*логос веры*». Что это такое? В другом месте Максим характеризует его так:

«логос веры (λόγον τῆς πίστεως) познается *внемыслительно* (ἀνοήτως) и превыше него не полагается ни... чувство, ни рассуждение, ни ум, ни мышление, ни ведение...»⁴⁹⁰.

«Логос веры» или «разум веры» превосходит ум и рассуждение. Его можно соотнести с «*действительным ведением*», т.е. над-интеллектуальным переживанием

соприкосновения с Богом, превышающим доказательное и научное ведение.

Где источники учения об опытном ведении? Многое указывает на прямое влияние Гностических глав Диадоха Фотикийского (см. выше 1.7). Однако, есть и другой источник – учение пс.– Дионисия о познании как переживании. В БИ II, 9 – одном из немногих мест, где пс.-Дионисий говорит о богооплощении- формулируется учение о знании, как о **переживании** божественного, через сопереживание божественного приводящем к единству с божеством:

«Богосоздание (θεοπλαστία) Иисуса сообразно нам... **неизреченно** никаким словом, непознаемо никаким умом... Мы таинственным образом знаем, что Он осуществился как муж (ἀνδρικῶς), но не ведаем того, как создался (διεπλάττετο) Он – вопреки природе, по иному закону – от девственных кровей..., а также прочего, что касается сверхприродной физиологии Иисуса...

[Иерофей] превосходно воспел это же... открытое ему неким божественнейшим вдохновением, когда он не только учился божественному (μαθώντα θεῖα), но и переживал (παθών) его, и через... сопереживание (τῆς συμπαθείας) к нему достиг совершенства в ненаучимом и таинственном единстве и **вере**⁴⁹¹.

У Дионисия теория познания как переживания подробно не излагается, но к этому месту существует пространная схолия⁴⁹². Схолиаст говорит о «познании через переживание» как о процессе, в котором человек выходит из съя, а в него вселяется Бог. Сказано и о невербальном посвящении (μύησις) в божественное, об отпечатлении в уме сверхприродного знания, о **сопереживании** божественного:

[Когда о святом Иерофе говорится, что он «не только учился божественному, но и переживал его», это означает, что, будучи просвещаем божественным через откровение, **он выходил из самого себя** (ἐξιστατάι ἐαυτοῦ). И прекрасно говорится, что он переживал эту полезную страсть, чтобы стать Божиим вместилищем.

Иное толкование. [Иерофей] получил посвящение... не путем научения через слово, но был запечатлен божественным воссиянием и был как бы означенован в разумении **знанием, превышающим природу**. Таковое посвящение в божественное [Дионисий] и назвал «сопереживанием» (*συμπάθειαν*), т.е. общностью состояния]⁴⁹³.

Таким образом, выше знания оказывается вера. Максим отождествляет подобную веру с «действительным ведением»:

Все сущие, говорят, постижимы умом (*νοούμενα*)... Бога же называют непостижимым для ума. Из всех умопостигаемых только одно [Его] бытие принимается на веру... Ибо вера есть **истинное знание**, обладающее недоказуемыми началами, будучи ипостасью вещей, превышающих ум и рассуждение⁴⁹⁴.

Эта формула, постулирующая, что вера есть «истинное знание», сочетает подход пс.-Дионисия, определявшего «божественную веру» как чистое **знание** всяческих, утверждающее в истине⁴⁹⁵, и определение ап. Павла: «вера есть ипостась чаемого, подтверждение вещей невидимых» (Евр 11:1).

Трудность XLI Максима Исповедника начинается с словами о том, что человек незнанием отделен от Бога, благостью создавшего мир, так что деление тварного и нетварного остается *неизреченным* (1304D-1305A). Заканчивается Трудность словами о том, что таинство соединения тварного и нетварного в богооплощении все-таки может быть открыто, но не посредством рациональных процедур, а «разумом веры», которым постигается «все, что превосходит природу и ведение» (1313CD). Это не вера простецов, тождественная мнению и стоящая ниже знания. Напротив, это «разумная» и «божественная» вера тождественная «действительному знанию» и превосходящая не только «мнение» неученых, но и рассудочное, «относительное ведение». Она превышает ум и, таким образом, над-интеллектуальна, соединяя в себе свойства «божественной веры» Прокла и «ученого неведения» пс.-Дионисия (см. 2.3.8), а также «умного чувства» Диадоха Фотикийского (см. 1.7).

ПРИЛОЖЕНИЕ

Пері діа фóрѡн ётпóрѡн:

Проблема титула и рубрикации *Трудностей*

Максим Исповедник написал две работы, посвященные истолкованию трудных мест в сочинениях Григория Богослова и Дионисия Ареопагита. Каждая из работ представляет собой собрание глав, в которых Максим комментирует те или иные строки Григория и, гораздо реже, Дионисия. Комментариями работы Максима могут быть названы лишь с большой долей условности. Во многих случаях это свободное рассуждение на тему тех или иных строк Григория или Дионисия, имеющее собственную логику и далекое от исходного контекста цитаты.

Собрание глав, адресованное Иоанну, архиепископу Кизикийскому (*О трудностях к Иоанну*, PG91, 1061–1418), создано Максимом в 628–630 гг., тогда как собрание глав, адресованное наставнику Фоме (*О трудностях к Фоме*, PG 91, 1031–1060), было закончено в 634 г. или несколько позже⁴⁹⁶. В настоящее время имеется критическое издание *Трудностей к Фоме*, но для *Трудностей к Иоанну* мы по-прежнему должны обращаться к тексту, изданному в *Патрологии Миня*. Проблема состоит в том, что у Миня оба сочинения напечатаны под общим титулом – *О трудных местах у свв. Григория [Богослова] и Дионисия [Ареопагита]*. При этом хронологически более поздние *Трудности к Фоме* помещены перед *Трудностями к Иоанну*, что вызвано тем, что Франц Олер (Ohler), издавший оба текста в 1857 г., рассматривал их как единый корпус, а в *Патрологии Миня* (1860 г.) его издание воспроизводится без изменений (включая ошибочный титул *Ambiguorum liber*).

Основу для подобного слияния предоставляет рукописная традиция. Хотя некоторые манускрипты содержат только *О трудностях к Фоме*⁴⁹⁷, а другие – только *О трудностях к Иоанну*⁴⁹⁸, чаще всего в рукописи присутствуют оба сочинения. Как следствие, в большинстве случаев заглавие второго опускалось и на обе работы распространялся титул,

принадлежащий лишь первой из них – περὶ διαφορῶν ἀπόρων τῶν ἀγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγιασμένον. И это при том, что формально «трудные места из Дионисия» комментируются только в *Трудностях к Фоме*, тогда как в *Трудностях к Иоанну* толкуются только «затруднения из Григория»⁴⁹⁹. Тем не менее оглавления (πίνακες) некоторых рукописей четко различают эти «книги»⁵⁰⁰.

Два собрания комментариев на *Трудности* начинают сливаться в одно целое уже для самого автора. Например, в 645– 646 гг. в письме к Марину (*Opuscula* 1, PG 90, 33) Максим собственноручно ссылается на «седьмую главу сочинения О трудностях у Григория Богослова» (Περὶ δὲ τῆς ἐν τῷ ἐβδόμῳ κεφαλαίῳ τῶν ἀπόρων τοῦ μεγάλου Γρηγορίου κειμένης μᾶς ἐνεργείας σαφής ὁ λόγος), при этом, как представляется, он подразумевает место, соответствующее PG 91, 1076C, т.е. отрывок из *Трудности VII* по сквозному счету. Из этих слов, помимо прочего, следует, что отдельные *Трудности* могут именоваться «главами».

Кроме того, это означает, что в титуле сочинения должно стоять слово ἄπора («затруднительные места»), а не ἄπορίαι, как в издании Олера (Περὶ διαφορῶν ἄποριῶν), подготовленном на основании единственного манускрипта XIII в. и воспроизведенном у Миня в *Патрологии*. В пользу подобного выбора говорят и другие свидетельства. Во-первых, такое чтение подтверждают манускрипты. Во-вторых, с этим согласуются заглавия других сочинений Максима. Например, сочинение, более известное как *Вопросоответы к Фалассио*, имеет титул: Περὶ διαφορῶν ἄπόρων τῆς ἀγίας γραφῆς, «О различных трудностях священного Писания», и сам Максим именует его таким образом⁵⁰¹. Что касается *Трудностей к Фоме*, то издаватель их критического текста Б.Иансенс также предпочел (при наличии и других чтений) вариант Περὶ διαφόρων ἄπόρων. В-третьих, сам Максим как минимум четырежды упоминает о «трудностях у Григория Богослова», всякий раз используя слово ἄπорον и ни разу – ἄπορίαι⁵⁰². В-четвертых, ἄπорον в значении «трудное место» встречается у Максима и в других работах⁵⁰³. Наконец, и в целом в текстах Максима ἄπорον встречается

чаще, чем ἀπόρια, что позволяет предположить, что в титуле разъяснений *К Иоанну, архиепископу Кизикийскому*, также должно стоять ἀπόρа.

О переводе слова ἀπόρа на русский язык. Заметим, что нет убедительных причин для отказа от перевода на русский язык титульного ἀπόρа («затруднения», «трудности») и для калькирования латинского *ambigua* (*neutrūm, plurālis*), введенного в IX в. Эриугеной. Помимо своей необоснованности, словосочетания «Амбигва к Иоанну» или "в Амбигвах" непрозрачны, неблагозвучны, и ограничены в использовании множественным числом. В этом случае глава *Трудностей* станет «амбигвумом» или, учитывая традицию отбрасывать окончания греческих и латинских слов при их русификации (вроде, *individuum* – индивид), «амбигвом». Что касается названий подглав, то неоправданно именовать их «апориями». Во-первых, у слова «апория» в русском языке закреплено устойчивое значение «неразрешимое противоречие», тогда как Максим говорит всего лишь о местах, требующих прояснения, претендую на разрешение затруднений. Во-вторых, в греческом тексте для названий подглав не используется ни ἀπόρα, ни ἀπόρια, но только θεωρίαι («умозрения»).

О нумерации глав. В *Патрологии* главы *Трудностей* не пронумерованы. Объединение *Трудностей* к Фоме и *Трудностей* к Иоанну под одним титулом привело к возникновению устойчивой традиции сквозной нумерации составляющих их глав. В этом случае, *Трудности I-V* адресованы к Фоме, а *Трудности VI- LXXI* – к Иоанну Кизикийскому (хотя в *Патрологии* главы *Трудностей* не пронумерованы). Подобная нумерация не является единственной принятой: имеется также рубрикация согласно сделанному Эриугеной латинскому переводу *Трудностей к Иоанну*⁵⁰⁴. Кроме того, в недавнем греческом издании Сакалиса⁵⁰⁵ введена более детальная рубрикация. Будучи короткими, главы *Трудностей* к Фоме сохранили свои номера (I-V), но применительно к *Трудностям к Иоанну* элементом сплошной нумерации стали не главы, но подглавы («рассмотрения»). Таким образом, вместо семидесяти одной «главы» мы имеем 179 «рассмотрений».

Последние не могут считаться самостоятельной единицей текста. Например, если применительно к *Трудности* (главе) XLI ограничиться переводом первого «рассмотрения» (103-е по Сакалису), то мы так ничего и не узнаем об «обновлении природ», вынесенном в титул главы; эта тема обсуждается в следующем рассмотрении той же главы (104-е по Сакалису).

В первом полном русском переводе всех Максимовых *Трудностей* у Григория и Дионисия, выполненном архимандритом Нектарием, использован еще один вид рубрикации. Таким образом, единственным надежным связующим звеном между различными изданиями остается привязка к номерам столбцов в PG 91.

В настоящей публикации мы следуем устойчивой традиции сквозного счета для двух работ. Таким образом, рассматриваемая нами глава XLI (PG 91, 1304D-1316A) *Трудностей* соответствует *Трудности к Иоанну XXXVI (XXXVII у Эриугены)* и «рассмотрениям» 103–104 по Сакалису.

БИБЛИОГРАФИЯ

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 нам. Для сочинений, имеющихся в текстовой базе данных *Thesaurus Linguae Graecae* (disc E), номера строк даются по изданиям, представленным на диске.

Сокращения

CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca.

PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca.

SC – Sources chretiennes.

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.: Глагол, 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).

ВО – Вопросоответы к Фалассио (см. ниже).

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

О трудностях (=Трудности) – Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἀγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς θωμᾶν ἡγιασμάτων (PG 91, 1032A –1417C).

Космос и душа – КОСМОС И ДУША. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). Под ред. П.П. Гайденко и В.В. Петрова (М.: Прогресс-Традиция, 2005).

НИ – Дионисий Ареопагит, *О небесной иерархии*, в кн.: *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии*, пер. М.Г. Ермаковой (СПб., 1997).

РНГД – Преподобный Максим Исповедник. *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия*. Пер. с греч. и прим. архимандрита Нектария (М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006).

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

TCO – Творения святых отцов в русском переводе Московской духовной Академии.

ЦИ – Дионисий Ареопагит, *О церковной иерархии*, в кн.: *Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания*. Изд. подг. Г.М. Прохоровым (СПб.: Алетейя, 2001).

Ambigua – Saint Maxime le Confesseur. *Ambigua. Introduction par Jean-Claude Larchet. Avant-propos, traduction et notes par Emmanuel ponsoye. Commentaires par le Pdre Dumitru staniloae* (P.-Suresnes: Les éditions de l'Apôtre, 1994) (полный французский перевод *Трудностей к Фоме и к Иоанну*).

Ambigua ad Iohannem – Maximi Confessoris *Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem*. Ed. Eduardus JEAUNEAU, CCGS 18 (Turnhout, Leuven: Brepols, University Press, 1988) (латинский перевод *Трудностей к Иоанну*, выполненный Эриугеной). Русский перевод этого латинского перевода *Трудности XLI* см.: ИОАНН СКОТТ, *Перифьюсон II*, 529D – 541C, пер. В.В.ПЕТРОВА, *ИФЕ*, с. 97–110.

Ep. – Maximi Confessoris Epistulae XLV. Ed. F.COMBEFIS (PG 91, 364–649). Франц. пер. см.: Saint Maxime le Confesseur. *Lettres. Introd. par Jean-Claude LARCHET. Trad, et notes par Emmanuel PONSOYE* (Les Editions du Cerf, 1998).

Opuscula – Maximi Confessoris *Opuscula theologica et polemica*. Ed. F.COMBEFIS (PG 91, 9–280). Франц. пер. см.: Saint Maxime le Confesseur. *Opuscules théologiques et polémiques. Introd. par Jean-Claude LARCHET. Trad, et notes par Emmanuel PONSOYE* (Les Editions du Cerf, 1998).

Переводы Трудности XLI

862–864 гг., латинский: пер. Иоанна Скотта (Эриугены), см. *Ambigua ad Iohannem*, р. 179–187.

1992, новогреческий: Μαξίμου του Ὄμολογητοῦ Περ1 διαφόρων αποριών των ἀγιων Διονυσίου και Γρηγορίου προς Θωμαν ἡγνασμένον (Α' – Ε και Α' – ΡΙ Γ . Εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια ἀπό τον Ιγνάτιο Σακαλή. Φιλοκαλία των νηπτικών και ἀσκητικών 14Δ. (Θεσσαλονίκη, 1992), 424 – 439.

1994, французский: см. *Ambigua*, пер. и примеч. E. PONSOYË p. 292– 299; комм. D.STANILOAË p. 487–493.

1996, английский, в кн.: Andrew Louth, *Maximus the Confessor* (L- N. Y.: Routledge, 1996), p. 155–162; и комментарий: p. 212–213; 74–77.

2003, итальянский: Massimo il Confessore, *Ambiguā problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita. Introduzione, traduzione, note e apparati* di Claudio moreschini (Milanö Bompiani, 2003), p. 454–464; комментарии: p. 157–161; 697–700.

Русские переводы:

2003, пер. А.Р. Фокина, Преп. Максим Исповедник. О различных трудных местах (апориях). 103-апория, ВС XI (2003), с. 128–136 (фрагмент 1304D-1313B).

2004, пер. С.В. Месяц, Преп. Максим Исповедник, К Иоанну о различных трудных местах (апориях) у сев. Дионисия и Григория. Апория XXXVII (фрагмент 1304D–1312B), ИФЕ (2004), с. 122–127;

2005, пер. С.В. Месяц, Максим Исповедник. О различных трудных местах у святых Григория и Дионисия. Затруднение XLI (фрагмент 1304D–1313B), в сб. Космос и Душа, с. 280–286;

2005, пер. С.В. Месяц, Преп. Максим Исповедник. О различных трудных местах у святых Григория и Дионисия. Затруднение XLI (1304D–1316A). – БТ 40, сс. 5–11.

2006, пер. архимандрита нектария (Р.В. Яшунского), Преп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у Григория Богослова к Иоанну, архиепископу Кизическому, гл. СI–CII (XXXVI–XXXVI, 1304D– 1316A), РНГД, с. 277–286.

Прочие Трудности в русских переводах

О трудностях I–V (= О трудностях к Фоме, PG 91, 1032A-1060D), см.: Преп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Дионисия и Григория к освященному

Фоме, пер. архимандрита нектария (Р.В. Яшунского), РНГД, с. 14–37, прим. с. 384–393.

О трудностях VI–LXXI (*О трудностях к Иоанну I–LXVI* (I–LXVII по Эриугене), PG 91, 1061A–1256C), см.: Преп. Максим Исповедник. *О различных недоумениях у Григория Богослова к Иоанну, архиепископу Кизическому*, пер. архимандрита нектария (Р.В. Яшунского), РНГД, с. 52–383, прим. с. 396–459.

О трудностях X (фрагменты PG 91, 1124D–1125C; 1149C–1153C; 1176B-1181 A), пер. И.В. Пролыгиной, АО 2/40 (2004), с. 86–93.

О трудностях X (фрагменты PG 91, 1133A–1137C; 1168AD); XXIII (1256C-1257C); LXV (1389C–1392D), пер. А.Р.Фокина, БС XIII (2005), с. 151–162.

О трудностях XXXIII–XXXVII, XXXIX (PG91, 1285–1297B, 1301BC), пер. И.В. Пролыгиной, АО 4/38 (2003), с. 38–46.

Прочие сочинения Максима Исповедника в русских переводах

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

Вопросоответы к Фалассио. Вопросы LVI–LVIII, пер. и примеч. А.И.Сидорова, АО 3/14 (1997), с. 30–62.

Вопросоответы к Фалассио. Вопрос LIX, пер. и примеч. А.И.Сидорова, АО 1/19 (1999), с. 48–71.

Вопросоответы к Фалассио. Вопрос LX, пер. и примеч. А.И.Сидорова, АО 1/23 (2000), с. 40–50.

Вопросоответы к Фалассио. Вопрос LXI, пер. и примеч. А.И.Сидорова, БТ 38 (2003), с. 74–86.

Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Бога – ТМИ.

Главы о любви – ТМИ.

Десять глав о добродетели и пороке – ТМИ.

Диспут с Пирром , в кн.: Преподобный Максим Исповедник и хри- стологинеские споры VII столетш, под ред. д.А.поспелова, пер. Д.Е.Афиногенова (М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках).

К Феопемпту Схоластику – ТМИ.

Мистагогия – ТМИ.

К Фоме, *Послание иное*, пер. архимандрита Нектария (Р.В. Яшунского), РНГДу с. 40–50, прим. с. 393–396.

Письмо 10, Иоанну Кувикуларию, пер. В. Асмуса, БС Х, с. 72–75.

Послание к Иоанну Кувикуларию о любви – ТМИ.

Различные богословские и домостроительные главы 1–15 – ТМИ

Слово о подвижнической жизни – ТМИ.

Толкование на молитву Господню – ТМИ.

Толкование на 59 псалом – ТМИ.

Прочие источники

Paul Rorem, John c. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite* (Oxford: Clarendon Press, 1998) (англ. перевод схолий к Ареопагитскому корпусу, атрибутируемых Иоанну Скифопольскому).

Афанасий Великий, *Творения в четырех томах* (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902; репринт: М., 1994).

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

Григорий Богослов, *Определения* слегка начертанные, Там же, т. 2, с. 308–314.

Григорий Нисский, *Об устроении человека*, пер. В.М. Лурье (СПб.: Аxiома, 1995).

Григорий Нисский, *О душе и воскресении*, диалог с сестрой Макриной, в кн.: *Восточные отцы и учителя церкви IV века. Антология II*, под ред. иеромонаха Илариона (Алферова) (Долгопрудный: Изд-во МФТИ, 1999), с. 200–256.

Григорий Нисский, *Большое огласительное слово*, там же, с. 149–200.

Диадох Фотикийский, *Сто гностических глав* – диадох, еп. Фотики Эпирской, *Подвижническое слово*, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного, в кн.: *Добротолюбие* 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 photice, 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.: Глагол, 1994).

Дионисий Ареопагит, *О небесной иерархии*, пер. М.Г. Ермаковой (СПб., 1997).

Дионисий Ареопагит, *О церковной иерархии. Послания*, изд. подг. Г.М. Прохоровым (СПб.: Алетейя, 2001).

Иоанн Дамаскин – *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания*, пер. и comment. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды (М.: Индрик, 2002).

Ириней Лионский, *Обличения и опровержения лжеименного знания*, пер. П. Преображенского, в кн.: Св. Ириней Лионский. *Творения* (СПб., 1900, репринт: М.: Паломник, Благовест, 1996).

Макарий Египетский, *Духовные слова и послания. Собрание типа I* (Vatic, graec. 694). Предисл., пер., comment., указатели А.Г. Дунаева (М.: Индрик, 2002).

Немесий Эмесский, *О природе человека*, пер. Ф.С. Владимирского (Почаев, 1904, репринт: 1996).

Прокл, *Комментарий к первой книге 'Начал' Евклида. Введение*. Редакция греч. текста, пер., вступ. статья и комм. Ю.А.Шичалина (М.: Греко-латинский кабинет, 1994).

Филон Александрийский, *Толкования Ветхого Завета*, вступ. статья Е.Д. Матусовой, пер. и comment. А.В. Вдовиченко, М.Г. и В.Е. Витковских и др. (М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2000).

Книги и статьи

Karayannis, Vasilios. *Maxime le Confesseur. Essence et energies de Dieu*. Théologie historique 93 (Paris: Beauchesne, 1993).

Larchet, Jean-Claude, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur* (Paris: CERF, 1996).

Riou, Alain, *Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Préface de M-J. Le Guillou (Paris: Beauchesne, 1973). (Théologie historique 22).

Sherwood 1952 – Sherwood, Polycarp. *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* (Roma, 1952). (Studia Anselmiana 30),

Sherwood 1955 – Sherwood, Polycarp, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* (Roma, 1955). (Studia Anselmiana 36).

Thunberg 1965 – thunberg, Lars, Microcosm and Mediator. *The theological anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965). (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 25).

Thunberg 1985 – thunberg, Lars, *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, with a Foreword by A.M. Allchin (Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1985).

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

Бриллиантов, Александр Иванович, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены* (СПб., 1898; переизд.: М.: Мартис, 1998), с. 212–234.

Бронзов, Александр Александрович, «Предисловие переводчика», 1894 г., в кн.: *Творения преподобного Иоанна Дамаскина*.

Дионисий (Шленов), иеромонах, «Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника», в кн.: *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*, отв. ред. Д.А.поспелов (М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004).

Афанасий (Евтич), епископ, «Пролегомены к исихастской гносеологии», *БТ* 40 (2005), с. 74–121.

Епифанович, Сергей Леонтьевич, *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие* (¹Киев, 1915; переизд.: М.: Мартис, 2003).

Петров В.В., «О трудностях XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование», в сб. *Космос и душа*, сс. 147–271.

Петров В.В., «Соединения и деления ипостаси тварного в О трудностях XLI (PG 91, 1304D-1316A) Максима Исповедника»,

BT 40 (2005), с. 47–73.

Петров В.В., «. Знание: его значение и функции в богословской системе Максима Исповедника», *Точки/Puncta* 3–4/5 (М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005), сс. 7–25.

Поспелов Д.А., «Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов», в кн. *Диспут с Пирром...* (см. выше).

Флоровский, Георгий Васильевич, *Восточные отцы V–VIII веков* (Париж, 1933, ²Paris: Ymca-Press, 1990).

Примечания

¹ - Исключение представляет, пожалуй, лишь Thunberg 1965.

² - К Трудности XLI в полной мере можно отнести слова Джона Риста, сказанные о Плотине: «Читая Эннеады, невольно приходишь к убеждению, что вся философия Плотина может быть выведена из каждой отдельной его фразы, и в то же время, чтобы понять Эннеады, необходимо прочитать их до конца», см.: Джон М.Рир, Плотин: путь к реальности, пер. Е.В.Афонасина, И.В.Берестова (1967; СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005), с. 272.

³ - ΠΕΡΙΟΧΑΙ и СКОПОС являются терминами риторики. Античные и византийские комментаторы начинали свои герменевтические труды с перечисления «обстоятельств» написания комментируемого произведения и определения цели, которую ставил в нем автор.

⁴ - Ср.: Леонтьев Д.А. Психология смысла (М.: Смысл, 2003), с. 26: «Смысл (будь то смысл текстов, фрагментов мира, образов сознания, душевных явлений или действий) определяется, во-первых, через более широкий контекст, и, во-вторых, через интенцию или энтелихию (целевую направленность, предназначение или направление движения). По-видимому, следует рассматривать эти две характеристики контекстуальность и интенциональность – как два основополагающих атрибута смысла, инвариантных по отношению к конкретным его пониманиям, определениям и концепциям».

⁵ - «Герменевтическая проблема... получала свое систематическое значение благодаря тому, что романтизмом было выявлено внутреннее единство понятий *intelligere* («понимать») и *exsplicare* («истолковывать»). Истолкование – это не какой-то отдельный акт, задним числом и при случае дополняющий понимание; понимание всегда является истолкованием, а это последнее соответственно есть эксплицитная форма понимания. С осознанием этого связано

также осознание языка и системы понятий, в которых осуществляется истолкование в качестве внутреннего структурного момента понимания, а это значит, что язык выходит из своего окказионального окраинного положения и становится в центр философии», Х.-Г.Гадамер, Истина и метод (1960, рус. пер. М.: Прогресс, 1988), с. 364.

⁶ - О языке сочинений Максима выразительно пишет Ларе Тунберг: «Что касается литературного стиля, Максим никогда не прибегал к намекам, но, напротив, был прямолинеен, даже оставаясь во всех отношениях византийским автором. Разумеется, ему были известны все риторические сумасбродства воспитавшей его традиции, но он не обращается к ним только для того, чтобы произвести впечатление на своих слушателей или читателей, – его собственное положение было слишком серьезным для подобного рода пустой изысканности. Максим был горячим поклонником Григория Назианзина, великого Ритора среди Отцов, и однако не следовал ему в играх с синонимами, риторическими фигурами и т.д. Он любил ясность, а потому всегда стремился к точности формулировок: его определения и афоризмы восхитительны. Но ему были известны и все хитросплетения христианской богословской мысли. Он часто конструирует предложения, как китайские шкатулки, которые нужно открывать не торопясь, сосредоточенно и не отвлекаясь, дабы в итоге добраться до драгоценной истины, которую автор хочет сообщить читателям» (Thunberg 1985, p. 28–29).

⁷ - Значения понятий сущность и природа становятся разными при различении логоса природы и тропоса существования природы. Сущность (логос природы) неизменна, сама природа претерпевает изменения по существованию.

⁸ - О различении природы и ипостаси у Максима см.: Larchet, p. 131–134.

⁹ - Диспут с Пирром 295ВС, 300CD, 305A.

¹⁰ - Балтазар, АО 1/19 (1999), е. 93. Подробнее о категориях бытия см.: Там п же, с. 92–107.

¹¹ - H.U.von Balthasar, Presence et pensee, Essai sur la philosophie religieuse de Gregoire de Nysse (Paris, 1942), p. 103. В этой связи Larchet (п. 366–373) приводит ряд текстов Григория, среди которых Большое огласительное слово XXXII, 4: «как в нашем теле действенность одного из чувственных органов приводит в сознание все соединенное с этим членом, так, поскольку все естество есть как бы одно некое живое существо, воскресение части распространяется на все, по непрерывности и единению естества будучи передаваемо от части к целому».

¹² - Richard Cross, «Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium», Journal of Early Christian Studies 10/2 (2002), 251–253 (245–265); и Он же, «Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus,» Mediaeval Studies 62 (2000), 69–124. См. также: Marcel Richard, «Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance», Mélanges de science religieuse 1 (1944), 35–88; Aloys Grillmeier, Christ in the Christian Tradition, Vol. 2, Part 2: The Church of Constantinople in the Sixth Century, trans, by J. Cawte and P. Allen (London: Mowbray, 1995), p. 193.

¹³ - Иоанн Филопон, Третий судья, гл. VII, apud Иоанн Дамаскин, О ста ересях, гл. 83 addit., 90–95 (рус. пер. с. 144): «природа человеческая соединилась со Словом как то наиболее частное существование, которое одно только из всех было воспринято Словом. Так что при этом понимании слова «природа» природа и ипостась обозначают почти одно и то же, кроме того, что слово «ипостась» подразумевает также особенности привходящие в каждого индивида помимо общей природы, по которым они отделяются (κεχώρισται) друг от друга»; Там же, 140–147 (рус. пер. с. 146): «Человеческая природа Христа имела особенное по сравнению с прочими людьми и ограниченное существование, отличающееся от общей природы всех прочих людей некоторыми особенностями... Человечество Спасителя, разумеется было одним из индивидов, принадлежащих общей природе»; Там же, 186–191 (рус. пер. с. 147–148): «Если предсуществовала частная природа (μερικὴ φύσις), соединенная со Словом, то совершенно необходимо, чтобы предсуществовала и ее ипостась, ибо невозможно, чтобы существовала одна из них,

когда другой нет, то есть частная природа без собственной её ипостаси или частная ипостась без собственной природы. Ибо по подлежащему обе они [природа и ипостась] составляют одно, почему пользующиеся этими словами часто отождествляют их...».

¹⁴ - Представление о том, что чувственно-воспринимаемый объект образуется в результате схождения идеальных общих качеств, разделяли Плотин, Ориген, Григорий Нисский, Иоанн Скотт, см. об этом: В.В.Петров, «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», Космос и Душа, с. 680, примеч. 183.

¹⁵ - Леонтий Византийский, Epilysis (PG 86, 1917B 9).

¹⁶ - Там же, PG 86, 1917B 10.

¹⁷ - Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры, гл. XI, 55, 4–21: «Природа усматривается или (1) одним только умозрением, ибо сама по себе она не существует, или (2) как общее во всех ипостасях одного вида, связывая их, и [тогда] она называется природой, усматриваемой в виде; или же (3) она [усматривается] в одной ипостаси – целиком и с присоединением привходящих признаков – и называется природой, усматриваемой в индивиде. Итак, Бог Слово, воплотившись, не воспринял ни природы, (1) усматриваемой одним только умозрением (ведь это было бы не воплощением, но обманом и личною воплощением), ни (2) усматриваемой в виде (ибо Он не воспринял всех ипостасей), но (3) ту, которая есть в индивиде, тождественную виду, ведь воспринял начаток нашего смещения, не такую, которая существовала сама по себе и вначале стала индивидом и тогда уже была Им воспринята, – но осуществлявшуюся в Его ипостаси... Посему одно и то же – сказать: «природа Слова» и «природа, которая в индивиде». Ибо это в собственном и единственном смысле не обозначает ни индивида, то есть ипостась, ни общности ипостасей, но общую природу, усматриваемую и исследуемую в одной из ипостасей. Ср. со словами Леонтия Византийского о том, что Христос воспринял человеческую природу, которая, с одной стороны, «некая» (τίνα φύσις), а с другой, – тождественна виду» (τὴν αὐτὴν οὖσαν τῷ εἶδει, Epilysis, PG 86,

1917В). Не случайно, Иоанн Дамаскин далее ссылается на Леонтия.

¹⁸ - Larchet, p. 365–375. Demetrios Bathrellos, The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of St Maximus the Confessor (Oxford University Press, 2004). У нас цитируется подготовленная к изданию рукопись этой книги (2002). Ср.: Bathrellos, p. 208: [Maximus]: «In spite of the fact that Maximus adopts Saint Basil's definition of essence as hypostasis, he, like the Leontioi, avoids the pitfall into which John the Grammarian had fallen. He is absolutely clear that the humanity of Christ had its own distinctive particular idioms. Furthermore, the idea that the humanity of Christ were merely notional or that it included the individual natures of all human hypostaseis is alien to his thought»; Там же, р. 217: «The human nature of Christ along with its particular idioms is not a hypostasis, for it does not subsists separately [from the Logos] by itself».

¹⁹ -

²⁰ - Там же, р. 299, п. 19.

²¹ - Немесий Эмесский, О природе человека XXXIII, 56–59 (ed. Einarson, в пер. Ф.С.Владимирского – гл. XXXIV, с. 154): «действие (πρᾶξις) соединено с силой, сила с сущностью: ведь и действие от силы, и сила – от сущности и в сущности». Ямвлих, О египетских таинствах 1,4 и 11,3; Прокл, Лервоосновы теологии 169; Дионисий, О небесной иерархии XI, 2 (PG 3, 284D).

²² - Главы о богословии и домостроительстве Сына Божия I,3 (PG 90, 1084B).

²³ - Ангелы и животные тоже суть ипостаси, ср.: Еп. 15 (549C). См.: Бальтазар, с. 98

²⁴ - Opuscula 23 (PG 91, 261 B).

²⁵ - Opuscula 23 (PG91, 265CD). См. также: 261B, 264C; Еп. 15 (PG 91, 545A, 548D). В 545А Максим ссылается на Василия Великого (см.: Василий, Еп. 214, 4; 236, 6; 210, 5). Ср.: Леонтий Византийский, Contra Nestorianos et Eutychianos I (PG 86, 1305BC); Adversus argumenta Severi (PG 86,1928BC).

²⁶ - Opuscula 26 (PG 91, 276B). Такое же определение см. у Леонтия Иерусалимского: «ипостась есть природа вместе со своими собственными признаками» (Adversus Nestorianos I, 11, PG 86, 1445B).

²⁷ - Ср.: Opuscula 14 (PG 91, 149B – 153C): «Сущность и природа суть одно и то же. Ведь обе есть нечто имеющееся у многих и общее (κοινὸν καὶ καθόλου)... Сущностное соединение сводит различные по числу и многие ипостаси в единую и тождественную сущность... Ипостась и лицо – одно и то же. Ведь и то и другое есть нечто частичное и особенное... Ипостасное соединение сводит и соединяет различные сущности или же природы в одно лицо и в единую и тождественную ипостась...». Об этом соч. см.: Sherwood 1952, p.42–43.

²⁸ - Opuscula 23 (PG91, 264B): «Природа обладает общим логосом бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον κοινὸν), а ипостась – и [логосом] отдельного бытия (τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι)». Ср.: Леонтий Византийский, Adversus argumenta Severi (Epilysis) (PG 86, 1933A): «ипостаси – это делимое и существующее отдельно (τὸ καθ' ἑαυτὸν ὑφεστώς)», и Там же, 1945AD, а также: Аристотель, Метафизика V, 18, 1022 a 25–36, где рассматриваются различные значения выражения »τὸ καθ' αὐτό«. Согласно пятому и последнему, оно сказывается о «том, что присуще лишь чему-то одному и поскольку оно ему одному присуще, поэтому оно существует отдельно само по себе (ὅ σα μόνως ὑπάρχει καὶ ἡ μόνον δι' αὐτὸν κεχωρισμένον καθ' αὐτό)».

²⁹ - Opuscula 16 (PG 91, 205AB).

³⁰ - Изложение внутренне противоречивого учения Максима о логосах сущего выходит за рамки настоящей работы, поэтому в настоящем разделе мы не обсуждаем его подробно, предполагая рассмотреть взгляды Максима в специальном исследовании.

³¹ - Ср.: С.Л.Епифанович, Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие (М.: Мартис, 2003), с. 62–64: «В отношении к Богу λόγοι – это божественные идеи, хотения...; в отношении к каждой вещи – это ее формирующий принцип, по

которому она получила бытие..., ее ѿроc..., закон...; в отношении к деятельности – ее смысл, цель, намерение (σκοπός), план..., правило... Как предмет нашего познания, лóуoi являются божественными озарениями нашего ума и воспринимаются (субъективно) как помыслы..., понятия, идеи..., созерцания..., истины... [Есть] лóуoi промысла и вообще лóуoi, проявляющиеся в мире нравственном... Логосы могут быть, однако, рассматриваемы не только в отношении к их Виновнику и Носителю, но и в отношении к образуемому ими миру, так сказать, сами по себе. Такое рассмотрение их переводит нас в сферу онтологии, в область «естественного (так сказать, философского) созерцания» тварного бытия. Все бытие по существу идеально. Оно есть не что иное, как совокупность логосов, исшедших из Логоса и разнообразно переплетающихся друг с другом. Все качественные различия бытия зависят от разных комбинаций этих логосов. Уплотнение их образует грубую чувственно постигаемую тварь. Весь мир, таким образом, представляет собой в большей или меньшей степени «оде – беление» или воплощение Логоса, таинственно скрывающегося в лóуoi под оболочкой тварного бытия и во всех действиях Своих обнаруживающего Свои лóуoi промысла и суда. Задача онтологии – созерцать эти лóуoi, их взаимное переплетение и постепенное одебеление и через обобщение их восходить к всевиновному Логосу».

³² - Применительно к находящимся в Логосе логосам сущего Исповедник употребляет глаголы ὑφίστη, ὑφίσταω, ὑφίστανω, которые можно перевести как «осуществлять(ся)». Ср.: Мистагогия V, 196–207: «В этом Логосе, как в Творце и Создателе сущих, единообразно пребывают и существуют (είσι καὶ ὑφεστήκασι)... все логосы сущих»; схolia к ВО XLI, 52: «ипостасное соединение их с Тем, Кто является Причиной их бытия, было заранее обдумано [Богом] и произошло по Промыслу, чтобы... посредством соединения с Богом всех тех, которые изменяются в неизменность, проявилось существование [в Боге] (τὸ ὑποστῆναι), то есть «как»-бытие (πῶς εἶναι)». Такое бытие-в-причинах по отношению к существованию в пространстве и времени может быть названо

предсуществованием, ср. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия II, 4: «все предсуществующие (προϋφεστῶτας) в Боге логосы тварных вещей»; ВО XL, 127–130: «логосы возникновения [сущих]... единовидно предсуществующие в Боге (μονοειδῶς πρόοντας)». У неоплатоников ὑφίστημι, ὑφίσταω, ὑφίστανω традиционно используются, когда некая высшая реальность вводит в бытие низшую (хотя у Максима значение этих глаголов варьируется в зависимости от сферы применения). «Осуществление» логосов тварного происходит не во времени, оно предшествует векам. Но все же наличие некоего начала для логосов предполагается. Поэтому Иоанн Скотт, первый переводчик Максима, так и истолковал его учение: логосы одновременно и тварны, и нетварны. Характерно, что однажды Максим прямо называет верховный Логос Содержителем и Творцом (ποιητής) «всякого логоса и всякой причины» (Мистагогия V, 207). «Сотворил» применительно к самому Слову, а позднее к содержащимся в Нем логосам, идеям, волениям имеет долгую традицию, восходящую к Притч 8:22: «Господь создал (ἔκτισεν) Меня началом путей для дел Своих (εἰς ἔργα αὐτοῦ)» и Пс 103, 24: «Всё сотворил Ты в Премудрости» (πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας). Ср.: Ин 1:3: «всё через Него возникло, и помимо Еgo (вне Его) ничто не возникло, что возникло». Поскольку традиционно принималось, что Сын Божий Логос Премудрость, возникал вопрос, как понимать «создал и сотворил» применительно к Премудрости, и что значит «всё возникло в Слове»? Афанасий Великий специально замечает, что значение слова «сотворил» зависит от объекта, к которому его прилагают (Против ариан II, 152, 33–43, Творения, т. 2, с. 264). Тем не менее, и он, говоря о Христе, предпочел понять «сотворил» скорее в его приложении к тварному, объясняя, что речь идет о человеческой природе Христа. Афанасий пишет, что всё составилось и управляется «в Логосе» (Против ариан II, 3–4, PG 26, 152, 7–21, Творения, т. 2, с. 263–264; ср.: Против язычников 40, 13–22). Эта фраза отредактирована русскими переводчиками, хотя она не случайна. Афанасий повторяет ту же мысль в другом месте,

одновременно указывая в качестве своего источника ев. от Иоанна: и вне Его ничто не возникло (Против язычников 42, 1–6 и 17–21; 42). Сказанное уравновешивается в другом месте: «созидаемое... возникает вовне» (Против ариан II, 3–4, PG 26, 152, 7–21, Творения, т. 2, с. 263–264).

³³ - О трудностях VII (1081 ВС): «Многие логосы являются одним Логосом, а Один – многими: по благолепному творящему и всеохватывающему исхождению Единого в сущие Один [является] многими, а по возведению и промыслу, возвращающему и направляющему многих к Единому, – как к вседержительному Началу или центру прямых, принимающих из него [свои] начала, и как к собирающему всех, – многие [являются] Одним».

³⁴ - Там же, VII (1080ВС). Также ср.: 1080А: «Ибо, имея логосы творений пребывающими [в Себе] прежде веков, Он, по благому [Своему] волению, сообразную им тварь, видимую же и невидимую, произвел из небытия словом и мудростью... Логос предшествует... творению каждой из наполняющих горний мир сил и сущностей; логос человеков; логос всего, что приемлет от Бога бытие...». Ср.: О трудностях XLII (1328АВ, 1329ВС).

³⁵ - Там же, VII (1085АВ): «Эти-то логосы, о которых я сказал, – находит нас святой Ареопагит Дионисий, – называются Писанием предопределениями и божественными волениями. Также и принадлежащие к кругу Пантеона, бывшего учителем великого Климента Строматевса, говорят, что Писанию угодно называть [их] божественными волениями... Невозможно, чтобы Тот, Кто превыше сущих, воспринимал бы [сущих] сообразно им самим, но мы говорим, что Он знает их как Свои воления...». Ср.: ВО XIII, 6–9 (PG 90, 296А); Дионисий Ареопагит, О божественных именах V, 8 (PG 3, 824С). Относительно представления о логосах творения у предшественников Максима, см.: Thunberg 1965, р. 77–78.

³⁶ - О трудностях XV (PG 91, 1217А); XLII (1345В).

³⁷ - Там же, XXXI (PG 91, 1280А). Ср.: Толкование на молитву Господню 677–679: «в логосе природы нет ничего

противоразумного, поскольку он есть и есть естественный, и божественный закон».

³⁸ - Там же, XLII (1341D 1–6): «Вообще говоря, всякое новоустройство естественно происходит применительно к тропосу новоустроемой вещи, но не к логосу природы, поскольку новоустроемый логос разрушает природу, у которой не остается неудобоподделяемого (ἀράδιούρυπτον) логоса, сообразно с которым она существует, тогда как новоустроемый тропос, если, конечно, в природе сохраняется логос, демонстрирует удивительную силу, наглядно являя природу, которая действует и претерпевает то, что превышает установленное для неё».

³⁹ - Там же, VII (PG 91, 1080BC).

⁴⁰ - Там же, X (1177A): «Всякое же движение... имеет своим началом движущее, а причиной имеет призывающую и влекущую его цель, к которой оно и движется»; ВО XIII, 12–13: «[логосы] обнаруживают в каждом творении божественную Цель». См.: Larchet, p. 118–119; A. Riou, *Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur* (Paris, 1973), p. 57.

⁴¹ - О трудностях VII (1081B): «всё тварное по сущности и возникновению всячески охватываемо собственными логосами и логосами окружающих его внешних [вещей]». Ср.: О трудностях VII (1101 A): «не один и тот же логос возникновения и сущности. Ибо первый является когда быть, где быть и относительно чего быть, а второй – бытие, а также чем и как быть». О противопоставлении общего и частного ср.: Прокл, *In Parmenidem* 980, 30–33: давая определение, «мы определяем то общее, что находится в частных»; 981, 1–5: давая определение, «мы определяем общее, именуя его «тем, что есть» (τί сан)... а не распределенное в материи и, так сказать, смертное сущее».

⁴² - О трудностях VII (1084D): «к собственному началу и причине по которой, ради которой и благодаря которой он пришел в бытие».

⁴³ - Там же, XV (1220A): «Всё возникшее возникло для деятельности, всякая же деятельность – к некоей цели, дабы не

быть незавершенной. Ибо то, что не имеет цели своих природных действований, не является и совершенным; а цель природных действований – это прекращение движения сотворенных к Виновнику своего бытия».

⁴⁴ - Там же, VII (1081 А): «Местом всех является Бог, в Котором (παρ' ὃ) неподвижно водружены (πεπτύασι) логосы всего, по которым Он познает всё прежде его становления, даже если оно приводится в бытие не вместе (ά μα) со своими логосами, но каждое в приличествующий для него срок... созидается, и актуально воспринимает сообразное себе бытие»; 1081АВ: «Бог есть Создатель вечно и активно, тварные же, когда они в Боге, суть потенциально (δυνάμει), но ещё не актуально (ένεργείᾳ)».

⁴⁵ - Там же, VII, 1081В: «никак не возможно вместе существовать (ά μα εἶναι) беспределному и ограниченному, и никаким словом не доказать, что могли бы вместе существовать сущность и сверхсущественное, и не свести в тождество измеримое с неизмеримым, относительное с безотносительным и не обладающее никакого рода категориями, по которым его можно было бы утвердительно охарактеризовать, с тем, что пребывает вместе со всеми ними».

⁴⁶ - Ср.: ВО II, 7–12 (PG 90, 272А).

⁴⁷ - Напротив, см.: О трудностях Х (1133А): «Познаем и логосы, последние (τελευταίους) и доступные нам, коих учителем нам выступает творение (ἡ κτίσις)».

⁴⁸ - О проблеме универсалий уalexандрийских неоплатоников, в школе Аммония (сына Гермия), см.: Linos Benakis, «The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought», Neoplatonism and Christian Thought. Ed. Dominic J. ÓMeara (Norfolk, Virginiae International Society for Neoplatonic Studies, 1982), 75–86. Бенакис фиксирует ряд существенных отличий в понимании соотношения общего и частного, выработанных в этой школе. Так, он доказывает (р. 82), что (1) реагируя на критику Аристотелем учения Платона об идеях, alexандрийцы постулируют отдельное существование универсалий в модусе отличном от такового у чувственных и

частных вещей; (2) комментаторы более не говорят об области идей, существующих вне природного миропорядка; (3) идеи существуют внутри частных конкретных объектов или, скорее, частные объекты выражают саму идею, которая проявляется в них. Тем не менее, проявление идеи не означает, что явленное (феномен) тождественно этой идее; явление остается репрезентацией идеи, её копией, способом, которым идея проявляется; явленное всегда ниже своей идеи. Общее не перестает существовать как общее, когда начинает присутствовать в частных. Бенакис заключает (р. 84), что в школе Аммония общее онтологически первично относительно чувственного и частного; при уничтожении чувственного (первой сущности) перестает существовать не само общее (вторая сущность), но только его постижение умом. Общее существует тремя способами: как то, что прежде многое; то, что внутри многое; то, что относится ко многим и мыслится в связи с ними. Ср.: Аммоний, In Aristotelis Categoria 26, 10–14: «Частные суть подлежащее для общих не для того, чтобы общие существовали (ибо общие предсуществуют им), но чтобы общие относительно их сказывались», 40, 19–21: «Общее нуждается в первых, то есть частных сущностях, не для того, чтобы составляться (συστῆ), но чтобы сказываться (ρηθῆ) сообразно им». Дляalexандрийских неоплатоников универсальные идеальные сущности не только имеют реальность независимую от познающего субъекта, но также и существование более истинное, чем существование чувственных объектов. Универсальное есть воистину «первая» сущность (пусть и именуемая «второй»), которая выше частных сущностей в онтологическом плане; частное обладает даже более истинным существованием внутри универсального, чем само по себе (р. §1).

49 - Логосы общего и индивидуального явно противопоставлены в Трудности XV (1228D): "И что, в свою очередь, есть логос сущности, природы, вида, формы, состава, силы, действия и претерпевания инвида (той каф' ёкастов)? И что, опять же, есть общий логос (ο καθόλου λόγος), содельвающий соприкосновение краев друг с другом через

среднее по границе каждого [края]...» Ср. также: Трудность XLI (1313 А): «Логосы всего разделенного и частичного объемлются логосами целого и родового... Логосы частного, многообразно заключенные в логосах родов»; VII (1080А): «Имея логосы творений пребывающими [в Себе] прежде веков, Он... произвел из небытия сообразную им тварь... сотворив и творя как все вообще, так и каждое по отдельности... [И] логос предшествует... творению каждой из наполняющих вышний мир сущностей и сил»; 1080В: «каждое из разумных и словесных, то есть ангелов и человеков, посредством сущего в Боге логоса, по которому оно было создано, есть и называется частицей Божества»; 1085В: «Он каждое из творений соделал, пожелав [его]»; X (1133В – 1136А): «каждое из творений, соединенное с логосами, по которым оно создано, обладает [непреложностью]... Создатель изначально судил о каждом: о его бытии, и том, чем ему быть, и как, и каким, и так осуществил его»; 1189А: «ни один свойственный [какому-либо из сущих] логос естества не нарушается и с другим не сливаются и не сливает».

⁵⁰ - Ср.: ВО XXXV, 36–37: «сокрытые (έγκεκριμένους) в логосах промысла и суда неизреченные логосы, относящиеся к божеству (περὶ θεότητος)».

⁵¹ - Трудность V (10, 8, 11120–1113В): «Соприкасаясь посредством [чувства] с тем, что вовне, душа как из неких символов воспроизводит у себя логосы видимых вещей... Чувство, содержащее только простые духовные логосы чувственного, святые вознесли к уму посредством (διά μέσου) логоса. Рассуждение/логос, содержащий логосы сущего, они в одном простом и неделимом разумении единовидно соединили с умом».

⁵² - Трудность XLI (1313АВ).

⁵³ - ВО II, 7–12 (PG 90, 272А).

⁵⁴ - Трудность X, 1133АВ.

⁵⁵ - Ср.: Там же, X (1169ВС): «одни из тел – чувственные и воспринимаемые, и всеобщие (καθολικά); и все они объемлются всеми и обращаются [друг в друга] от

взаимообмена какими-либо свойствами, присущими каждому из них. Ибо чувственными по естеству объемлются чувствующие, а чувственные чувствующими – по чувству, как воспринимаемые. Всеобщие уничтожаются, обращаясь в частные через изменение (ἀλλοίωσιν), а частные – во всеобщие через разложение (ἀνάλυσιν), гибель некоторых случается от возникновения иных. Ибо схождение друг с другом всеобщих, содельвая возникновение частных, является уничтожением (φθορά) обоих [всеобщих] от изменения; и также разложение частных в результате разрешения их связи со всеобщим, привносящее уничтожение [частных], есть пребывание и возникновение всеобщих... Таково устроение чувственного мира- уничтожение и взаимное изменение друг в друга и посредством друг друга составляющих его тел, из которых и в которых он осуществился». Ср.: Максим Исповедник, Scholia in Ecclesiasten (in catenis: catena trium patrum), ed. S. Luc, Anonymus in Ecclesiasten. CCSG 11 (Turnhout: Brepols, 1983), p. 12, 78–80: «наше тело, как принимающее возникновение от уничтожения всеобщих элементов, опять разрешается в них, уничтожаясь». Ср.: Иоанн Скотт, Перифьюсон III, 706CD; 711D-712AD.

⁵⁶ - Трудность X (1189CD): «[мы определяем, что Бог – Промыслитель] для общего и для единичного, зная, что когда все частные, не сподобляясь промышления и сохранения, уничтожаются, то и общее уничтожится вместе с ними (ибо общему свойственно составляться из частных)... Если общее осуществилось в частных, совершенно не принимая логоса самостоятельного бытия и осуществления, то всяко ясно, что при уничтожении частных, не может устоять и общее. Ибо части в целостностях, а целостности в частях и суть и осуществились. Ср.: Немесий, О природе человека. Гл. XLIV, О Промысле (42, 157–162 Einarson, рус. пер. с. 191–192): «с уничтожением всего частного должно погибнуть и общее. Ведь общее составляется из совокупности частного. Действительно, виды равняются всем вместе частным и наоборот, и вместе с ними они и разрушаются и сохраняются»...

⁵⁷ - Там же, X (1189D-1192A): «говоря, что Промысел руководит только общим, они забывают, что сами же говорили о

существовании Промысла и о частных... Ибо если скажут, что ради пребывания (διαμονῆς) общие сподобляются Промысла [о себе], то этим укажут, что... его сподобятся частные, в коих [и есть] пребывание и существование (ὑπόστασις) общих. Ибо одним из этих двух вместе вводится и другое по причине неразрывной естественной связи (τὴν σχίσιν) одного с другим; и если одно сохраняется для пребывания, то и другое не чуждо этого сохранения. Также и если одно лишается попечения о своем сохранении, то соответственно говорится, что и другое не сподобляется его».

⁵⁸ - Трудность XLI (131 ЗАВ): «ничто целое, объемлющее и родовое не соразделяется полностью с частным, объемлемым и особенным, ибо не может быть родом то, что от природы не собирает разделенное, а соразделяется вместе с ним и выступает из собственного монадического единства. Ведь всякий род, согласно своему определению/логосу, единяще и неделимо, как целое в целых, присутствует в подчиненных ему вещах, так что единичное с точки зрения родовых признаков усматривается как целое».

⁵⁹ - О трудностях V (1052В 6–9): «Мы знаем, что одно – логос бытия, и другое – тропос «как»-бытия, один удостоверяет природу, другой – домостроительство»; X (1180В): «само бытие сущего, имеющее не простое (ἀπλῶς) но «как»-бытие (τὸ πῶς εἶναι), что есть первый вид ограничения (εἴδος περιγραφῆς)...».

⁶⁰ - Larchet, p. 144. В моральном плане тропос рассматривается и как способ использования индивидом своих природных способностей или свойств, ср.: Диспут с Пирром 294А; Трудность XXI (1248С): «если бы [душа] хорошо пользовалась чувствами...»; XLI (1308С): «но поскольку человек начал двигаться не естественным образом....»; XLI (1309Д): «нас, пришедших в негодность из-за злоупотребления изначально данной нам естественной силой».

⁶¹ - Об этом различии см.: Sherwood 1955, ch. IV: The Distinction: Logos-Tropos, p. 155–166; Larchet, p. 141–151.

⁶² - О трудностях XLII (1341Д, 1329А; 1345В); 31 (1280А); 15 (1217А); 36 (1289С).

⁶³ - Opuscula 10 (137A): «Ибо каждый из нас действует не как «некто», но как существующее первично «нечто», то есть как- [просто] «человек». Как «некто», вроде Павла или Петра, он очерчивает некий тропос действия, определяясь сообразно гноми ослаблением или усилением, так или эдак. Поэтому в тропосе мы знакомимся с тем, чтб применительно к деятельности изменчиво от лица к лицу, а в логосе – с тем, что у природного действия неизменно». Ср.: Там же, 3 (PG 91, 48AB): «Не одно и то же... иметь способность говорить и говорить. Ведь можно всегда быть способным к говорению, а говорить не всегда, поскольку одно относится к сущности, содержащась в логосе природы, а другое – к желанию, определяясь волей говорящего (τῇ γνώμῃ τυπούμενον). По природе всегда имеется способность говорить, а по ипостаси – «каким образом» говорить». См.: Sherwood 1952, р. 53–55.

⁶⁴ - О трудностях VII (1084B): «Ибо он становится (γίεται) в Боге посредством внимания (προσοχῆς), не растлив предсуществующий в Боге логос бытия; и движется в Боге посредством добродетелей, действуя по предсуществующему в Боге логосу благобытия, и живет в Боге по предсуществующему в Боге логосу приснобытия». Впрочем, Максим говорит не только о «логосе для тропоса», но и, например, о «логосе гноми».

⁶⁵ - Larchet, р. 145–146; см.: Там же, п. 127–129, где критикуются H.U. von Balthasar, Kosmische Liturgie (Eisiedeln, 1961), р. 164; J-M.Garrigues, Maxime le Confesseur, La charite, avenir divin de l'homme (Paris, 1976), р. 166; I.– H.Dalmais, «L'innovation des natures d'apres saint Maxime le Confesseur [й propos de VAmbiguum 42]», Studia Patristica 15 (1984), р. 289–290; F.– M. Léthel, Theologie de l'agonie du Christ (Paris, 1979), р. 69–70.

⁶⁶ - См.: Larchet, р. 262, где тот полемизирует с интерпретациями других исследователей.

⁶⁷ - BO LX, схolia 1 (к строке 52).

⁶⁸ - Opuscula 20 (PG 91, 23 6C): «[воление] поскольку оно естественно, не противоречит [Богу]; но поскольку оно движется

у нас неестественно, то, очевидно, противоречит, и поскольку оно большей частью противится, за сим следует грех. Ибо оно противостоит закону и логосу посредством тропоса движения по ненадлежащему использованию, а не посредством логоса способности по естеству».

⁶⁹ - Ер. 13 (PG 91, 517BC): «по тропосу домостроительства, а не по закону естества Слово Божие неизречено пришло к человекам через плоть»; Ер. 12 (PG 91, 492A): «Богоначальное Слово пришло к нам через плоть не по логосу природы, но возобновило (ἀνεκαίνησε) наше естество по тропосу домостроительства, полностью соединив с Собой по ипостаси.

⁷⁰ - Диспут с Пирром 294A: »хотеть определенным образом – так или этак, того или другого – это тропос употребления хотения, присущий индивиду, отделяющий его различием от других людей»; и выше, примеч. 63.

⁷¹ - Григорий Богослов, Определения, слегка начертанные (PG37, 954, 11–12, рус. пер. С. 311): є ξις δὲ ποιὰ πρὸς τὰ πράγματα', ὁ τρόπος ἥθος δὲ πλάσμα τοῦ τρόπου κατίγορον. Ср.: Там же (955, 4–5, рус. пер. с. 311): «расположенность (ξις) есть какое-то постоянное качество (ποιότης), а действование (την ενεργειαν) я называю её порождением»; (950, 6, рус. пер. с. 309): «двоедущие есть коварство характера (τοῦ τρόπου)»,

⁷² - Там же (949, 5, рус. пер. с. 309).

⁷³ - Григорий Богослов, Слово 39, На святые светы (PG 36, 348, 50, рус. пер. с. 539): Καὶ νοτοῦνται φύσεις, καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται. Ср.: Он же, Определения, слегка начертанные (PG 37, 959, 5, рус. пер. с. 313): «Вочеловечение Христово есть еще одно создание (πλάσις) меня [человека]».

⁷⁴ - Трудность XLI (PG 91, 1313CD). Ср.: Различные богословские и домостроительные главы 10 (PG 90, 1182C): «Естества новоустраиваются, и Бог становится человеком; и не только божественное, устойчивое и неподвижное движется к [естеству] движимому и постоянному, дабы то перестало уноситься [тлением]; и не только человеческое, бессеменно и превышеестественным образом выращивает для Слова совершенную плоть, дабы перестать уноситься [тлением]...»

⁷⁵ - ВО LIII, 116–121: «Бог вочеловечился для того, чтобы через Себя и в Себе новоустроить (τὸ καὶ σαι) естество человеков, само по себе уже состарившееся, и соделать его общником (κοινωνόν) Божиего естества». Ср.: О трудностях XLII (PG 91, 1320A): «Бог [Слово] возобновил (ἀνακαίσας) или, говоря точнее, обновил (καίσας) естество, возвращая его к изначальной красоте нетленности, посредством Своей, [взятой] от нас, святой плоти, наделенной разумной душой». Ср.: Opuscula 15 (PG91, 156CD); Ep, 12 (PG 91, 492A).

⁷⁶ - Мистагогия VIII, 13–14: «Своим пришествием... [Спаситель] снова вернул [людей] в изначальную благодать Царствия».

⁷⁷ - Ларше указывает (р. 263, п. 215), что обыкновенно Максим использует ἀνανεώω, ἀνακαίζω, ἀνακαίνω, ἀνακαίνισμός в значении «возобновлять», т.е. «переделывать заново», «восстановливать в первоначальном состоянии», хотя иногда в этом же смысле используется καίνουργέω, как в Opuscula 15 (PG 91, 156CD), Для обозначения «обновления», «новоустройства» («введения чего-то нового») Максим использует καίνοτομέω, καίνοτομία или, реже, καίνίζω, хотя прибегает и к ανακαίνιζω, одновременно подчеркивая непригодность этого термина, ср.: О трудностях XLII (PG 91, 78 1 320A).

⁷⁸ - Именно такой тип новоустройства, когда человеческая и божественная природы соединяются по тропосу ипостасного соединения – поскольку ни одна из них не изменяется по своему логосу – описывается Максимом в Opuscula ?9 3 (PG 91, 48CD), см. ниже, примеч. 79.

⁷⁹ - О трудностях XLII (1341D). Диспут с Пирром 320C: «Бог всяческих, став человеком, новоустраивал (ἐκαίνοτόμησε) не логос природы... но тропос, то есть в зачатие от семени и рождение через тление»; Opuscula 3 (PG 91,48CD): «Воплощение есть яркая демонстрация природы и домостроительства Я говорю о естественном логосе соединенных [природ] и о тропосе соединения по ипостаси: первый закрепляет, а второй новоустраивает (καίνοτομοῦντος) природы без перемены и слияния». Ср.: Диспут с Пирром 308D:

логос природы неизменен, а «природа бессчетное число раз меняется».

⁸⁰ - Ср.: Аристотель, О памяти и припоминании 452 а 28–30: «Привычка (τὸ ἔθος) становится природой... Как в природе одно идет за другим, так и в деятельности, а частое повторение соделывает природу (τὸ πολλάκις φύσιν ποιεῖ)», пер. С.В.Месяц.

⁸¹ - См.: Larchet, p. 262, п. 211, где тот полемизирует с мнениями, высказанными в: A.Riou, Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur (Paris, 1973); J- M.Garrigues, Maxime le Confesseur, La chariti, avenir divin de l'Église (Paris, 1976); F.-M.Léthel, Théologie de l'agonie du Christ, La libérité humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur (Paris, 1979); F.Heinzer, Gott ist Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor (Fribourg, Suisse, 1980).

⁸² - Когда мы произносим подряд словосочетания логос природы и тропос существования, их синтаксический параллелизм подталкивает нас к ложному представлению о том, что и «природа», и «существование» суть некие различные сущности, обладающие, соответственно, логосом и тропосом. Однако следует помнить, что нет существования как некоей субстанции. Существование принадлежит природе. Так что на самом деле мы имеем логос природы и тропос существования той же самой природы. В обоих случаях субъект обладания и бытия тождествен – это природа.

⁸³ - Ср.: О трудностях VII (1076BD), а также примеч. 455.

⁸⁴ - В Трудности VII (PG 91, 1097C) Максим пишет, что Бог Отец предвечно замыслил, чтобы люди были в Нем. Для этого им нужно было стать членами тела Христова. К этому соединению люди были предвечно предопределены и, собственно, для этого и созданы (ἐπὶ τούτῳ γεγενῆσθαι). Тропос, приводящий их к этой цели, состоял в правильном употреблении своих природных сил. Ср. также: Трудность XLI и источники этой главы, говорящие о примирении человека с Богом Отцом через Иисуса Христа: 2Кор 5:17–20, и Дионисий Ареопагит, О божественных именах XI, 1–5.

⁸⁵ - Вопросоответы LX, 49–62.

⁸⁶ - (1) Через бесстрастие человек должен был отбросить различение на мужское и женское, стать «только человеком», достичь совершенного единения с собственным логосом (1305В 2–3) [здесь вместо υνώσιν, которое принимает Олер, следует читать ἔ νωσιν, как это делает Иоанн Скотт в своем переводе и в Р II, 532С, см.: Larchet, р. 108, п. 85]; (2) Посредством святого образа жизни он соединил бы обитаемую землю с раем (1305В, 4–5), а (3) посредством жизни по добродетели, которая тождественна ангельской, – землю и небо (*Ibid.*, 9–10). На последней, пятой, ступени тварное через любовь и по благодати соединяется с нетварным (*Ibid.*, 5–6).

⁸⁷ - Ср.: Максим, О любви III, 25: «Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность, по высочайшей благости своей сообщил ей четыре божественных свойства, посредством которых Он содержит все вместе, оберегает и спасает сущих: бытие, приснобытие, благость и премудрость... Сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли – благость и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Ср.: Диадох Фотикийский, Сто гностических глав 9 (рус. пер. с. И): «Единого Духа Святого есть дар и премудрость, и ведение, как и все божественные дарования; но каждый из сих даров, как и из всех других, свое особое имеет действие (τὴν ἐνέργειαν). Почему Апостол и свидетельствует, что иному дается премудрость, а иному ведение (1Кор. 12:8). Ведение на опыте (πείρᾳ) сочетает (συνάπτει) душу с Богом...»

⁸⁸ - Трудность XLI (PG 91, 1308 A10-B4). Ср.: Максим, О любви III, 25: «человек создан по образу и подобию Божиему. По образу – как сущий [образ] Сущего и как присносущий [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 Божиему, но только одни благие и мудрые – по подобию [Его]».

⁸⁹ - Максим, Вопросоответы LX, 63–76.

⁹⁰ - Максим, Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия I, 22.

⁹¹ - Диадох, Сто гностических глав, гл. I (с. 8): «...любовь самую душу чрез добродетели сочетает с Богом, постигая Невидимого умным чувством (αἰσθήσει νοερῷ)»; гл. XXIV (с. 18–19): «Как телесные чувства силой влекут нас к тому, что видится нам прекрасным, так к невидимым благам обыкновенно руководит нас чувство умное (ἡ τοῦ νοῦ αἴσθησις)...»; гл. XXXVI (с. 26): «Никто, слыша о чувстве ума (αἴθησιν νοός), да не воображает, будто слава Божия видится ему видимым образом... 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...» Диадох, Там же, гл. IX (с. И): «Ведение на опыте (πείρᾳ) 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 получим в Боге то, чего жаждали»; гл. XXIV (с. 18–19): «мы незаблудно достигнем на опыте невещественного ощущения (τῆς ἀύλου οὖν εἰς πείραν αἰσθήσεως), если трудами утончим [наше] вещество (τὴν ὕλην)»; гл. XLIV (с. 30–31): «отказываться самоохотно от прилежащих 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».

92 _

⁹³ - Диадох, Там же, гл. VII (с. 10): «Духовное слово вносит убеждение (πληροφορεῖ) в умное чувство (τὴν νοεράν αἴσθησιν)»; гл. XL (с. 28–29): «чтобы достигнуть любви к Богу во всем

ощущении и с полным удостоверением сердечным (ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ καρδίας); Гл. XLIV (с. 30–31).

⁹⁴ - 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 нехорошего... 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 вкушивший сладости Божией...»

⁹⁵ - Диадох, Там же, гл. XXV (с. 19): «Самое действие нашего святого ведения [т.е. Откровения. – В.П.] находит нас, что существует одно естественное чувство души, преступлением Адама разделившееся впоследствии на два действия; но Святым Духом оно опять соделяется 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 пополнования на недобре, приразившееся к уму через преслушание. Поэтому оно то влечется страстной 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, 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».

⁹⁶ - E. des Places, «Introduction», Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles. 2-eme ed., Introd., texte critique, trad, et notes de Edouard des Places. SC 5 (Paris, 1955), p. 37–38.

⁹⁷ - Максим, Мистагогия V, 196–207: «когда душа становится единовидной, соединившись сама с собой и с Богом, и когда она

увенчивается первым, единственным и единственным Логосом и Богом, то [уже] нет и рассуждения, в [своем] примыщлении разделяющего её на многое. Ибо в этом Логосе, как в Творце и Создателе сущих, единообразно пребывают и существуют, 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 простой интуиции (προϊσβολήν) знать логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения со Словом и Богом медленно продвигалась посредством диэретических методов. И посредством их она теперь бережно и гармонично приводится к Тому, Кто созидает и содержит все логосы и все причины».

⁹⁸ - Максим, Вопросоответы XL, 127–130: «в будущем Бог почтит сущих ведением по благодати относительно того, что такое они сами и другие по сущности, открыв им также логосы их возникновения, – логосы, единовидно предсуществующие в Нем»; Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия II, 4: «Подобно тому, как расположение прямых линий, расходящихся из центра, созерцается в нем совершенно нераздельным, так и удостоившийся возникнуть в Боге будет знать неким простым и нераздельным ведением все предсуществующие в Нем логосы тварных вещей».

⁹⁹ - Максим, Вопросоответы XL, 135–140: «пусть Иисус вернет в изначальное состояние наше ведение, «вытекшее» через грех. И пусть Он превратит это ведение в обожение, изгоняющее ум из [тварного] бытия сущих, укрепляющее и как бы побуждающее к непреложности… ведение [нашего] естества».

¹⁰⁰ - Бальтазар, АО 2/16 (1998), р. 123. Ср.: Трудность XLV (PG91, 1353D): «Первый человек не имел между (μεταξύ) Богом и собой ничего препятствующего знанию (εἰδησιν) и мешающего его сродству [с Богом] по долженствующему возникнуть движению к Богу через свободно избранную любовь».

¹⁰¹ - Максим, Вопросоответы LX, 59–62. Эти слова по лексике очень близки к таковым у Диадоха. См. комментарий А.И.Сидорова к этому месту: АО 1/23 (2000), с. 44–47.

¹⁰² - Максим, Вопросоответы LVI, 145–152: «один Бог, как Виновник сущих, есть естественное Ведение сущих; более того, Он есть Само-Ведение (αὐτογνῶσις), как обладающий по природе ведением Самого Себя, и это ведение Его превышает [всякую] причину. Своей Беспределностью Он совершенно и во всем беспределно превосходит самый беспределный разум, вследствие чего Он, во всяком смысле и всяким способом, является Творцом ведения, таким образом определяемого, и недоступен для любого знания, постигаемого умом или изреченного в слове».

¹⁰³ - Ср.: Максим (?), Гностические главы. «Всякое ведение есть связь, сочетающая некие крайние сущие, то есть сочетающая познающих и познаваемых, но само оно никоим образом не познается познающим и не является опознаваемым с познаваемыми. Ибо ведению не присуще быть каким-либо образом познанным. Божество же, по самому Бытию Своему и по тому, что Оно есть по сущности, является Неизреченным Ведением, обретающим существование в уме, разуме и духе. Поэтому Божество совершенно неведомо для сущих, будучи Само-Ведением, Или, если сказать точнее, Божество несравненно превосходит и это Само-Ведение» (пер. С.Л.Епифановича). Ср.: Максим Исповедник, Трудность X (1153AB): «велика связь умопостигающего с умопостигаемым и чувствующего с чувственным; и человек, состоящий из души и чувственного тела, через взаимообменную природную связь и особенность относительно каждой из двух частей творения ограничивается и ограничивает, [ограничивается] по сущности, а [ограничивает] – в возможности, поскольку он разделен на собственные соответствующие им части и привлекает их в единство с собой посредством собственных частей; ибо по своей природе человеку свойственно ограничиваться умопостигаемым и чувственным, поскольку он состоит из души и тела, и по возможности ограничивать их, поскольку он мыслит и чувствует».

¹⁰⁴ - О любви, как средстве достижения единения с Богом или Первоединым, см.: еп. Афанасий (Евтич), «Пролегомены к исихастской гносеологии», ВТ 40 (2005), с. 94–100 (74–121). О

неоплатоническом понимании «эроса»: John M. Rist, "A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius", *Vigiliae Christianae* 20/4 (1966), 235–243; Anne Sheppard, «Proclus' Attitude to Theurgy», *The Classical Quarterly*, New Series 32/1 (1982), 215 (212–224).

¹⁰⁵ - Максим, Вопросоответы LVI, 148–152: «Своей беспредельностью Бог совершенно и во всем беспредельно превосходит самый беспредельный разум, вследствие чего Он во всяком смысле и всяким способом является Творцом ведения, таким образом определяемого, и недоступен для любого знания, постигаемого умом или изреченного в слове»; Трудность X (PG 91, И 29А): «Слово, подающее нам понятие только о том, что Оно существует, и совершенно никакого о том, что Оно такое есть (ὅ τι ποτέ δέ ἔστιν)»; Трудность X (1133C): «взыскивая Причину сущих, научаемся от них, что Таковая существует (ὅ τι ἔστι), не пытаясь, однако, познать чем Она является по сущности (τὸ τίποτε εἶναι τοῦτο κατ' οὐσίαν)»; Трудность XVII (1224A): «Итак, никакая совокупность всего, что говорится о Боге или о том, что существует окрест Бога (περὶ Θεὸν), никогда не сможет быть сущностью Бога, поскольку само то, по отношению к чему это говорится, не сможет когда-либо выразить единственное соответствующее Единому Богу положение – безотносительное и совершенно свободное от действия в отношении чего-либо». Равным образом для твари в её настоящем состоянии непознаемы 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 ἔστιν)... исключение, конечно, представляет Бог, Который превыше сущих: Он одновременно и знает Самого Себя относительно того, чтб Он есть по сущности, и предузнал существование всего сотворенного Им еще прежде, чем оно возникает»; Трудность XVII (1224D): «точное постижение даже и самых последних из творений превосходит силу действия нашего рассуждения».

¹⁰⁶ - 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 неколебимом 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...»

¹⁰⁷ - Максим, Вопросоответы. Письмо к Фалассио 303–313: «Зло есть неведение благой Причины сущих. Это неведение, калеча ум человеческий и явственно отверзая 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...»

¹⁰⁸ - Максим, Вопросоответы. Письмо к Фалассио 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 на тысячи кусочков, 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 познанную чувством тварь ради [сообщаемого] ею устроения тела, так и, получая доступное для мысли действительное ведение Бога, мы, ради устроения души для бытия, благобытия и приснобытия, не будем знать никакого опыта всякого чувства».

¹⁰⁹ - Дионисий Ареопагит, БИ IV, 6 (150, 8–9; PG 3, 701B); Иоанн Скифопольский, Схolia PG 4, 252B; Дионисий Ареопагит,

БИ VII, 4 (199, 8–9, 872D); Иоанн Скифопольский, Схolia PG IV, 353C (текст этих отрывков см. в разделе 2.3.8). Еще одна схолия (356B), отсутствующая в сирийском переводе Фоки, гласит: «Раздроблением он называет здесь неустойчивость и многократную делимость сознания (гноми)».

¹¹⁰ - Ср.: Иоанн Скотт, Р И, 535C: «неведение – будь то в ангелах (ибо мы читаем, что некоторые из них ещё не полностью очищены от неведения), будь то в разумных душах – соделывает обособление, тогда как ведение становится причиной объединения». Ср.: Максим Исповедник, Трудность XLJ (1305A); Толкование на молитву Господню 122–124 (рус. пер. с. 187): «разум (λόγος) есть единение разделенного, а неразумие (ἀλογία) – 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 отречение от [всех тварных] сущих».

¹¹¹ - W.Soppa, Die Diversa Capita unter den Schriften des hi. Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung (diss., Dresden, 1922); M.T.Disdier, «Une oeuvre douteuse de saint Maxime le Confesseur: les cinq Centuries théologiques», Echos d'Orient 30 (1931), 160–178; C. De Vocht, «Un nouvel opuscule de Maxime le Confesseur, source de chapitres non encore identifiés des cinq centuries théologiques (CPG 7715)», Byzantion 57/2 (1987), 415–420; P. van Deun, «Les Diversa capita du pseudo-Maxime (CPG 7715) et la chaîne de Nicetas d'Héraclée sur l'Evangile de Matthieu (CPG C 113)», Jahr-buch der Österreichischen Byzantinistik 45 (1995), 19–24.

¹¹² - Ср.: Различные главы V, 63–65; V, 67; V, 69 и, возможно по фразе в V, 83; V, 87–89. В сирийском переводе имеется только V, 64 (PG 4, 120C); V, 65 (204BC, 205C); и первая половина V, 69 (344A). Неясна атрибуция V, 67 (227BC). Схолии V, 87–89 отсутствуют в сирийском и могут принадлежать Максиму.

¹¹³ - Ср.: пс.-Максим, Различные главы V, 82, PG 90, 1384A (БИ IV, 6, 150, 8–14, 701B) и V, 91, PG 90, 1388AB (БИ VII, 4, 199, 8–18, 872D-873A).

¹¹⁴ - Позиция самого Оригена была сложнее. Современные исследования позволяют думать, что «бестелесное» у него означало только отсутствие грубого земного тела, но не отсутствие тонкого, световидного тела вообще. Душа всегда одета в тело, но плотность последнего зависит от среды ее обитания. См.: В.В.Петров, «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», Космос и душа..., с. 669–671.

¹¹⁵ - О предсуществовании см.: О трудностях XLII (PG91, 1325D-1328A), о предвидении падения – О трудностях VIII (PG 91,1104AB).

¹¹⁶ - ВО I, 5–13 (PG 90, 269AB). В Об устройении человека 16 (PG 44, 185A) Григорий Нисский говорит о предведении Богом нового способа человеческого размножения. Сей способ «скотский» (κτηνώδης), Там же 16; 17; 18 и 28 (PG44, 181B; D ; 193B; 232C). О различении на мужчину и женщину, см.: Там же 16; 17 и 22 (PG44, 185A; D; 189C; 205A). См. также: Иоанн Дамаскин, гл. XXX (44) – О предведении и предопределении (рус. пер. с. 231–233).

¹¹⁷ - ВО LIX, 262–283 (PG 90, 613D – 616A).

¹¹⁸ - Тунберг (Thunberg 1985, р. 60) полагает, что Максим пытался избежать этой опасности. Тем не менее Шервуд замечает, что иногда Максим думает в терминах тождества между началом и концом (Sherwood 1955, р. 90–91).

¹¹⁹ - ВО LXI, 13 (ВО, БТ, с. 75). Ср., возможно: Там же, LIX, 262 (АО 1 (19), 1999, с. 67): «человек через преступление оставил позади свое начало вместе с бытием (ὅ μα τῷ εἶναι). Бальтазар понимает ὅ μα τῷ εἶναι как «одновременно со вступлением в бытие» (АО 2 (16), 1998, с. 124). Его мнение разделяет Ларше (см.: Larchet, р. 187).

¹²⁰ - Ср.: Ириней Лионский, Против ересей IV, 38, 1 (рус. пер. с. 433): «Если кто скажет: что же? не мог ли Бог вначале представить человека совершенным? то пусть знает, что... [люди] не имеют совершенства как не несоторенны... Они находятся в состоянии младенческом, а потому необучены и еще неупражнены в отношении к совершенному образу жизни. Как мать может доставить младенцу совершенную пищу, но он

еще не может принять пищи старшего возраста, так и Бог мог вначале даровать человеку совершенство, но человек не мог принять его, ибо он был еще младенец»; 39, 2 (рус. пер. с. 437): «как же будет Богом тот, кто еще не сделался человеком? Как будет совершенным только что произведенный? Как бессмертным, кто в смертной природе своей не послушался Творца? Ибо надлежит тебе прежде соблюсти чин человека, а потом участвовать в славе Божией». Ср. также: Леонтий Византийский (PG 86, 1348D): «На основании чего тело того, кто был вначале сотворен, должно было быть нетленным? Он не был бессмертным по своему устроению, и еще менее нетленным. Потому что, если бы он был в таком устроении, он не нуждался бы во вкушении от древа жизни...», пер. о. Дионисия (Шленова).

121 - Thunberg 1985, p. 55–56

122 - ВО XLII, 7–18 (с. 110). Ср.: Макарий Египетский, Духовные слова и послания 45, 3, 2: «Тело же Адама не было нетленным, но было [чем-то] средним между нетлением и тлением», а также А.Г.Дунаев, «Предисловие» в кн.: преп. Макарий Египетский. Духовные слова и послания... с. 198 сл.

123 - Письмо 10, Иоанну Кувикуларию (Асмус, с. 72): «человек, по дару сотворившего его Бога, получил в удел владычество над всем видимым миром и образом злоупотребления обратил движения природных сил умной сущности, которая в нем, к тому, что против природы, и внес и в себя, и в весь этот мир, по праведному суду Божию, владеющее ныне ими изменение и тление, чтобы у него, движущегося к тому, что против природы, не сохранялась до бесконечности бессмертная сила души, что есть не только крайнее зло и очевиднейшее отпадение от истинного существа самого человека, но и явное отрицание Божественной благости». Ср.: Макарий Египетский, Духовные слова и послания 4, 30, 10: «чрез тело Адама, первого человека, смерть разрушила весь мир»,

124 - Thunberg 1985, p. 56.

125 - Слово о подвижнической жизни I (рус. пер. с. 75).

¹²⁶ - Еп. 31 (PG91, 625AB).

¹²⁷ - Послание к Иоанну Кувикуларию о любви (рус. пер. с. 148).

¹²⁸ - Там же.

¹²⁹ -

¹³⁰ - Главы о любви III, 25. Диспут с Пирром (PG 91, 324D): «человек есть образ Божественной природы... Первообраз по природе стал и образом по природе»; ВО LIII, 93–95 (PG90, 501B): «Одному [т.е. образу] присуще свершать истинное созерцание духовных логосов, а другому [т.е. подобию] – исполнять точное и безукоризненное делание заповедей».

¹³¹ - Ср.: Opuscula 1, схolia 2 (PG 91, 37BC): «Лицо, то есть ипостась; природа, то есть сущность. Ибо сущность – это сообразное образу, логос; а сообразное подобию, житие, – это ипостась».

¹³² - Диадох Фотикийский, Сто гностических глав, гл. 4 (с. 9): «Все мы люди по образу Божию есьмы; 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 через 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 (προθέσεως) рождаем красоты подобия Божия... тогда добродетель за добродетелью расцвечивая в душе... придает ей черты подобия Божия...»

¹³³ - Максим Исповедник, Главы о любви III, 25: «Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность... сообщил ей четыре божественных свойства... бытие, приснобытие, благость и премудрость... Сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли – благость и премудрость, чтобы тварь по

причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и подобию Божиему».

¹³⁴ - Порфирий, *Isagoge sive quinque voces*. Περὶ διαφορᾶς (ed. A. Busse), р. 9, 24 – 10, 21: «[Отличия неотделимые и существующие сами по себе (καθ' αὐτὰς) делятся на] те, сообразно которым мы разделяем роды на виды, и те, сообразно которым разделенные [вещи] образуют вид (εἰδοποιεῖται)... Для сущности живого «одушевленное» и «ощущающее» – это составляющее отличие (ἡ διαφορὰ συστατική), ибо живое это сущность одушевленная и ощущающая, а отличия «смертное» и «бессмертное», а также «разумное» и «неразумное» для живого суть разделяющие отличия (διαρετικὰ διαφορά), ибо посредством них род ["живое"] делится на виды)... Те же самые [отличия], приложенные одним образом, становятся составляющими, а другим – разделяющими, и все они называются видообразующими. Имеется большая нужда и в разделениях (τάς διαρέσεις) родов, и в определениях (τούς ὄρισμούς)..."

¹³⁵ - См.: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ed. J. Alberigo, P.P. Jouannou, C. Leonardi, P. Prodi (Freiburg i. B., 1962), p. 62, 35 ff. Ср.: Кирилл Александрийский, Послание к Несторию (PG 77, 45BC и 48BC): «мы говорим, что Слово, соединив с собою по ипостаси плоть, одушевленную разумною душою, неизреченно и непостижимо стало человеком, сделалось Сыном человеческим не волею одною и благоизволением, не воспринятием только лица; а говорим, что естества, истинно соединенные между собою, хотя различны, но из этих двух этих естеств есть один Христос и Сын. Это мы представляем не так, что в этом соединении уничтожилось различие естеств, но божество и человечество при неизреченном и неизъяснимом схождении пребыли совершенными, являя нам единого Господа Иисуса Христа и Сына... Таким образом, мы исповедуем Христа единственным и Господом не так, чтобы мы поклонялись Слову и вместе с тем человеку; никакого представления о рассечении здесь не вводится при слове «вместе», но поклоняемся Единому и Тому же... Если бы мы стали отвергать ипостасное соединение как что-то недосягаемое и неподобающее, то мы должны бы были

признать двух сынов, потому что тогда необходимо было бы сделать разделение и одного называть собственно человеком, удостоенным звания Сына, а другого – собственно Словом Бога, как имеющего имя и сам факт сыновства по Своему естеству. Посему не должно разделять единого Господа Иисуса Христа на два сына».

¹³⁶ - БИ VIII, 9 (PG3, 897C, рус. пер. с. 271): «Если же кто-нибудь истолкует неравенство (τὴν ἀνισότητα) как всеобщие различия (διὰ φορᾶς) всех по отношению ко всем, то и их Справедливость оберегает, не допуская, чтобы возникшая смесь (συμμιγῆ γενόμενα) всего со всем привела к полному беспорядку, но сохраняя все сущее сообразно виду каждого, в котором каждому свойственно быть». К этому месту имеется схolia: «Заметь, что [Дионисий] говорит о неравенстве и всеобщем различии всех по отношению ко всем и что такое неравенство справедливость Божия оберегает. Заметь, что существует и природное неравенство (φυσικὴ ἀνισότης)»; ср.: XII, 4 (972B).

¹³⁷ - ЦИ IV, 1 (PG3, 473C).

¹³⁸ - Леонтий Византийский, Adversus argumenta Severi (Epilysis) (PG 86/2, 1921C).

¹³⁹ - Он же, Triginta capita adversus Severum 23 (PG 86/2, 1909A). Cf. J.P.Junglas, Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen (Paderborn, 1908), p. 70 ff. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 8/3).

¹⁴⁰ - Ср.: ВО II, 12–22 (PG90, 272B): «Бог через [Свой] Промысел уподобляет частные [существа] целому (πρὸς τὰ καθόλου τῶν μερικῶν) до тех пор, пока не объединит через движение к благобытию их самовольное стремление (τὴν αὐθαίρετον ὄρμην) с их естественным, более общим логосом (τῷ γενικωτέρῳ λόγῳ) разумной сущности, и не сделает их тождественно движущимися иозвучными друг другу и целому так, чтобы частные не имели гномического различия по отношению к целому (τὴν γνωμικὴν πρὸς τὰ καθόλου τῶν ἐπὶ μέρους διαφοράν), но чтобы тот же самый логос созерцался у

всех, не будучи разделяем (διαιρούμενος) тропосами тех, в ком он равно сказывается (τοῖς τῶν καθ' ὃν Ἰσως κατηγορεῖται τρόποις), и пока Он не явит действительной обоживающую всех благодать».

141 - Еп. 12(PG91,469AB).

142 - Там же (472D).

143 - Еп. 15 (PG 91, 556A и 561AB).

144 - Еп. 13 (PG91, 521C).

145 - Opuscula 14 (PG 91, 149D): «Сущностным может быть и различие, [то есть] логос, сообразно которому сущность (или природа) остается неумаленной и неизменной, а также несмещенной и неслитной; и, принимая схождение в одну ипостась с иным, [принадлежащим] другому виду, нисколько не утрачивает природы, собственной [для неё] по естеству».

146 - Там же, 21 (PG91, 249C); ср.: О трудностях LXVII (PG91, 1400C). Как кажется, здесь у Максима ἀφοριστική эквивалентно Порфириеву διαιρετική; в схожем месте Леонтий (возможно, из христологических соображений) использует вдобавок термин συστατική (Eraporemata [vel] Triginta capita adversus Severum) 13, PG 86/2, 1909A). Бальтазар подробно обсуждал позитивный смысл понятия «отличие», считая его наиболее характерной чертой богословия Максима (Kosmische Liturgie , р. 63 f. и 117; ср.: р. 153, 258 и 327).

147 - Там же (PG 91, 249C).

148 - Мистагогия II (PG 91, 668C).

149 - О трудностях VII (PG 91, 1077C): «Кто, зная о приведении Богом сущих из небытия в бытие словом и мудrostию, когда разумно, направит созерцательную способность души на бесконечное различие сущих природ (τῇ φυσικῶν τῶν ὄντων ἀπείρῳ διαφορᾷ) и их многообразие И испытующим разумом соразличит (συνδιακρίνοι) мысленно логос, по которому они сотворены, не посчитает многими логосами один логос, соразличаемый в нераздельном различии (τῇ ἀδιαιρέτῳ διαφορᾷ) возникших вещей, по причине их особенностей, неслитных (τὴν ἀσύγχιτον ἰδιότητα) друг с другом и с самими собой? и [не посчитает] многие [логосы],

посредством возведения к нему всех [вещей], – одним, существующим, как Сам по Себе несляянно (ἀσυγχύτως ὑπάρχοντα) [с прочими], восуществленным и воипостасным Богу Отцу Богом Словом, как началом и причиной (ἀρχήν καὶ αἰτίαν) всего?». Ср.: 1080AB: «Мы веруем, что... Сам Он неизречен и непостижим, и запределен (ἐπέκεινα) всей твари и существующему или помышляемому в ней различию и разнообразию (τῆς διαφορᾶς καὶ διακρίσεως); и что Он же – во всем, что от Него, соответствующим каждому образом (κατὰ τὴν ἔκαστου ἀναλογίαν) благолепно является и умножается, и в Себе все возглавляет...».

150 - В О трудностях X (PG 91, 1169C) то же самое говорится о соотношении общего (τὰ καθόλου) и частного (τὰ μερικά).

151 - ВО II (PG 90, 272B).

152 - Послание к Иоанну Кувикуларию о любви, с. 149: «[любовь] воссоздает человека в единстве логоса и тропоса, уравнивает и делает одинаковым во всех всякое гномическое неравенство и различие».

153 - На Константинопольском соборе 553 г. διαίρεσις во Христе было отвергнуто. Как указывалось выше, еще прежде Кирилл Александрийский отрицал, что во Христе есть φυσικὴ διαίρεσις (Ep. 40 ad Acac. Melit., PG 77, 196A), делая различие между допустимым διαφορά (Scholia de incarn., PG 75, л385C) и отвергаемым διαίρεσις (Adv. Nestor. 2, 6, PG 76, 85B).

154 - Применительно к антропологии ср.: Григорий Нисский, О душе (PG 46, 157, 12–15, рус. пер. с. 255): «Первым колосом был первый человек Адам, но... с выходом порока естество разделилось на множество (εἰς πλῆθος ἡ φύσις κατεμερίσθη)».

155 - Максим, Ep. 12 (PG 91, 469B).

156 - Леонтий, Epilysis (PG 86/2, 1920AC).

157 - Максим, Ep. 12 (PG 91, 473C).

158 - Там же (PG 91, 477A).

159 - Ep. 13 (PG 91, 513A).

160 - Схолии к Церковной иерархии IV (153A и ЦИ, с. 95, сн. 8): «[Даже] если образ неотличим от прототипа и во всем ему подобен, он отличается по сущности... Тождество в обоих

отличается от подобия (ἡ ταυτότης τῇ ὁμοιότητι διάφορος»). Схолии большей частью принадлежат Иоанну Скифопольскому и в некоторой своей части – Максиму, который в любом случае знал их как читатель.

¹⁶¹ - Выполненный Иоанном Скоттом перевод Трудности XLI инкорпорирован им в текст трактата *Перифьюсеон*, где сопровождается комментариями. См.: Иоанн Скотт, *Перифьюсеон II*, 529D- 541C, пер. В.В.Петрова, в кн.: ИФЕ, с. 97–110.

¹⁶² - Разные значения понятия «тождество» рассматриваются Балтазаром в Космической литургии (рус. пер. см.: АО 1 (19), 1999, с. 108–109).

¹⁶³ - Мистагогия 13 (PG 91, 692D): «А вслед за этим [Слово] неведомым образом ведет [ревнителей христианского учения], уже познавших все логосы сущего... к непознаваемо непознаваемой Единице (τὴν μονάδα), соединяя (ἐνωθέντας) их [с Собой] благодатью и по причастности (κατὰ μέθεξιν) к Себе, уподобляя в нераздельном тождестве по возможности (ὁμοιωθέντας τῇ κατὰ δύναμιν ἀδιαιρέτῳ ταυτότητι).

¹⁶⁴ - Там же, 24 (704D): «Пением «Един свят» и последующим [означается] благодать, соединяющая (τὴν ἐνοποιὸν χάριν) нас с самим Богом, и наше родство (οἰκειότητα) [с Ним]. Святым причастием пречистых и животворящих тайн воспринимается по сопричастности через уподобление (κατὰ μεθεξιν δί' ὁμοιότητος) общность и тождество (κοινωνίαν τε καὶ ταύτότητα) с Богом; посредством чего человек удостаивается стать из человека богом».

¹⁶⁵ - Там же, I (665A): «все приводится к неуничтожимому и неслиянному тождеству движения и бытия».

¹⁶⁶ - Первое из дошедших до нас упоминаний о празднике Крещения находим у Климента Александрийского (Строматы I, XXI, 145, 6–146, 2), который отмечает, что некоторые авторы указывают не только год, но и день рождения Спасителя, а последователи Василида празднуют (ἑορτάζουσι) и день Его крещения. Внимание гностиков к Крещению объяснимо: они исповедовали докетизм, а потому плотское рождение Иисуса

для них не было значимым; рождение Христа, как Сына Божия, произошло лишь при Его крещении.

167 - Collationes X, 2 (PL 49, 820–821).

168 - D.Bernard Botte, O. S. B., Les origines de la NoéI et de l'Epiphanie. Etude historique (Louvain: Abbaye du Mont César, 1932), p. 9–31; Claudio Moreschini, Introduction, Grdgoire de Nazianze, SC 358, p. 16–22; Susan K. Roll, Toward the Origins of Christmas (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1995), p. 77–79; 189–192; Архим. Киприан (Керн). Литургика. Гимнография и Эортоло- гия (М., 1997), с. 106–115.

169 - Ср.: Антоний, митр. Сурожский, Проповедь на Крещение Господне (19 января 1973 г.): «Рождество – это мгновение... когда плоть человеческая пронизывается Божеством, когда обновляется она, делается вечной, чистой, светозарной, той плотью, которая путем Креста, Воскресения, Вознесения сядет одесную Бога и Отца. Но в день Крещения Господня... Человек Иисус Христос эту плоть приносит в жертву и в дар не только Богу, но всему человечеству, берет на Свои плечи весь ужас человеческого греха... Воды иорданские, носящие всю тяжесть и весь ужас греха, прикосновением к телу Христову, телу безгрешному, всечистому, бессмертному, пронизанному и сияющему Божеством, телу Богочеловека, очищаются до глубин и вновь делаются первичными, первобытными водами жизни, способными очищать и омывать грех, обновлять человека, возвращать ему нетление...»

170 - Ср. также акафисты: если в Акафисте Богоявлению Господню более десятка раз говорится об обновлении человека, то в Акафисте Рождеству Христову однажды.

171 - Так, в Слове на день Светлов, в который крестился наш Господь (223, 12–14 Gebhardt; PG 46, 580ВС; рус. пер. Творения св. Григория Нисского, часть 8, ТСО т. 45, с. 3) Григорий Нисский пишет: «Итак, родился Христос, как бы немного дней назад... Сегодня Он крещается от Иоанна». См. также примеч. 205

172 - О трудностях XLII (1345CD – 1349A).

173 - Ср.: 1305CD: Начав с собственного разделения человек, должен был собирать всё сущее к Богу. Для этого ему

следовало стряхнуть со своей природы мужское и женское своеобразие, чтобы стать только человеком, не делящимся на мужчину и женщину, – согласно логосу, не раздробленному на существующие сейчас в человеческой природе рассечения; 1309A: Христос отвергает различие и деление человеческой природы на мужское и женское; 1309D: Христос освободил людей от различия на мужское и женское, устранив сей вид деления.

174 - 1309B: Благодаря Христу ойкумена утратила отличие от рая, её логос лишен деления сообразно упомянутому различию.

175 - Ср.: Естественные разрывы всеобщей природы мира (1308D).

176 - Не раз говорится о «едином и тождественном»: τὸν ἕνα καὶ τὸν αὐτόν (1305A); ἐν καὶ ταύτον (1308B; 1312C).

177 - Человек есть мастерская цельностей (τῶν ὅλων, 1305A); Христос явил в Себе схождение всего творения (τῆς ὅλης κτίσεως, 1309C), человек должен был заместить / обменять себя на самого и целого Бога (ὁ λον αὐτόν ἀντιλαβὼν ἐαυτοῦ τὸν Θεόν, 1308B), целостность существования (τῇ ὄλότητι τῆς ὑπάρξεως) всего творения (1312B), применительно к роду единичное видится целым (ὁ λον, 1312D).

178 - Например, 1313B: силою премудрости Христос содержит целое сущего (καθόλου τῶν ὄντων συνεχών).

179 - 1305B: Человек назван естественной скрепой, опосредующей крайности [мира] (σύνδεσμός τις φυσικός τοῖς καθόλου μεστεύων ἄκροις).

180 - Ср.: 1312A: Христос охватывает (περιλαβών) вместе с нами и ради нас всю совокупность творения.

181 - Ср.: Разрывы всеобщей природы мира (τῆς κατὰ τὸ πᾶν καθόλου φύσεως, 1308D); Христос являет первоначальные (все)общие логосы (τούς καθόλου λόγους, 1308D), всецелое объединение всего (τῆς καθόλου τῶν πάντων ἐνώσεως 1308D).

182 - Ср.: «Более общий» и «самый общий» логосы, 1309C.

183 - Ср.: «Целое (τὰ καθόλου), объемлющее и родовое» противостоит «разделённому, частному и собственному»

(1312C); логосы всего разделенного и частичного объемлются логосами целого (τῶν καθόλου) и родового (1313A); Христос содержит всё сущее (καθόλου τῶν ὄντων, 1313B).

184 - Говорится о частях человека (3), земли, мира.

185 - Люди всецело сформированы по подобию Христа (δι' ὅλου, 1312A); родовое присутствует в подчиненных ему как целое в целом (ὅ λον ὡ λοὶς, 1312C); как целый в целом, человек целиком «взаимозаменился» бы с Богом (ὅ λος ὡ λῷ περιχωρήσας ὀλίκῶς τῷ θέῷ, 1308B).

186 - Ср.: Василий Великий, Беседы на Шестоднев I, 2, 9–12: «Ибо не знавшие Бога не допускали, что происхождение всех вещей зависит от разумной причины, а сообразно с сим изначальным своим неведением заключали и о прочем””; Максим, ВО I, 173–178: «душа... постигнет простое ведение, связующее всё друг с другом в первоначальном Слове Премудрости, после которого... испытывает премысленное соединение с Самим Богом»; LX, 27: «Творцу всяческих» (τῶν ὅλων).

187 - Хрисипп, Fr. 351 apud Климент Александрийский, Строматы VIII, 9, 32, 7: «Из причин одни... содержащие (τὰ συνεκτικά), третьи – сопричины, четвертые – содействующие... Содержащая причина – такая, при наличии которой результат наличен, а при устраниении [которой] исчезает. Содержащую причину они синонимически называют «самодостаточной», поскольку она способна независимо и сама по себе вызывать результат»; Секст Эмпирик, Три книги Пирроновых положений III, 4, 15 (III, 15, 1–5 Mutschmann): «Из причин одни – содержащие (συνεκτικὰ)... при существовании которых существует и действие, а с уничтожением которых [оно] уничтожается, а уменьшением – уменьшается...» Леонтий Византийский, Contra Nestorianos et Eutychianos II (PG 86/1, 1329D): «ничему [вышедшему] из содержащей причины не свойственно сохраняться в причиненных, если не присутствует [эта] причина».

188 - Пс.-Аристотель, О мире VI, 397Ь 9.

¹⁸⁹ - Григорий Богослов, Слово 28, О богословии 6, 1–13 (PG 36, 32C, рус. пер. с. 394–395). Ср.: Он же, О промысле (Carmina dogmatica, PG 37, 430, 2–5, рус. пер. с. 127): «прочь от меня те, которые отрицают Божество, которые этого невыразимого благоустройства во вселенной не приписывают никакой творящей и содержательной причине всяческих».

¹⁹⁰ - Прокл, In Parmenidem 969, 18: «трети Виды охватывают всё (συνεκτικὰ τῶν ὅλων)...».

¹⁹¹ - Филон, О сотворении мира 101, 2: «В умопостигаемом седмица является неподвижное и бесстрастное, а в чувственном – великую и всеохватывающую (συνεκτικώτάτην) силу [движущую семь планет]»; Порфирий, In Tim. II, 28, 31–32: «[Благо есть] сила, связующая (συνεκτική) всякое тело в космосе»; Василий Великий, Беседы на Шестоднев, I, 9 (рус. пер. с. 16): «Столпами J 92 (Пс 74:4) названа сила, поддерживающая (συνεκτικήν) [землю]».

¹⁹² - Прокл, In Tim. I, 90, 29 – 91, 2: «Все причины миропорядка и всё, что связывает (συνεκτικὰ) противоположности, восходят к одному началу и самое последнее через среднее связано с первым.

¹⁹³ - Дионисий Ареопагит, Небесная иерархия 15, 3 (PG 3, 332C): «хребет [означает] то, что содержит (συνεκτικὸν) все животворные силы».

¹⁹⁴ - Филон, Об устройении мира 8, 2: Моисей познал «наиважнейшее (συνεκτικότατα) в природе»; это место цитируется Евсевием в Praeparatio evangelica VIII, 13, 2, 2–3; Филон, Об устройении мира 162, 2: «наиважнейшая и наиглавнейшая (συνεκτικόταον) цель»; О херувимах 88, 5: Солнце и Луна суть «наиглавнейшие (συνεκτικότата) небесные [тела]»; 88, 8–89, 1: «наиглавнейшая причина» [погодных изменений]; О добродетелях 73, 2: «Небо и Земля суть наиглавнейшие части космоса»; Ямвлих, О пифагорейской жизни XXXII, 226, 9–10: [Пифагорейцы хранили в тайне] «наиглавнейшее и наиважнейшее из своих учений»; Василий Великий, На псалом седьмой 9 (PG 29, 237, 8–9, рус. пер. с. 200): «самое необходимое и важное при обучении». Ср.: Суда,

Lexicon Σ, 1485, 1: Συνεκτικώτατα – это наиважнейшее, связывающее, удерживающее.

195 - Секст Эмпирик, Против физиков I (IX, 1, 10

Mutschmann, рус. пер. т. 1, с. 244): «[академики опровергают] самое важное и самое общее (συνεκτικώτατα)»; IX, 3, 5–6: «колеблющих всё частичное на основании самого общего (συνεκτικωτάτων)»; XI, 257, 1–2 (т. 2, с. 50): «Главнейшие пункты (τὰ συνεκτικώτατα) этических вопросов».

196 - Максим Исповедник, ВО 13, 16–17: «Промысел, объемлющий (συνεκτική) сущие»; Главы о любви III, 25: «четыре божественные свойства, связующие, оберегающие и спасающие (συνεκτικὴ καὶ φρούρτητικὴ καὶ διασωτικὴ) сущих»... Ср.: Прокл, Платоновская теология I, 123, 1–15: «Из возникающих от двух начал, одни оказываются... творящими, оберегающими и связующими (συνεκτικὰ)»; Он же, Первоосновы теологии 139: «во всяком разряде все соответствующее богам должно быть связующим (συνεκτικὰ) и спасающим по отношению ко вторичному»; Дионисий Ареопагит, О божественных именах I, 7: «[Причина всего есть] основа всего, начинающая, приводящая к совершенству, связующая, оберегающая, очаг, все к себе обращающая соединенно...»

197 - Мистагогия XXIV, 110 (рус. пер. с. 179): «собирание воедино многих и различных логосов и возведение их к наипервейшему (συνεκτικώτατον) Логосу».

198 - Ср.: Ориген, Против Цельса III, 26, 19.

199 - Григорий Богослов, Слово 7, 6, 2: παντοίας παώεύσεως... ἐργαστήριον.

200 - Он же, Слово 40 (PG 36, 413, 42, рус. пер. с. 569): κεφαλὴν... τὸ τῶν αἰσθήσεων ἐργαστήριον.

201 - Василий Великий, Беседы на Шестоднев IV, 1, 19–26: «Не обступим ли... сию... мастерскую Божия созидания (τὸ τῆς θείας δημιουργίας ἐργαστήριον)... и не будем ли рассматривать устроение вселенной?»

202 - Климент Александрийский, Строматы III, 12, 83, 2: «восприятие [семени] маткой приводит к зачатию, когда в мастерской природы (ἐν τῷ τῆς φύσεως ἐργαστηρίῳ) семя

оформляется в зародыш»; IV, 23, 150, 2, 3: «Не безвидным и неустроенным творится [человек] в мастерской естества, откуда вообще таинственным образом происходит все человечество». О женском бесплодии: Иоанн Златоуст, Беседы на Бытие 38, 2 (353, 45): «омертвевшая мастерская естества, сделавшаяся неспособной к деторождению»; 41, 6 (383, 38): «мастерская повреждена»; 56, 4 (491, 58): «Владыка естества... может отворить мастерскую естества; о семени в матке: Григорий Нисский, Об устройении человека XXIX (PG 44, 240, 7–10): «не мертвым и не бездушным попадает в мастерскую естества то, что, будучи исторжено из живого тела, вложено [в неё] для порождения живого существа». В Богородичном тропаре Коптской Православной Церкви читаем: «Величаем тя, храмина (έργαστριον) нераздельного соединения, в которой природа (φύσις) собирается без смешения в одну единственную ипостась (ύπόστασις)», – цит. по кн.: Aloys Grillmeier, Christ in Christian Tradition. Vol. 2. Part 4: The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451, trans, by. O.C.Dean (London: Mowbray, 1996), p. 255.

203 - Максим Исповедник, Quaestiones et dubia 1, 6: «Господь наш Иисус Христос, Слово Отца, воплотился в мастерской нашего естества»; ВО 62, 334: «В тайной мастерской сердца слышу как Бог говорит мне это»; ВО LII, 177–181 (с. 149): «Когда человеческий ум просветится помышлениями о божественном, тело украсится тропосами помысленных божественных логосов, которые соделяют это тело разумной кузницей (λογικὸν έργαστριον) добродетели путем отвержения врожденных страстей»; но: XV, 52 (с. 50): «несмысленное сердце, как кузница лукавых помыслов».

204 - Григорий Богослов, Слово 39,13 (PG 36, 348,42–349, 14, рус. пер. с. 538–539).

205 - Там же, 39, 14 (349, 25–40, рус. пер. с. 539): «Впрочем, ранее мы [уже] должным образом отпраздновали Рождение, и я – предначинатель праздника, и вы...». Ср.: Слово 38, 6 (317, 4–6): «Если угодно, я, который ныне у вас распорядителем пира (έστιάτωρ ύμῖν)... предложу о сем слово». Собственно, само Слово 39 начинается с того, что Григорий объявляет, что речь

пойдет о другом таинстве, т.е. уже не о Рождестве, воспетом в предыдущей проповеди, а о Крещении Господнем: «Опять Иисус мой, и опять таинство... Ибо святый день светов, до которого мы достигли, и который сподобились ныне праздновать, имеет началом крещение моего Христа» (Слово 39, 1, 336, 3–11, рус. пер. с. 532).

²⁰⁶ - Там же, Слово 38, 3–4 (PG 36, 313, 39–41, рус. пер. с. 523): Бог воплотился, «чтобы Тот, Кто даровал бытие, даровал и благобытие».

²⁰⁷ - Там же 38, 9 (320, 36–321, 4, рус. пер. 526): «поскольку для Благости не довольно было двигаться только в созерцании Себя Самой, а надлежало, чтобы благо разливалось и шло далее... ведь такова высочайшая Благость, то Она измышляет... ангельские и небесные силы... Так произошли вторые светности, служители первой светности, разуметь ли под ними или разумных духов, или как бы невещественный и бесплотный огонь, или другое какое естество наиболее близкое к сказанным... [Таковы] сущие окрест Бога (περὶ Θεὸν) и первыми озаряемые от Бога».

²⁰⁸ - Григорий Богослов, Слово 38, 11 (PG 36, 321, 45 – 324, 13, рус. пер. с. 527).

²⁰⁹ - Там же 38, 12 (324, 39–52, рус. пер. с. 528).

²¹⁰ - Там же 39, 13 (348, 42–349, 14, рус. пер. с. 538–539).

²¹¹ - Thunberg 1985, p. 73.

²¹² - Немесий, О природе человека I (PG 40, 529B).

²¹³ - Здесь Немесий почти в дарвиновской (а на самом деле, в aristotelевской) парадигме описывает как постепенно, без разрывов – если скользить взглядом вдоль лестницы бытия – усложняются живые организмы.

²¹⁴ - Ср.: Максим Исповедник, О трудностях XLI (1305B 13 – С 4): «Ради этой- то цели человек, который подобно некоей естественной связке опосредует своими частями пределы целого мира и в себе самом сводит воедино то, что по природе удалено друг от друга на большое расстояние, был добавлен последним к числу сущих, чтобы, исходя прежде всего из

собственного разделения, положить начало объединению, собирающему все сущее к Богу, как к Причине».

215 - Ср.: Феофил Антиохийский, К Автолику И, 27.

216 - В схолиях к этому месту поясняется, что указанным словосочетанием обозначено чувственное, а междуусобной войной названа противоположность элементарных качеств: горячего и холодного, влажного и сухого.

217 - О Примирении у Дионисия см.: Ysabel de Andia, *L'union à Dieu chez Denys l'Areopagite* (Leiden, New York, Koln: Brill, 1996), Ch. IX: LaPaix, p. 183–189. Ср.: Игнатий Антиохийский, Послание к Ефесянам 13: «Нет ничего лучше примирения, в котором уничтожается всякая битва небесных и земных»¹¹¹. Под небесными Игнатий подразумевает населяющих воздух демонов и ангелов (ср.: Еф 2:2), а под земными – еретиков, рассекающих христианское единство. Ср.: A.Lemonnyer, «L'air comme séjour d'anges d`après Philon», *Revue de Sciences philosophiques et theologiques* I (1907), p. 305–311; L.Gry, «Séjours et habitats divins d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament», *Ibid.* 4 (1910), p. 694–722; P.Benoit, «L'horizon paulinien de l'Epître aux Ephésiens», *Revue Biblique* 46 (1937), p. 346 sqq. Характерно, что Игнатий использует термин *ἔνωσις*, который не встречается ни в Ветхом, ни в Новом Завете. См.: T.Preiss, «La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 3 (1928), p. 197–242. T. Preiss пишет: «Единство (unité) или союз (union) – это не просто слово из разряда диктуемых обстоятельствами, но базовая категория его [Игнатия] мысли, тема, действие которой можно видеть на всех уровнях его мистики», – цит. по кн.: Ysabel de Andia, Op. cit., p. 23.

218 -

219 - В схолии, которую приписывают Иоанну Скифопольскому (392, 3 к 218, 4 (949A), в кн.: P.Rorem, J.C.Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus*, p. 239), сказано, что здесь Дионисий опровергает «эллинских философов», одни из которых говорили, что все рождается благодаря раздору и войне, путем противоположности и битвы;

а другие – что все создано только любовью и согласием. Напротив, это Бог является Творцом и Собирателем всего, а под междуусобной войной всего следует разуметь естественную несозвучность бестелесного, нематериального и умопостигаемого по отношению к телесному, материальному и воспринимаемому чувствами. Бог умирает небесное и земное, благодаря чему соединяет служащие любви силы в любви к подчиненным им, и все возвращает к Себе.

220 - Схолиаст замечает, что соединением называется, когда что-то, даже будучи неподобным, приходит к составленности.

221 - В схолии к этому месту сказано, что, хотя элементы вступают в смешение и нераздельное сплетение друг с другом, их качества не теряют своих совершенств, например тепла, влажности и прочего, в смеси тех, которые принадлежат разным видам.

222 - Схолиаст поясняет, что под смесью надо понимать здесь не такую, как смесь (φύρασιν) жидкостей, уничтожающую составные части (τὰ ὑποκείμενα), но единодущие и взаимность, соблюдающие в гармонии и составленное, и составные части, т.е. умопостигаемое и чувственное, а также сами противоположности, пребывающие в примирении друг с другом, как например, вода и земля, небо и эфир.

223 - Возможно, конец схолии к этому месту принадлежит Максиму, поскольку совпадает с его рассуждением и по мысли, и по лексике: «Верхним (по отношению к нижнему) краем является умопостигаемое; в свою очередь, нижним (по отношению к верхнему) краем является сие земное. Они прилагаются друг к другу посредством середин...».

224 - Схолиаст замечает: «Наиболее далеко отстоящими пределами всего [Дионисий] называет неодушевленные сущности, т.е. такие, в которых не наблюдается ни какого-либо растительного или питательного движения, ни чего-то другого... Единство отличается от соединения: первое является собственную и несмешанную природу каждого, соединение же – смешение с другим либо просто причастность».

225 - О примирении с Богом Отцом см. также: Кол 1:20; Рим 5и 11; 2Кор 5:18,19,20.

226 - Ср.: 2Кор 5:17: «кто во Христе – тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое».

227 - Ср.: Ориген, О началах II, 3, 7: «три мнения о конце всего и о высшем блаженстве... [суть] следующие. Или разумные существа будут вести бестелесную жизнь... Или... сама телесная субстанция, соединившись с наилучшими и чистейшими духами... перейдет в эфирное состояние и просияет... Или же форма видимого прейдет, всякое тление уничтожится и очистится, и все это состояние мира, с его планетными сферами, окончится и перестанет существовать; поверх же сферы, называемой неподвижной, будет расположено местопребывание благочестивых и блаженных как бы на доброй земле и на земле живых...» См.: В.В.Петров, «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», Космос и душа, с. 669–674 (633–756).

228 - Ср.: БИ I, I (109, 13, 588В): «Генада, делающая единой всякую генаду», а также схолию Иоанна Скифопольского к этому месту: «[Дионисий] называет Бога генадой, но – единоворяющей [другие] генады, т.е. создательницей простых существ, как то: ангелы и души» (PG IV, 189CD). Ср. схолию: 193 (5) D-196А к БИ I, 4 (112, 13, 589D).

229 - ТИ II (1968D sqq.)

230 - Схolia 204BC 1 к I, 5 (к БИ 116, 14, 593В: «боговидные умы»): «боговидные умы, будучи ведомы, достигают, насколько возможно, соединения со святыми силами, каковые ранее он назвал ангелами. Надо разуметь здесь наших богословов, я имею в виду пророков и апостолов... Будучи по прекращении всякой мирской деятельности обожены, они достигают, по мере возможности, ангелоподобного соединения с Богом. Ведь у умопостигающих всякое движение, всякая деятельность и всякое упокоение деятельны, и направляют к единоворяющему совершенству... означают действование... благоприятное безмятежности и совершенству в генаде».

231 - Схolia 193AB 1 к БИ 1,3 (111, 17–112, 1, 589C).

232 - Максим, ТИ XXXVI (PG 91, 1305D-1308A).

233 - Ср.: Климент Александрийский, Строматы VI, 7 (61, 1): «Поскольку сам Христос именуется Премудростью и это Его действие [явлено] через пророков, [действие], посредством коего усваивается гностическое предание (γνωστικὴν παράδοσιν), как Он Сам по пришествии научил (ἐδίδαζεν) святых апостолов, тогда эта мудрость и есть гносис, будучи верным и точным знанием и постижением сущего, и будущего, и прошедшего, которое передано и открыто Сыном Божиим».

234 - Максим Исповедник, О трудностях XXXVI (1304D). Ср.: Лк 1:2: «как передали нам те, кому от начала довелось быть очевидцами и служителями слова», καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου.

235 - Впервые отмечен нами в В.В.Петров, «Соединения и деления...», с. 53–55.

236 - Григорий Нисский, Об устройении человека XVI (PG 44, 184, 39–45): «нетварная (ἄκτιστον) природа – непреложная и всегда та же самая, а тварная (κτιστήν) не может составляться без изменения. Ведь уже само прохождение из небытия в бытие есть некоторое движение и изменение небытия в бытие, переменяемого по божественному изволению».

237 - Там же, 184, 54 – 185, И. Ср.: Там же XXII (205, 9–11): «нет в божественной и блаженной природе различия между мужским и женским, но перенеся на человека особенность (τὸ ἰδίωμα) бессловесного устройства, Он даровал этому роду способ размножения не по возвышенности нашего творения».

238 - Там же, 185, 25–28. Ср.: 2Кор 12:4. Мы же, говорит Григорий о себе, «воображаем истину в догадках и образах, διὰ στοχασμῶν τινῶν καὶ εἰκόνων φαντασθεντες» (185, 11–13). Как представляется, здесь мы имеем аллюзию на слова из другого послания ап. Павла к Коринфянам: «теперь мы видим как бы сквозь стекло, гадательно» (1Кор 13:12).

239 - Ср.: ТИ XXX (35, 97, 1288D-1289A), где Максим комментирует фразу Григория Богослова «недоставало Благости двигаться только созерцанием Себя Самой, но надлежало изливаться благу» (Слово 38, 9, PG 36, 317B), и там

же цитирует БИ IX, 2: «по бесконечному дару излияния благости, приводя сущих из небытия и [давая им] осуществляться... Согласно Дионисию Ареопагиту, сказавшему: подобает воспевать Бога как Единое, находящееся вне всего, по благости приведшее в бытие всякое устроение (διακόσμησιν) умопостигаемых и благолепие видимых». Ср. также: пс.-Дионисий, НИ IV, 1 (20, 9–11): «сверхсущностное Богоначалие, благостью осуществив все сущности сущего, привело их к бытию».

240 - Ср.: пс.-Дионисий, БИ VII, 3 (197, 17 – 198, 3, 869C-872A). Ср.: Максим, ТИ XXIX (34, 96, 1288B): «понятие о том, что́ Он такое, непостижимо и соверенно недоступно никакой твари, как видимой, так и невидимой».

241 - ТИ XXXVI (1304D11–1305A8). Ср.: 2Кор 12:3.

242 - Впрочем в другом месте в схожем контексте Максим предполагает наличие некоего сверхъестественного логоса, отвечающего ипостасному соединению божественной и человеческой природ в Богочеловеке, см.: ВО XLVIII, 66–78.

243 - Дионисий Ареопагит, БИ IV, 6 (150, 8–9; PG 3, 701B).

244 - Иоанн Скифопольский, Схolia PG 4, 252B.

245 - БИ VII, 4 (199, 8–9, 872D).

246 - Иоанн Скифопольский, Схolia PG IV, 353C. Другая схolia (356B), отсутствующая в сирийском переводе Фоки, гласит: «Раздроблением он называет здесь неустойчивость и многократную делимость воли (гноми)».

247 - В неоплатонической традиции причастие προβεβλημένος («исходящий», досл, «выбрасываемый») означает эманацию из высшего бытия. Ср.: Прокл, *in Parm. 717, 21*: «силы богов, исходящие (προβεβλημέναι) из первых [начал] являются тем, кто ниже их, единичное, единовидное и невыразимое существование этих [первых начал]...»; Платоновская теология III, 47, 19. Таким образом, это место Ареопагитик представляет собой еще одно проявление тенденции рассуждать в терминах эманаций, присущей пс.-Дионисию. Реакцией Максима Исповедника на это рассуждение пс.-Дионисия является ВО XXXII, 12sqq.: «кто естество зрячих

[вещей] не определяет одним только чувством, но умом мудро взыскует в каждой твари смысл, тот находит Бога и научается из исшедшего (προβεβλημένης) [от Него] величия сущих [познавать] их Причину», ср. тот же «космический» контекст в его: *Quaestiones et dubia* 191, 53: «исходящее (προβεβλημένη) и от Бога получающее бытие мироздание» (κοσμουργία).

²⁴⁸ - пс.-Дионисий, БИ VII, 3 (197, 17–198, 3, 869C-872A). Ср. схолию Иоанна Скифопольского (PG IV, 349C-352B) к этому месту: «Божия природа, – что она такое есть, – никогда и никем в тварном мире не была познана ни путем [научного] познания, ни путем тайнозрения (ἐποπτικῶς)... Однако, Бог познается из порядка творений. Ведь если, согласно божественному апостолу (ср.: Рим 1:20), красота созданных являет Создателя бытия, т.е. Творца находящихся в становлении, то справедливо, что порядок сущих есть знание Установителя порядка...»; а также Иоанн Скифопольский, Схolia 429 3 В- 431А к ТБ V: «[Дионисий] говорит, что сущее не ведает все причинившего Бога. Но ведь явная погибель – не знать Бога. Вскоре он это прояснил, сказав «такой, какова Она есть», т.е. что ничто из сущего не знает Бога таким, каков Он есть; имеется в виду – Его немыслимую и сверхсущественную сущность, или существование, каким Он существует...»

²⁴⁹ - Ср.: Прокл, *Первоосновы теологии* 103: «Все – во всем». Также ср.: 1Кор 9:22: «Для всех я сделался всем».

²⁵⁰ - Это так называемая *docta ignorantia*, воспринятая на латинском Западе Иоанном Скоттом, и теперь ассоциируемая большей частью с учением Николая Кузанского. К этому рассуждению пс.-Дионисия имеется схолия, отсутствующая в сирийском переводе Фоки бар Сергия, а потому не могущая наверняка быть атрибутированной Иоанну Скифопольскому, хотя в ней присутствует ряд терминов, характерных для Иоанна: «Бог, конечно, познается по всем тварям, как искусствник по созданиям своего искусства. По сущности же Он во всех отношениях отделен от всего, а потому, пребывая непознаваемым для созданий своего искусства, Он познается посредством сего неведения, но равно и через научное размышление и познание творений» (Схология 2 PG IV, 352BC к

БИ VII, 3). В целом, схолии к этому месту лишь повторяют мысль Дионисия, не развивая и не поясняя её: ср. схолии Иоанна Скифопольского – 352CD; и другие – 352D-353A и 353A.

251 - БИ VII, 4 (198, 21–199, 12).

252 - Платон, Государство 511e; Тимей 29c5.

253 - Евр 11:1: «вера же есть осуществление ожидаемого и доказательство в невидимом»; 1Кор 13:13: «вера, надежда, любовь».

254 - Ср.: Hans Lewy, Chaldean Oracles and Theurgy. *Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Nouvelle Edition par Michel Tardieu, Etudes Augustiniennes, 1978, 144–145.

255 - Прокл, Платоновская теология I, 25 (112, 25–113, 10).

256 - Там же, 108, 10–16.

257 - Там же, 108, 17–23.

258 - Там же, 108, 24–109, 1. «Укорененность», ἕδραισις, – термин частый не только у неоплатоников, но и у пс.-Дионисия и у Максима.

259 - Там же, 109, 6–16.

260 - Там же, 109, 16–22.

261 - Там же, 111, 5–7.

262 - Там же, 112, 1–6. О неоплатонической вере см. также: Джон М. Рист, Плотин: путь к реальности (1967), гл. 17, пер. Е.В.Афонасина, И.В.Берестова (СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005).

263 - Ср.: 1Кор 14:23; 2Кор 5:13.

264 - БИ VII, 4 (199, 13–18).

265 - Прокл, In Platonis Cratylum commentaria (ed. G.Pasquali) III, 2, 5–12; In Platonis Parmenidem p. 982, 24– 30; 1003, 10; In primum Euclidis elementorum, 42, 15; 69, 13. триада ἀποδεικτική – ὄριστική – διαιρετική упоминается Ямвлихом в Жизни Пифагора 161, 8: «Общие знания, такие, как учение о доказательстве, определении и делении, он [Пифагор] передал людям» (пер. Ю.А.Полуэктова).

²⁶⁶ - Аммоний, In Isagogen 34, 17–20, Busse; 36, 10–11; Давид, In Isagogen, p. 88, 8 sqq.; 97, 16–17; Элий, In Isagogen 37, 9 sqq.

²⁶⁷ - Иоанн Дамаскин, О диалектике LXVI, 34–44 (в рус. пер. гл. LXVIII): «существуют четыре диалектических или логических метода (αὶ διαλεκτικὰ μέθοδοι ἥγουν λογικά): разделительный (διαιρετική)... определительный (ὄριστική)... аналитический (ἀναλυτική)... доказательный (ἀποδεικτική), который доказывает выставленное положение через посредство некоего среднего [термина]».

²⁶⁸ - Иоанн Скотт, De praedestinatione 1 (PL 122, 357C-358A): «Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur, et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis philosophia solet vocari, sit constitutus, de ejus divisionibus seu partitionibus quaedam breviter edisserere necessarium duximus... Quae [id est philosophia] dum multifariam, diversisque modis dividatur, bis binas tamen partes principles ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dignoscitur, quas Graecis placuit nominare διαιρετική, ὄριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική, easdemque latialiter possumus dicerē divisoriam, definitivam, demonstrativam, resolutivam. Quarum enim prima unum in multa dividendo segregat, secunda unum de multis definiendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperit, quarta composita in simplicia separando resolvit».

²⁶⁹ - Аммоний, In Analyticorum priorum librum 1,1, 29; 8, 5–14.

²⁷⁰ - Прокл, In Parmenidem 984, 22–24.

²⁷¹ - Там же, 982, 15–32.

²⁷² - Там же, 982, 32–38.

²⁷³ - Там же, 982, 11–15.

²⁷⁴ - Там же, 982, 15–32. Как указывает Диллон, если для Аристотеля анализ есть метод исследования отдельных вещей, то для Прокла, его целью является выделение общих из частного, см.: John M. Dillon, «Introduction to Book V», в кн.: Proclus' Commentary on Platō Parmenides. Trans, by Glenn R.Morrow, John M.Dillon (Princeton University Press, 1987), p. 324.

²⁷⁵ - Там же, 981,33–39.

276 - См. дериваты от δείκνυμι: ἐπιδίξασθαι (1305A 7, 1312B 5); δείξειε (1308B 7); δείξας (1308D7, 1309C 10, 1312A 14); δεικνύς (1309A5); и от ἀποδείκνυμι: ἀπέδειξε (1309G 2–3); ἀποδείξας (1312A 1–2).

277 - Например, Аристотель начинает Первую аналитику словами, что это сочинение о доказательстве и доказывающей науке (περὶ ἀπόδειξιν καὶ ἐπιστήμης ἡ ποδεικτικῆς 24а 11). Всего же в обеих Аналитиках производные от (ἡ ποδεικνυμι) встречаются более трех сотен раз.

278 - Ср.: «Человек существует сообразно своему логосу» (λόγου καθ' ὅν ἔστιν, 1305D3); «земля сохраняет тот логос, благодаря которому существует» (τὸν καθ' ὅν ἔστι λόγου, 1309B 11).

279 - Ср.: О трудностях XLI, 1309C 1–2: «чувственная природа едина по своему наиболее общему логосу»; 1309C 9–10: «творение едино по своему наипервейшему и наиболее общему логосу».

280 - Максим, Мистагогия V, 203–205: «душа будет в простой интуиции знать логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения со Словом и Богом медленно продвигалась посредством диэретических методов (ταῖς διαιρετικαῖς ὑπήγετο μεθόδοις)». Ср.: Иоанн Дамаскин, О диалектике, гл. VI О делении, гл. LXVI, 34–41 (рус. пер. гл. LXVIII, О четырех диалектических методах).

281 - пс.-Дионисий, НИ VII, 2 (29, 16): «просвещены аналитическим знанием священной пестроты (ποικιλίας ἡ ναλυτικὴν ἐπιστήμην)»; и схолия: «Знанием пестроты... истолкование... Предания... Ибо без толкований, анализирующих (ἀναλυούσῶν) многопеструю премудрость святых узреваний, невозможно ни нам их понять, ни первым трем чинам...»; НИ XV, 1 (51, 1 sqq.): «Снизойдя к... многовидной пестроте ангельских формотворений, от них, как от образов, вновь путем анализа (αναλυτικώς) возвратимся к простоте небесных умов.

282 - пс.-Дионисий, Послания П VII, 2: «солнце... возвратно пятилось назад (ἀναλυτικῶς αὔθις ἀναποδίζη)»; Схолия 540 4 D

– 541В: «Солнце исполнило пятиобразное движение, возвращаясь (κατὰ ἀνάλυσιν), как он сказал, «точно назад» (ἀναλυτικῶς)». Ср.: ἀ ναλύω – возвращаться в Лк 12:36.

283 - Ср. комментарий Василия Селевкийского на Ин 1:1–4, в котором он восхваляет Иоанна Богослова: "В начале было Слово, – чем показал (ἔδειξε) безначальность [Сыновней] ипостаси; и Слово было у Бога, – чем показал [единство и] неделимость [божественной] сущности; и Бог было Слово, – чем показал неизменяемость [Божественной] природы; Оно было в начале у Бога, – чем показал совечность Сына с Отцом; все через Него начало быть, – чем показал, что творение [мира] было совершено свободно» (Слово на святую Пасху 2, 32–38 Aubineau, SC 187, р. 212, пер. П.Б.Михайлова).

284 - Платон, Софист 219а-237а; Политик 258Ь-267 с.

285 - Аристотель, Метафизика VII, 12, 1037b 30–1038a 35; Вторая аналитика II, 5, 91Ь 12–92а 5; II, 14, 98а 1–12. Ср.: пс.-Аристотель, *Divisiones Aristoteleae*.

286 - Аристотель, Первая аналитика I, 31, 46а 31–37.

287 - Порфирий, Введение в категории Аристотеля II (Вид), 5: ἡ οὐσία "σῶμα" ἔμφυχον σῶμα "τὸ ζῶον | λογικὸν ζῶον" ὁ ἄνθρωπος "Σωκράτης καὶ Πλάτων καὶ οἱ κατὰ μέρος ἄνθρωποι, Ср.: Там же, II «Платон советовал спускаясь от самых общих родов останавливаться на самых специальных видах, а спускаться через средние термины, производя деления с помощью видообразующих признаков...».

288 - Григорий Богослов, Слова 38 и 39.

289 - Григорий Нисский, О молитве господней IV (274, 1–28 Oehler), рус. пер. Творения св. Григория Нисского, ч. I, ТСО 37 (М., 1861), с. 436–438.

290 - Максим Исповедник, О трудностях X (1153А): «всякое естество сущих разделяется (διιγρήται) на умопостигаемое и чувственное...»

291 - Григорий Нисский, Оправдание Евномия I, 23 (I, 1, 295, 1–296, 1 Jaeger, рус. пер. т. 1, с. 119): «в разделении сущих мы познаем следующие различия. Первым, так как это первое для нашего постижения, я называю чувственное; после же сего

посредством чувственного руководства – усматриваемое умом, и это, как сказано нами, есть умное. И опять, в умном признаем мы другое различие, разделяя оное на сотворенное и несотворенное; и относительно несотворенного естества мы определили, что это есть Святая Троица, творением же есть и именуется все, что после Неё»; I, 23 (I, 1, 270, 1–272, 1 Jaeger, рус. пер.: МДА, 1863, с. 110): «Высшее разделение всех сущих – делит всё на умопостигаемое и чувственное... Но разум делит на два и понятие умопостигаемого: естество несотворенное, вслед за которым берется другое, сотворенное. Несотворенное созидает тварь, а сотворенное имеет причину и возможность бытия в несотворенном естестве».

292 - Григорий Нисский, Оправдание Евномия III, 6, 66, 1 Jaeger (рус. пер. кн. VIII, гл. 5, в т. 2, с. 130): «Высшее разделение всех сущих принимает рассечение на тварное и нетварное... И тварное естество и божественная сущность раздельны и не имеют никакой связи по отличительным свойствам...».

293 - Прокл, *in Timaeum* III, 283, 20: «это деление [на мужское и женское] свойственно живому (ζώου γὰρ αὗτῃ διαίρεσις)».

294 - Платон, Пир 189d-193d.

295 - Аристотель, Метафизика 1058а 29-Ь 25.

296 - Прокл, *in Timaeum* 283, 17–284, 12. Прокл склонялся к мнению, что деление на мужское и женское присуще душам еще до того, как к ним присоединяется какое-либо тело, пусть даже световидное. Прокл замечает, что не во всех случаях души попадают в тела своего пола. Он ставит вопрос о том, не появляется ли различие на мужское и женское в момент, когда Демиург делает каждую душу «живым существом», прикрепляя к ней колесницу, ведь это деление свойственно живому. На это следует ответ, что мужские и женские души разделяются сообразно роду здешних живых существ не при рождении, но изменяют свои свойства, как виды жизней, – и одни спускаются в более женственный вид, а другие в «более крепкий». Селеническая душа спускается в мужскую природу,

аполлиническая – в женскую. Из мифа, рассказанного Аристофаном в Платоновом Пире (189d sqq.) ясно, что уже на небе души разделяются на мужское, женское и общее из того и другого. Кроме того, не во всех случаях мужские души проходят в возникновение мужей, а женские души – в возникновение женщин.

297 - Филон, О сотворении мира 134.

298 - См.: В.В.Петров, «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», Космос и душа..., с. 731–734.

299 - Ср.: Григорий Нисский, О душе (PG 46, 148, 25–149, 2, рус. пер. с. 251–252): «Естество наше, соделавшись страстным, встретилось с необходимыми последствиями страстной жизни... Всего того, что к человеческой природе примешалось из жизни неразумных, прежде в нас не было, пока человечество не впало в страсть по причине порока... В будущей жизни... мы совлечемся наложенного на нас из кож неразумных животных... [а это суть плотское] смешение, зачатие, разрешение от бремени, нечистота, сосцы, вскармливание [грудью], семяизвержение, постепенное достижение полноты в росте, расцвет сил, старость, болезнь, смерть...».

300 - То, что предузнано Богом из Его вечности, не влияет на свободу воли существа, живущего во времени. Человек не знает своего будущего, оно для него открыто.

301 - См.: В.В.Петров, «Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены», IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции (25. 01. 2001, Институт философии РАН), под ред. В.К.Шохина (М., 2002), с. 40–45(22–58).

302 - Платон, Государство X, 616с.

303 - Он же, Тимей 31b 6– с 4: «Бог, приступая к составлению тела вселенной, создал его из огня и земли. Однако двое сами по себе не могут быть хорошо составлены без третьего, ибо необходимо, чтобы посредине между одним и другим родилась некая собирающая их связь. Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит себя

и связуемое, и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция...». Ср. комментарий Прокла на это место (в In Tim., vol. 2, p. 13, 15ff), а также Прокл, Платоновская теология V, 98, 22–27 (рус. пер. с. 385–386): «[аналогия] ипостазировала телесное сочетание, образующееся из четырех первых родов, согласовав крайние при посредстве средних (τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων ἀρμόσασα), а средние смешав С особенноми свойствами крайних и при этом сведя их все в единый космос и в единый порядок, сохраняющийся во всём неизменным».

304 - Платон, Тимей 32a 7 – b 8: «Если бы телу вселенной надлежало стать простой плоскостью без глубины, было бы достаточно одного среднего [члена] для сопряжения его самого с крайними. Однако трехмерные... сопрягаются через два средних члена. Поэтому бог поместил между огнем и землей воду и воздух... Так он сопряг их, построив из них небо, видимое и осязаемое». Ср.: Прокл, In Tim. vol. 2, 39, 19 слл.

305 - Платон, Тимей 33a 7-b 1: «Он построил космос как единое целое, составленное из целостных же частей, совершенное и непричастное дряхлению и недугам».

306 - Там же, 36d 9-е 1: «Бог начал устраивать внутри души все телесное и приладил то и другое друг к другу в их серединах».

307 - Аристотель, О возникновении и уничтожении II, 3, 330Ь 30–331а 6 sqq. Элементы составляют две пары. Крайние – огонь и земля, средние – вода и воздух. Каждый из одной пары противоположен каждому из другой: огню (сух и горяч) противоположна вода (влажна и холодна), воздуху (влажен и горяч) – земля (суха и холодна), поскольку они состоят из противоположных свойств.

308 - Ср.: Он же, О душе II, 11, 424а 1–10: «То, что воздействует на орган, делает его таким, каково само воздействующее в действительности, потому что он таков в возможности. Вот почему мы не ощущаем теплого и холодного, твердого и мягкого, когда они одинаковы [с нашими органами], а ощущаем, когда они избыточны (τῶν ὑπερβολῶν), поскольку ощущение есть как бы некая середина между противоположностями, имеющимися в ощущаемом. Благодаря

этому оно различает ощущаемое, ибо середина способна различать, так как она становится иной по отношению к каждой из двух крайностей; и подобно тому как необходимо, чтобы существующее воспринять белое и черное не было бы ни одним из этих цветов в действительности, а в возможности было бы и тем и другим (и точно также при других [ощущениях]), так и при осязании воспринимающее не должно быть ни теплым, ни холодным». Ср.: Александр Афродисийский, *De anima* 59, 8–12: «Ощущение есть некая середина между противоположностями, имеющимися в ощущаемом». Ибо среднее для каждого из двух крайних становится способным различать обе [крайности, будучи] иным для крайностей» и противоположным [им обеим], а потому оно может изменяться в каждую [из них]: ведь изменение есть [движение] к противоположному»; Александр, *Об ощущении* 27, 1–6: «Вода есть среднее для каждой из этих крайностей [т.е. для прозрачного и непрозрачного]. То, что должно постигать каждое из избыточных [в сравнении с ним самим], с необходимостью будет посреди обоих. Ведь если бы оно принадлежало одной из крайностей, оно не постигало бы другую, как слишком удаленную и весьма далеко отстоящую, поскольку, как он [Аристотель] сам сказал во второй книге *О душе*, то, посредством чего мы ощущаем должно быть [средним]. А вода такова в отношении к прочим прозрачным [телам]. А потому обоснованно, что глаз [состоит] из нее [воды]».

309 - Аристотель, Никомахова этика 1106а 29–32: «Я называю серединой вещи то, что равно удалено от обоих краев... Серединой же по отношению к нам я называю то, что не избыточно и не недостаточно...» 1106б 27–34: «Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой... Зло, как образно выражались пифагорейцы, принадлежит беспредельному, а благо – определенному... В этом, стало быть, причина того, что избыток и недостаток присущи порочности, а обладание серединой – добродетели»; 1107а 2–3: «Серединой обладают между двумя видами порочности, один из которых – от избытка, другой – от недостатка»; 1108б 14–15: Крайние [применительно к душевным наклонностям] противоположны и

средней и друг другу, а средняя- крайним». Ср.: Климент Александрийский, Педагог II, 1, 16, 4, 4–7 (рус. пер. с. 125): «Крайности ненадежны, а средние [пути] благи; под средним же я разумею отсутствие недостатка в необходимом».

³¹⁰ - Прокл, Платоновская теология IV, 13, 25–14, 6 (рус. пер. с. 240): «Вот как делятся на три чина [умопостигаемо-умные] боги. Посредством вершины своего [чина] они соприкасаются с умопостигаемым, а через завершение [чина] – с умным, в середине же, восполняющей единую связь крайних, они обладают в равной мере тем и другим своеобразием и простираются в обе стороны – к умопостигаемым и к умным родам богов; этот чин будет словно бы центром двух соответствующих устроений, однородно связующим их общность; Комм, на Парменида I, 677, 41–678, 2: «крайние всегда сводятся посредством связи [имеющейся в] середине, родственной им обеим»; Первоосновы теологии 147, 3–6: «Если должна существовать непрерывность божественного исхождения и каждый чин должен быть соединен со своими серединами, то необходимо, чтобы вершины вторичного соединялись с пределами первичного». Ср.: Дионисий Ареопагит, О небесной иерархии IX, 2: «поскольку нет иерархии, которая не имела бы и первые, и средние, и последние силы, святой чин архангелов, благодаря серединному положению в иерархии, в общении соединяет крайние».

³¹¹ - Немесий Эмесский, О природе человека V, 33–43 (рус. пер. 77): «Стихии противоположны друг другу по двум противоположным качествам, какие имеют, именно: вода, будучи холодной и влажной, противоположна огню, горячему и сухому, земля – холодная и сухая – воздуху, горячему и влажному. А так как противоположности не могут сочетаться друг с другом, если не будет установлено между ними какого-либо посредствующего звена, связывающего их, то Творец установил посреди земли и воздуха, которые противоположны, воду, дав ей два качества: холодность и влажность, по которым она, соприкасаясь с крайними, может соединить их...», V, 47–51 (и далее): «Таким образом Он [Творец] приспособил противоположности друг к другу через некие средние,

связывающие и самих себя, и соединяющее ими. Такая связь есть самая удачная. Каждая из посредствующих стихий одним своим качеством соединена с тем, что перед ней, а другим – с тем, что после неё...».

312 - Григорий Богослов, Слово 38, 11.

313 - Григорий Нисский, Об устройении человека I (PG 44, 129, 7–13): «Итак, поскольку небо и земля диаметрально разнесены друг от друга в силу противоположности своего действия, то тварь, находящаяся между противоположными, отчасти причаствует [обоим] прилегающим, посредствуя собою между крайностями, так что явным делается через это среднее взаимное соприкосновение противоположностей»; XVI (181, 28–41): «Человеческая природа есть середина между двумя крайностями, отстоящими друг от друга, – природой божественной и бестелесной и жизнью неразумной и скотской. Ведь в человеческом составе можно усматривать частью и то, и другое из названного: от божественного – разумное и рассудительное, что не допускает различия на мужское и женское, а от неразумного – телесное устройство и форму, рассеченное на мужское и женское... Первенствует в нем [человеке] умное, а вместе с тем прирождено человеку общение и сродство с неразумным».

314 - Василий Великий (?), Против Евномия IV (PG 29, 692, 30–33, рус. пер. т. 3, с. 162): «То, что по естеству составляет середину между чем-либо, соприкасается с обеими крайностями. Поэтому, если Христос есть посредник между Богом и нами по естеству, а не по домостроительству, то Бог и тварь соединены естеством»; Леонтий Византийский, Contra Nestorianos et Eutychianos I (PG 86/1, 1289A): «Христос по отношению к нам и по отношению к Отцу существует, как целый [хотя и образованный] из частей, [т.е. Своих двух природ]. Посредством Своих частей Он опосредует края. Ведь в отношении нас Он существует как цельная ипостась, [соединяясь с нами] через [Своё] человечество совместно с божеством...».

315 - Дионисий Ареопагит, О божественных именах XI, 2 (PG 3, 952A; р. 219, 14–19 Suchla): «Целостность совершенного

Умиротворения доходит до всего сущего... соединяя всё и связывая края через середину с краями в одной единоприродной и сопрягающей приязни... соделывая всё породнённым посредством единств, тождеств, соединений, собираний...». См.: Там же, XI, 5 (953В; р. 221, 9–10): «примирающий нас с Собой в духе, а через Себя и в Себе – с Отцом».

316 - Василий Великий (*dubia*) Толкование на пророка Исаюю И (Trevisan, p. 250, 14–23; рус. пер. с. 287): «Для чего крестом совершено домостроительство вочеловечения? Для того, чтобы от четырех крыл земли собирались спасаемые. Ибо крест делится на четыре части, так что каждая его часть обращена к одной из четырех частей мира. А предпочтена крестная смерть, или – чтобы все части мира приведены были ко спасению частями креста; или потому, что прежде деревянного креста воздвигнут был, целому миру сопротяженный, мысленный крест, в середине которого соприкасаются четыре части вселенной, и сила которого, заключающаяся в середине, проходит в четыре части»; Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры IV, 9 (84) (Kotter 84, 36–39): «как четыре конца (окра) креста удерживаются и скрепляются средоточием, так и силой Божией содержится и высота, и глубина, и длина, и ширина, то есть вся видимая и невидимая тварь».

317 - См.: Peter Van Deun, «L'Unionum definitiones (CPG 7697, 18) attribué à Maxime le Confesseur: étude et édition», *Revue des Etudes Byzantines* 58 (2000), 123–147. Перечень соединений, см.: Леонтий Византийский, *Adversus argumenta Severi* (PG 86, 1925C); Иоанн Дамаскин, О диалектике LXV, 65–127 (о соединении вообще), LXVI (об ипостасном соединении). Ср. также: Sherwood 1952, р. 30. Ср.: Еп. 12 (PG 91, 496A). Хотя иногда он использует традиционную лексику, говоря о «смешении».

318 - Ср.: Григорий Богослов, Слово 38, 11: «еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных»; Там же, 38, 13 sqq.: «О новое смешение! О чудное растворение! Сын начинает бытие... Необъемлемый объемляется через разумную душу, посредствующую между божеством и грубою плотию»;

Послание 3, к Кледонию (Ep. 101, 13, 1–31, 6 Gallay, SC 208; рус. пер. с. 9–10): «Мы не отделяем во [Христе] человека от божества... Ибо и то и другое едино в срастворении – и Бог вочеловечился, и человек обожился, или как ни наименовал бы кто сие... Во Христе Божество существенно было сопряжено и сопрягается... Срастворяются как естества, так и наименования, и переходят (περιχωρούσῶν) одно в другое по закону сращения"; Он же, Определения, слегка начертанные (PG37, 947, 9–10, рус. пер. с. 308): «С моей же душою срастворены рассудок и ум». Григорий Нисский говорит о смешении добродетелей и порока (в О том, что не нужно скорбеть о мертвых); о примешивании к человеческой природе качеств из неразумной жизни (О душе 148, 24–149, 17; рус. пер. с. 251–252); о смешивании души со своим телом (Об устройении человека VIII, PG 44, 145, 8–41, рус. пер. с. 23; и гл. XXVII; рус. пер. с. 86–87). Применительно к отношению человеческой и божественной природ во Христе Григорий Нисский предпочитает говорить о μίξις и ἀνάκρισις, но использует также и ἔνωσις; а в Большом огласительном слове (X, 4) он говорит о ἔνωσις («единстве») и προσεγγισμός («сближении»). В отношении таинственного соединения души с Богом Григорий говорит о συνάφεια («соприкосновение», Точное изъяснение Песни песней Соломона I), но также и о συμφυΐα («сращении») и συνδρομή («схождении»). « Ενώσις, συνάφεια и συνδρομή используются также для обозначения соединения души и тела. См.: J.-R.Bouchet, «Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse», Revue thomiste 68 (1968), p. 533–582.

319 -

320 - Трудность XVII (1228CD): «[что есть] связь противоположных [краев] друг с другом к составлению [из них] единого мира? ...[что есть] сплетение в наших телах противоположных [стихий] через смешение посредством составления (κατὰ τὴν κρᾶσιν διὰ συνθέσεως), приводящее по природе далеко отстоящее друг от друга в дружеское сожительство и серединой укрощающее резкость крайностей; помогающее им безвредно проходить (χωρεῖν) одному через

другое; делающее взаимопереход крайностей друг в друга посредством смешения (τὴν τῶν ἄκρων κατὰ τὴν κρᾶσιν εἰς ἄλληλα περιχώρησιν) средством сохранения составленных [из них существ]?»

321 - Еп. 13 (PG91,521C).

322 - Прокл, In Parmenidem 768, 34 sqq. Ср.: E.Corsini, II Trattato De divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide (Торино, 1962), р. 40, п. 3: «Учение о ἔνωσις и διάκρισις развито у Прокла особенно во 2-й книге Комментария на Парменида 768, 34 sqq. (Cousin) и в Платоновской теологии VI, 12. Об отождествлении διάκρισις с πρόοδος см.: Первоосновы теологии 35». См. также: Ysabel de Andia, L'union a Dieu chez Denys l'Areopagite (Leiden-N. Y.-КШП: Brill, 1996), 49–55.

323 - Ср.: Максим Исповедник, Opuscula 18 (PG 91,213A-216A): «Соединение по ипостаси [усматривается] у сущностей, т. е. у души и у тела... Соединение по ипостаси имеется у разносущных»; Еп. 12 (PG 91, 484AC): «Ипостасное соединение есть, согласно Отцам, схождение разносущностных (ἢ ἑτεροουσίων σύνοδος) в одну ипостась, при котором каждая из составляющих частей по отношению к другой [части] сохраняет в соединении свое естественное своеобразие подлинным, неизменным и нераздельным».

324 - См. выше заключительный параграф подраздела «Логосы индивидов» в разделе 1.4.

325 - Там же, X (1116В): «суть три всеобщих (καθολικούς) тропоса, возможных для человека, в которых Бог сотворил все (ибо Он, осуществляв, создал нас для бытия, благобытия и присобытия), и два из них – крайние и принадлежат одному Богу, как Виновнику [их], а третий – средний и зависит от нашего выбора (γυνώμης) и движения, и сообщает собою крайним истинный смысл их названия, так, что если он отсутствует, то и их именование становится бесполезным без прибавления «благо-». [Святые] осознали, что приобрести и сохранить заключающуюся в крайностях истину, которую соделывать

свойственно благобытию, примешанному посреди этих крайних, возможно только постоянным движением к Богу».

326 - Там же, X (1193D): «душа находится посередине между Богом и материей и обладает силами соединяющими ее и с Тем, и с другой, – я имею в виду ум [стремящийся] к Богу и чувство [стремящееся] к материи».

327 - Там же, VII (1092B): «душа... заботится о теле, чтобы... и его причислить и усвоить (οἰκεῖωσαι) Богу как сораба, собою посредствуя, дабы Творец вселился [в него]... связал бы и его узами... бессмертия...».

328 - Там же, XVII (1228D-1229A): «ум и умопостигаемое [сходятся] посредством стоящего между ними мышления (νοήσεως), являющегося связью, соединяющей разделенное окрест [происходящей] из обоих мысли (νόημα)... Все чувственные и чувствующие... [сходятся] посредством стоящего между ними чувства, являющегося общей связью для разделенных крайностей (одних – как посредством него воспринимающих чувственное; других же – как через него подпадающих [восприятию] чувствующих) вокруг [соответствующего] органа чувств (αἰσθητήριον)...». Ср.: Дионисий Ареопагит, БИ XI, 2 (рус. пер. с. 307–309): «Посредством примиряющего соединения... умы, соединяющиеся со своими мыслями, соединяются и с мыслимым, и затем восходят к неведомому сочетанию с Тем, что находится выше ума... Посредством Него [Умиротворения] души, соединяя и сводя к единой мысленной чистоте всевозможные свои логосы, шествуют подобающим им путем и чином через невещественное и лишенное частей мышление к сверхмысленному единству».

329 - Там же, XIX (1236A): «образ (φαντασία)... есть связь краев, опосредующая их посредством себя самой. Краями же я называю способность воображения (τὸ φανταστικόν) и воображаемое (τὸ φανταστόν), из которых через посредство воображения (φαντασίας), являющегося связью между краями, бывает видение (φάντασμα), составляющее предел действия и претерпевания, – действия у способности воображения и претерпевания у воображаемого, – краев, сочетаемых друг с

другом через посредство образа (*фантасίας*), который есть их связь применительно к этому».

330 - Трудность X (1153AB): «[умопостигаемое] подпадает мышлению, а [чувственное] – чувству посредством неразрывной силы, соединяющей [элементы каждой пары] друг с другом, [и обусловленной их] естественной особенностью связываться, ибо сильна связь мыслящего с мыслимым и чувствующего с чувственным, а человек, состоя из души и чувствующего тела, по природной особенности [иметь] обоюдную связь с каждым рассечением творения очерчивается и очерчивает: очерчивается по сущности, а очерчивает по силе, [очерчивается] как разделяющийся на них [т. е. ум и чувство] в своих частях, и [очерчивающий] как через соединение притягивающий их [умопостигаемое и чувственное] к себе через собственные части; ибо он по – природе очерчивается умопостигаемыми и чувственными как [состоящий] из души и тела, и очерчивает их по [душевной] силе как разумеющий и чувствующий». Ср.: Там же, X (1113C): «тело и мир подвижнически расторгнув, видя, что они взаимно объемлются друг другом – тело [миром] по природе, а мир [телом] посредством чувства- и одно подпадает под власть другого, благодаря неким связывающим одно с другим особенностям, и что ни одно из них по своему собственному логосу не свободно от ограниченности, и считая позором для души – позволить ее бессмертию и приснодвижимости растлеваться и ограничиваться тленным и ограниченным»; X (1169BC): «Ибо чувственными по естеству объемлются чувствующие, а чувственные чувствующими – по чувству, как воспринимаемые».

331 - Максим, О трудностях XVII (1228D): «сочетание (*συνάφεια*) крайностей друг с другом в середине, где находится граница каждой из них (*κατὰ τὸ ἑκάστου πέρας*)».

332 - Там же, X (1188D): «связанность (*συνοχή*) крайних друг с другом посредством середин без какого-либо повреждения ими друг друга по причине их противоположности».

333 - В 1312А говорится о том, что Христос по своему человечеству раз за разом усваивает один край другому краю (*οἰκειωσάμενος τὸ ἄκρον*).

334 - Прокл, Комм, на Парменида IV, 918, 21–24: «есть три причины, для того, чтобы уподобиться: та, что внизу, как подлежащее; та, что вверху, как собирающая приводящих к совершенству и приводимых к совершенству; и та, что посреди этих [двух], как связь крайних».

335 - Хотя Максим не всегда строго различает соединения, реализуемые посредством выхождения на более высокий уровень, и соединения через средний термин.

336 - Максим, Трудность X (1169ВС): «все [тела] объемлются всеми и обращаются [друг в друга] через взаимообмен какими-либо свойствами, присущими каждому из них (περιτρεπόμενα τῇ ἐπαλλαγῇ τῆς περὶ ἔκαστον ποιᾶς ιδιότητος)».

337 - Там же, VII (1084С): «сила... взаимодействия (τῆς ἀντιδιδομένης)... которая и человека обоживает для Бога... и Бога для человека... вочеловечивает, и делает по прекрасной перестановке (ἀ ντιστροφήν) человека богом через обожение человека, а Бога человеком через вочеловечение Бога».

338 - Прокл, Комментарий к Евклиду I, 1 (3, 14–4, 8 Friedlein, Шичалин, с. 43– 45): «Платон... разделял знания о сущем в соответствии с первыми, средними и окончательными реальностями, причем в неделимом он усматривал природу умную [т.е. ум. – В.П.], разделяющую умопостигаемые предметы без нарушения их всеобщности и простоты (ἀ θρώπις καὶ μετὰ ἀπλότητος) и превосходящую все прочие познания своей невещественностью, чистотой, единовидным постижением (προσβολῇ) и приосновенностью (ἐπαφῇ) к сущему; а с делимыми, причастными к последней природе, то есть со всей [областью] чувственно воспринимаемого, он соотносил мнение (δόξαν), удел которого – смутная истина; со средними же – а это и есть математические формы (τὰ τῆς μαθηματικῆς εἶδη) которые ниже неделимой природы, но выше делимой – он соотносил рассуждение (τὴν διάνοιαν)».

339 - Там же I, 1 (3, 1–14 Friedlein, Шичалин, с. 43).

340 - Там же I, 1 (4. 8–18 Friedlein, Шичалин, с. 45).

341 - Плотин, Эннеады IV, 4, 1, 14–15.

342 - Прокл, Комментарий к Евклиду I, 14 (42, 9–43, 21, с. 119–121): «Платон назвал в Государстве (534e) диалектику венцом наук (μαθημάτων)... Как ум утвержден над рассуждением, и предоставляет ему сверху начала, и придает рассуждению свое совершенство, таким же точно образом и диалектика, будучи чистейшей частью философии, в своей простоте стоит непосредственно над всеми науками, и охватывает всю их развернутость, и от себя уделяет наукам их разнообразные способности – приводящие к совершенству, различающие и мыслительные, – я разумею аналитическую, диэретическую, определительную и доказательную. Будучи наделена ими и доведена до совершенства, математика (μαθηματική) одно отыскивает посредством анализа, другое – посредством синтеза; и одно излагает посредством диэрезы, другое – посредством определения, а в ряде случаев схватывает искомое посредством доказательства. При этом она согласует эти методы с тем, что подлежит ее рассмотрению, а пользуется тем или иным методом для созерцания промежуточных рациональных построений; именно в силу этого анализ, определение, диэреза и доказательство принадлежат ей и развертываются в соответствии с характером математического знания. Естественно поэтому, что диалектика – венец математических наук, поскольку она доводит до совершенства всю ее мыслительную способность, делает неопровергимой соответственную ей точность, а также сохраняет в устойчивом состоянии свойственную ей неизменность, возводит ее невещественность и чистоту к простоте и невещественности ума, определяет первые начала математических наук посредством рациональных построений, обнаруживает родовые и видовые различия в том, что подлежит рассмотрению математики, и научает синтезу, выводящему из начал то, что за началами следует, а также анализу, восходящему к первому и к началам».

343 - Там же II, 8 (69, 13–19, Шичалин, с. 169): «[Евклид] применяет все диалектические методы (τὰς μεθόδους τὰς διαλεκτικάς): диэретический – при установлении видов, определительный – при определении сущности, доказательный

– при переходе (ἐν τοῖς μζταβάσεσι) от начал к разыскиваемому, аналитический – при восхождении от разыскиваемого к началам (ἐν ταῖς ἀναστροφαῖς).

344 - Ср. аналогичное рассуждение Максима в Трудности X (1112D-1116D) о триаде «чувство-рассуждение-ум».

345 - А.Л.Дорохотов, «Аналогия сущего», Новая философская энциклопедия (М.: Мысль, 2000), т. 1, с. 105; Г.В.Вдовина, «Франсиско Суарес об analogia entis: проблема аналогии сущего в схоластике XVI в.», Puncta 1–2/6 (2006), сс. 78–100.

346 - Аммоний, In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium 24,31–25,30.

347 - Трудность X (1112D-1116D).

348 - Возможно, следует читать не кат' ἴδεαν, но кат' ἵδιαν. Ср.: БИ VII, 2 (196, 17–197, 2; 869AB): «не по отдельности судя о каждом (кат' ἵδιαν ἐκάστοις ἐπιβάλλων)». Чтение ἴδιαν подтверждается контекстом фразы и ниже: БИ 197, 10: «Бог не имеет особого знания (ἴδιαν γνῶσιν) Себя, а другого – общего, каким Он объемлет все сущее» (ἐτεραν τὴν κοινῆ τὰ ὄντα πάντα συλλαμβάνουσαν). Однако, в рукописной традиции Ареопагитского корпуса встречается как ἴδεαν, так и ἴδιαν. Видимо, схолиаст имел чтение ἴδεαн, или выбрал таковое из двух (поскольку рукописи Ареопагитика уже с самого начала сопровождались аппаратом, в котором были указаны разночтения).

349 - Здесь и далее, квадратные скобки отмечают текст, отсутствующий в сирийском переводе.

350 - Вот та мысль, которую высказывает Максим применительно к божественным волениям – логосам.

351 - И νοοῦσι, и ἐπιβάλλουσιν суть pres ind act 3 pi. Само по себе слово ἐπιβάλλουσιн может быть понято как pres part act neut pi (как в переводе Прохорова), но в контексте фразы это не имеет смысла.

352 - Ср.: Схolia 120 8 В к ЦИ I, 4: ["Люди ведь извне (ἔξοθεν), т.е. из рассмотрения того, что свойственно твари, из учительных слов и другого подобного получают истинное

знание. А ангелы изнутри просвещаются относительно самой умственной силы и узнают божественную волю, т.е. формируются для богоподражания и познания сущего"].

353 - Последний абзац (заключенный в угловые скобки) отсутствует в сирийском переводе.

354 - Ср.: Иоанн Скифопольский, схolia 429 3 В-431А к ТБ V: «Ангелы же знают его [сущее] разумом (γνωστικώς), нематериально, а не как мы – чувственно».

355 - Ср.: Плотин, Эннеады IV, 4, 1, 14–15. Иоанн Скифопольский, часто цитирующий Плотина, может демонстрировать здесь прямое влияние последнего.

356 - Прокл, Комментарий к Евклиду II, 8 (69, 13–19, Шичалин, с. 169): «[Евклид применяет] доказательный метод при переходе (ἐν τοῖς μεταβάσεσι) от начал к разыскиваемому».

357 - ἀγνώστως может быть переведено и как «в неведении» (в этом случае Максим следует концепции «ученого неведения» пс.-Дионисия), и как «непознаваемым образом».

358 - Трудность V (10, 8, 1112D-1113A).

359 - Там же, 1113D-1116A. Относительно «узреваний сущего» (τὰ τῶν ὄντων θεάματα) ср.: Главы о богословии I, 70: «обладая логосами в качестве способов узревания (τρόπους θεωρημάτων). Относительно познания Бога как Причины ср.: Трудность V (10, 8, 1116C): «Напрягая зрительную силу души вместе с данным нам здесь от природы рассудком... святые научились равномерно, следуя за соответствующим логосом природы, обращаться к Причине естества».

360 - Там же, 1113AB.

361 - Там же, 1116CD.

362 - Иоанн Скотт отсюда вывел наличие чувства внутреннего и чувства внешнего, тем более, что дальше применительно к слову сказано о внутреннем и произнесенном.

363 - Там же, 1116A.

364 - Ср.: Немесий Эмесский, О природе человека XIV.

365 - Ср.: ВО XXV, 73–80: «мысль Слова становится ясным ведением породившего Его Ума, поскольку Слово являет

существующий в нем по сущности Ум, к Которому и возводит [человеческий] ум, устремляющийся к тождеству по благодати с Богом, освободившийся в мышлении от различия и множественной количественности сущих и соединенный с боговидной Единицей (μονάδα) в тождестве и простоте усердного и вечного движения окрест Бога». Ср.: пс.-Дионисий Ареопагит, БИ VII, 2: «И души наделены разумным началом и им свойственно двигаться – поступательно и по кругу – окрест истины сущих...».

366 - Мистагогия 4, 10–19: «логосы чувственных вещей, тщательно очищенные в духе от материи». Ср. также: Трудность (1112D-1113B).

367 - Там же, 1160B: «если мы хотим благочестиво судить о тех, кто умно рассматривает логосы чувственных [предметов], то увидим их право шествующими прямым путем к познанию Бога и [вещей] божественных».

368 - Там же, X (1113D-1116A): «Но если когда-либо и подвигались святые к созерцанию сущих (τὰ τῶν ὄντων θεάματα), то подвиглись не для того, чтобы созерцать их сами по себе, или чтобы познавать их вещественно, как мы; а чтобы многообразно воспеть через все и во всем являющегося Бога, и обрести большую силу изумления и повод ко славословию».

369 - Там же, XV (1216AB): «виды и формы чувства через посредство силы рассудка естественно преобразуются во всевозможные понятия, а множество [заключенных] в сущих всевозможных разнообразных логосов, [принадлежащих] силе рассудка – соединяется в единовидное и простое, и нераздельное мышление, согласно которому составляется так называемое нераздельное и... единое ведение».

370 - Там же, X (1113AB): «чувство... возвели через посредство рассуждения к уму; рассуждение... соединили с умом... принесли Богу... ум, и в нем всецело бравшись [к] Богу, удостоились целиком раствориться во всецелом Боге».

371 - Главы о богословии I, 70: «Весь мир определяется своими логосами... обладая ими в качестве способов узнавания, которые присущи ему по природе и делают возможным

частичное постижение Премудрости Божией во всех... А когда проявление совершенного прекращает частичное, то все гадательное и тусклое преходит, Истина предстает лицом к лицу, и спасаемый, став совершенным в Боге, будет превыше всех миров (κόσμους), веков и мест, которыми он до сего времени воспитывался, как младенец (1Кор 13–13)».

372 - Главы о богословии 1, 9: «Что касается Бога, то посредством этих логосов сущих обретается вера только в то, что Он существует. Он дарует благочестивым людям исповедание и веру в то, что Он подлинно есть, и [подобная вера] доступнее всякого доказательства. Ибо вера есть истинное ведение, обладающее недоказуемыми началами, поскольку она есть ипостась вещей, превышающих ум и разум». Ср.: БИ VII, 4 (198, 21–199, 12): «Логос представляет собой простую и поистине сущую истину, окрест которой (περὶ ἣν), как чистое и незаблудное знание всяческих, существует божественная вера, постоянное утверждение верующих, в непреложном тождестве утверждающее их в истине, а истину в них. Так что верующие имеют простое ведение истины».

373 - Главы о богословии II, 8: «Кто, [преодолевая свое] разделение [с Богом, произшедшее] вследствие преступления [заповеди], соединяется [с Ним], тот прежде всего отделяет себя от страстей, затем – от страстных помыслов, далее – от естества и логосов, присущих этому естеству, а потом уже – от умозрений и от ведения, связанного с ними. Наконец, уходя и от пестроты логосов Промыслы, он неведомым образом достигает логоса Единицы»; там же I, 82: «тот, кто в какой-либо мере сопричастен мышлению, еще не выходит за пределы двоицы (τῆς δυάδος); тот же, кто совершенно оставляет это мышление, оказывается неким образом в Единице (ἐν τῇ μονάδι) и отстраняет от себя способность мыслить».

374 - Главы о богословии II, 4: «Удостоившийся быть в Боге постигает простым и нераздельным ведением все предсуществующие в Нем логосы тварных вещей». А также Мистагогия V, 199–207: «в этом Слове, как в Создателе и Творце сущего, все логосы сущего единообразно суть и существуют сообразно одной и непостижимой простоте...

[Соединившись с Богом] душа сама будет в простой интуиции знать логосы и причины сущих, благодаря которым она до своего обручения с Логосом и Богом медленно продвигалась посредством диэретических методов. И посредством них она теперь бережно и гармонично возводится к Содержителю и Творцу всякого логоса и всякой причины».

375 - О любви II, 26.

376 - τούς περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πρῶτον λόγους. Я изменяю перевод А.И.Сидорова: «взыскиует логосы, которые окрест сущности Еgo». Применительно к тому, «что окрест сущности», следовало бы ожидать после περὶ аккузатива, как это обычно у Максима. Генетив в τούς περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ означает логосы, «относящиеся к сущности» (ср. там же: «то, что относится к Вечности»). Такое понимание поддерживается дальнейшим рассуждением. Обоженный ум взыскиует логосов, относящихся к сущности, но не обретает их, и вынужден довольствоваться логосами, относящимися к тому, что окрест Бога. Последние и есть то, что «окрест».

377 - О трудностях XXXIV (34, 96, PG 91, 1288AB): «Из того, что по сущности, то есть из самой сущности (ἐκ τῶν κατά τήν οὐσίαν, τοιτέστι ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς), никогда не познается, что такое Бог (τι ὑπάρχων). Ведь понятие о том, что Он такое (ἢ περὶ τοῦ τί καθέστηκεν), непостижимо и совершенно недоступно (ἀμήχανος καὶ ἄβατος) никакой твари, как видимой, так и невидимой».

378 - О любви I, 100.

379 - Там же, II, 27.

380 - Там же, II, 6. Ср.: там же I, 98: «Созерцая зримые [вещи], ум ищет либо естественные логосы их, либо то, на что эти логосы указывают (τούς δι' αὐτῶν σημαινομένους), либо же взыскиает Саму Причину [их]».

381 - ВО XXXV, 20–24, 29–32, 42–44, 48.

382 - Главы о богословии II, 88: «[душа] становится богом по со причастию с Божией благодатью, прекращает всякие действия ума и чувства, и вместе с этим в ней прекращаются естественные действия тела, сообожденного с душой по

соответствующему ему причастию в обожении. Так что один только Бог становится видимым через душу и тело, обилием славы [Своей] препобеждая их естественные свойства».

383 - Трудность X (1153ВС): «не задерживаясь [ведающий] пройдет мимо всего чувственного и умопостигаемого и всякого времени и века, и места... и сверхъестественно обнажив себя от всяческого действия сообразно чувству, рассудку и уму, сподобится превышающего рассудок и ум божественного наслаждения...»; Op. cit., 1113D: «[святые] неразрывно связали себя с единственным Богом... что есть исполнение и конец всякой добродетели и ведения»; Главы о богословии II, 90 «Царствие Небесное есть постижение чистого и предвечного ведения существ согласно логосам их, [пребывающим] в Боге. А Царствие Божие есть обретение по благодати благ, которые естественным образом свойственны Богу. Первое [обретается] при конце существ, а второе [обретается] мысленно после этого конца».

384 - Там же, 1113В: «вследствие этого... любомудрия, от которого и природа тела по необходимости облагораживается, святые... пришли к Богу».

385 - Максим Исповедник, О трудностях X, 1153В: «Бог же просто и беспредельно превосходит все сущее... и природу... времени, века и места, в которых заключена вселенная, поскольку Он совершенно отрешен (ἀσχέτος) от всего... Бог... превосходит слово, ведение и просто какое бы то ни было отношение и пребывает превыше природы...»; а также XVII (PG 91, 1224A). Ср.: Иоанн Скифопольский, схолия 372D к БИ IX, 4 (209, 14, 912C): «У Бога нерожденное особенно и абсолютно» (ἴδικῶς οὖν καὶ ἀπολύτως); схолия 373C к БИ IX, 4 (209, 15 – 210, 1, 912C): «Бог же нерожденный беспричинно и абсолютно» (ἀπολύτως); схолия 385 4 CD к БИ X, 3 (216, 3, 937C): «О Боге он говорит как об абсолютно нерожденном» (ἀπολύτως ἀγέννητον). Ср. также схолии, отсутствующие в сирийском переводе Фоки бар Сергия (но, вряд ли принадлежащие Максиму), схолия 269ВС к БИ IV, 16 (161, 15, 713C): «безотносительным (ἀσχετόν) он называет абсолютное (τὸ ἀπόλυτον), не имеющее ни к чему никакого отношения (σχέσις), т.е. природного родства (οἰκειότης φυσική)»; 381 3 D к БИ IX, 9

(213, 13, 916C): «безотносительным (ἀσχέτῳ), т.е. абсолютным (ἀπολύτῳ)».

386 - Ср.: О трудностях XXXV (PG91, 1289A): «у Бога должно воспевать Единое (τὸ ἕν), поскольку Он изъят (ὑπεξαφεῖσθαι) из всего, по благости приведя в бытие все устроение умопостигаемых и все благолепие видимых; сообразно мере (ἀναλόγων) [отпущенной каждому существу] Он неумаленно присутствует (ἐνυπάρχειν) в каждом из творений по некоему неизреченному логосу премудрости, но не объемляется вообще никаким логосом и тропосом, – в одних [присутствуя] по преизбыточно щедрому излиянию, в других – умеренно (μέσως), в третьих – тем, что они могут хотя бы чем-то Его отобразить».

387 - Иоанн Скотт, переводчик и комментатор Максима, хорошо понимает это, ср.: Перифьюсеон II, 13, 70–74 (529CD, ИФЕ, с. 97): «Мне бы хотелось... ввести в это наше научное изыскание суждение досточтимого Максима о делении всего тварного... [Максим] подразделяет чувственное творение, которое мы положили третьей формой природы».

388 - Максим не раз пишет об этих и о других делениях и соединениях. Ср.: ВО LV, 179–183: «Общее различие [посредством чувств] разделяет между (1) имевшими начало и не имевшими его, (2) между постигаемыми и непостижимыми умом, (3) изреченными и неизреченными, (4) созданными и несозданными, (5) тленными и нетленными»; ВО XLVIII, 66–78: «Писание называет различные соединения разделенных тварей, осуществленных Христом. Ибо Он соединил человека, таинственно устранив Духом различие мужского и женского и делая логос естества (который [один] и в мужчине, и в женщине) свободным от страстных особенностей. Соединил Он и землю, изгнав различие чувственного рая и обитаемой земли. Соединил Он еще землю и небо, показав, что единое естество чувственных [вещей] тяготеет к самому себе. Также соединил Он чувственные и умопостигаемые [вещи], явив единое сущее естество [всего] возникшего, сочетаемое воедино согласно некоему таинственному логосу. Наконец, Он соединил, согласно превышающему естество логосу и тропосу, тварное естество с

нетварным»; ВО XLVIII, 188–189: «[соединение] ума с чувством, неба с землей, чувственных [вещей] с умопостигаемыми и природы со [своим] логосом». О том, как святые различают и соединяют все тварное пятью тропосами созерцания, см.: О трудностях X, 1134А-1137С.

389 - Ср.: Бальтазар, Космическая литургия (АО 2 (16), 1998, с. 126–128): «у преподобного Максима чувственная вселенная может принимать этот двойной облик: быть добрым и лучшим творением Божиего творческого деяния и тем не менее глубочайшим образом принять в себя влияние грехопадения и гибели человека»; «объект высшего одобрения в конечном итоге идентичен с предметом решительного осуждения, ибо не проявления природы, а сама ее сущность несет на себе признак благодати и отвержения, подобный раскаленному клейму». Как замечает Тунберг, «ни одно из пяти делений не является злом само по себе, и они не обусловлены напрямую падением или грехом. Лишь с приходом греха злые силы используют эти разделения, дабы создавать греховные разделения» (Thunberg 1985, p. 81).

390 - Иоанн Скифопольский, Схolia (PG IV, 232B-233A, № 3) к БИ И, 11 (137, 1–2, 649D).

391 - Ср.: пс.-Дионисий, Божественные имена I, 1 (109, 13, 588B): «Генада, делающая единой всякую генаду».

392 - Например, все логосы тварного были созданы Богом от века и разом, см.: ВО II, 7–9.

393 - Когда авторы пишут о делениях мира, то чаще всего они говорят о вертикальной стратификации, это относится и к христианским авторам (цитирующими в этом случае античных классиков), и к языческим. Ср.: Ипполит, Refutatio omnium haeresium VII, 19, 2, 1–3, 4 (Marcovich): «согласно Аристотелю мир разделяется на многие и различные части. И та часть мира, что [протянулась] от земли до луны... А часть от луны до небесной тверди...». Ср.: Прокл, in Tim. I, 136, 29–137, 4. Прокл перечисляет деления вселенной на различное число областей. В частности, четверичное деление распределяет во вселенной стихии на четыре; пифагорейцы говорят о небесном, эфирном,

надземном и подземном. Согласно пятеричному делению единый космос осуществлен из пяти частей и фигур и разделяется на уделы соответствующих богов – небесных, огненных, воздушных, водных и земных; in Cratylum 150, 25–3 Pasquali.

394 - Филон, О сновидениях XIII, 76: И как солнце различает день и ночь, так и Моисей говорит, что Бог разделил (διατείχισαι) свет и тьму, ведь «Бог отдал (διεχώρισε) свет от тьмы» (Быт 1:4).

395 - Там же, XXVI, 130,4–131,4.

396 - Там же, XXVII, 133, 3–140, 4.

397 - Там же, XXIX, 146–147.

398 - пс.-Ямвлих, Теологумены арифметика 9, 5–6.

399 - Там же, 7, 3–5.

400 - Возможно, против них же направлено следующее высказывание Татиана (Oratio ad Graecos 5, 1, 9–5, 2, 2 Goodspeed): «Слово Божие родилось по различению (μερισμόν), а не по отсечению (ἀποκοπήν). Ибо что отсечено, то отделяется от начала. А что различено, принимает деление (διά ἵεσιν) домостроительства и не уменьшает того, от кого произошло». Как от одного факела (δαῦδος) зажигается много огней, и притом свет первого факела не уменьшается от зажжения многих факелов, так и Слово, происшедшее от могущества Отца, не лишило Родителя Слова». Образ многих факелов/светильников потом будет использован пс.-Дионисием в БИ II, 4 (127, 4–12, 641AB).

401 - Ср.: Ириней, Против ересей I, 4, 1–2 (1, 1,7, 2–34 Harvey): «Помышление (τὴν ἐνθύμησιν) вышней Премудрости... отделившись (ἀφορισθεῖσαν) вместе со страстью (τῷ πάθει) от Плеромы... стало вне (ἔξω) света и Плеромы... Таковы, говорят, были составление и сущность материи, из которой составился этот мир»; II, 18, 4: «Помышление было не что иное, как страдание от попытки постичь Непостижимого [Отца]... ибо оно мыслило о невозможном... Каким же образом известное состояние и страсть могли отделиться от Помышления и сделаться субстанциею материи?»; II, 20, 5: «Помышление,

отделившись от зона... и создав все вне Плеромы по подобию того, что внутри Плеромы...»; I, 2, 4–5: «Отец... производит... Предел... который называют... и Отделителем... Помышление вместе со страстью отделено и отражено Пределом [от Премудрости]...».

402 - Трудность X (1193C-1196A).

403 - Трудность X (1184D-1188C).

404 - Теологумены арифметики 8, 2–9, 10, пер.

В.В.Бибихина.

405 - Ириней, Против ересей I, 2, 2 (I, 1, 2, 15–21): «[ЭОН] Премудрость... испытал страсть (πάθος)... будучи совращен, по видимому, любовью (ἀγάπη), а в самом деле дерзостью (τόλμη), потому что не имел такого близкого, какое имеет Ум, общения с совершенным Отцом. Страсть же состояла в желании исследовать Отца...».

406 - ТИ X (1197D): «победить... силы материальной двоицы – я имею в виду [силы] ярости и вожделения (θυμῷ καὶ ἐπιθυμίᾳ) – и сообразного им разделения (μερισμῷ)»; ТИ X (1200D): «ярость и вожделение, которые воистину суть материальная двоица»; ТИ X (1204C): «от материальной двоицы – от ярости, говорю, и вожделения».

407 - Ср.: Главы о богословии II, 8: «Кто, [преодолевая свое] разделение [с Богом, произшедшее] вследствие преступления [заповеди], соединяется [с, Ним], тот прежде всего отделяет себя от страстей, затем – от страстных помыслов, далее – от естества и логосов, присущих этому естеству, а потом уже – от умозрений и от ведения, связанного с ними. Наконец, уходя и от пестроты логосов Промысла, он неведомым образом достигает логоса Единицы». В этом фрагменте разделение с Богом не только прямо объявлено следствием грехопадения, но и первый этап возвращения к Богу (отделение от страстей и страстных помыслов) совпадает с описанным в Трудности XLI.

408 - Бозций, Комментарий к Порфирию, им самим переведенному III. О виде (PL 64, 103A-105B, рус. пер. с. 56–59): сущность (как οὐσία δευτέρα); 1) бестелесное / телесное; 2) неодушевленное / одушевленное; 3) бесчувственное /

чувствующее; 4) животное: неразумное / разумное; 5) бессмертное (телесный бог) / смертное (человек): Платон, Вергилий. Но ср.: Боэций, Там же (рус. пер. с. 67): «Порфирий... говорит, что в отличие от семейных родословных, все существующие вещи не могут быть сведены к одному началу, что не может быть у всех вещей один общий род, но что над ними стоят, по утверждению Аристотеля, десять первых родов в качестве десяти первых начал: так написано в Категориях. И пусть никто не пытается, продолжает Порфирий, проникнуть дальше и найти еще более высокий род; давайте лучше уступим авторитету Аристотеля и поверим, что эти десять родов не подчинены никакому другому роду» (пер. Т.Ю.Бородай).

⁴⁰⁹ - Иоанн Дамаскин, Введение в основы догматики VII, 14–25 (PG 95, 105BC).

⁴¹⁰ - Трудность X, 1153В: «Бог же просто и беспредельно превосходит все сущее, объемлющее и объемлемое, и природу того, без чего их нет; я имею в виду [природу] времени, века и места, в которых заключена вселенная, поскольку Он совершенно отрешен (ἄσχετος) от всего... Бог... превосходит слово, ведение и просто какое бы то ни было отношение (τῆς σχέσεως) и пребывает превыше природы...»; а также Трудность XVII (PG 91, 1224A).

⁴¹¹ - Иоанн Дамаскин, Введение в основы догматики VII, 26–28 (PG 95, 105C).

⁴¹² - Иоанн Скотт, Перифьюсеон II, 117 (Jeayneau; PL 528B).

⁴¹³ - Для Дамаскина «сущее» является наиболее общей категорией, тогда как Эриугена говорит об universitas или «природе», которая охватывает сущее и не сущее или, в терминах Максима, тварную и нетварную природы. Здесь можно вспомнить, что по свидетельству Сенеки, стоики помещали над «сущностью» более высокий род – «нечто», которое делилось на сущее и не сущее. Ср.: Письма к Луцилию LVIII, 14–15: нечто / сущее и не сущее (воображаемое) / телесное и бестелесное / одушевленное и неодушевленное / животные и растения / смертное и бессмертное.

⁴¹⁴ - Ср.: Иоанн Скотт, *Перифьюсеон II*, 13, 70–74, 529CD (ИФЕ, с. 97) (см.: примеч. 387).

⁴¹⁵ - Мистагогия VII, 7–20: «Умопостигаемое – это душа для чувственного, а последнее, в свою очередь, есть тело для умопостигаемого. Мир умопостигаемый существует (εἶναι) в чувственном подобно душе восуществленной (ἐνοῦσαν) в теле, а чувственный – в умопостигаемом, как тело присоединившееся (συγκροτούμενον) к душе. И един мир, состоящий из них обоих, как один человек, состоящий из души и тела. Каждый из этих миров, сращенных в единении, не отвергает и не отрицает другого по закону Того, кто соединил их. И соответственно этому закону в них заложен логос единообразующей силы, не позволяющий быть в неведении, несмотря на природную инаковость, относительно их ипостасного тождества в единении (τὴν καθ' ὑπόστασιν ἐπὶ τῇ ἐνώσει ταυτότητα). Также непозволительно утверждать, что своеобразие, замыкающее каждый из миров в самом себе и ведущее к разъединению и разделению их, обладает большей силой, чем дружественное родство, таинственным образом данное им в единении».

⁴¹⁶ - Там же, II, 30–37: «мир един и не соразделяется вместе со своими частями; наоборот, путем возведения к своему единству и неделимости он упраздняет различие этих частей, происходящее от природных особенностей. Ведь они, меняясь местами без слияния (ἀσυγχύτως ἐναλλὰξ ὄντάς), являются тождественными себе и друг другу, показывая, что каждый может входить (ἐμβεβηκότα) в другого, как целое в целое»; см. также далее: И, 37–44.

⁴¹⁷ - Трудность X (1189С-1192А). Подробнее см. выше примеч. 56.

⁴¹⁸ - Там же, I, 4–25: «Бог же, сотворивший и приведший в бытие всяческая Своей беспредельной силой, содержит, собирает и полагает предел всему, умопостигаемому и чувственному, промыслительно соединяя одно с другим и с Самим Собою. И, будучи Причиной, Началом и Концом, Он удерживает около Себя вещи, по природе отделенные друг от друга, заставляя их тяготеть друг к другу в силу единой связи с Собою, как с Началом... Всё без смешения соединено между

собой, поскольку одно Начало и Причина неразрывно связует и сохраняет их. Эта связь упраздняет все частные связи и заслоняет их... Однако она упраздняет их и заслоняет не посредством их разрушения, уничтожения или приведения их к небытию, но побеждая и являемая поверх них, проявляясь как целое у частей, или причина – у самого целого. В соответствии с ней, то есть в соответствии с целокупной Причиной, сияющей поверх существ, естественным образом являются и существуют и целое, и части целого. И подобно тому, как солнце по природе и по силе является поверх звезд, Причина, будучи причиной следствий, заслоняет их существование»; VII, 20–25:

«Сообразно этому родству [осуществляется] всецелый и единый способ незримого и неведомого присутствия во всяческих содержательной Причины существ, разнообразно существующей во всех и составляющей всяческих несмешанными и нераздельными как в самих себе, так и относительно друг друга, показывая, что эти существа, согласно единообразующей связи, принадлежат скорее друг другу, нежели самим себе».

⁴¹⁹ - См.: Трудность XLI (1312A); Трудность VII (1092C) – примеч. 463; 1097C -примеч. 467, а также примеч. 67.

⁴²⁰ - Максим не всегда терминологически строго разводит «различие» и «разделение» (διάίρεσις).

⁴²¹ - Прокл, Комм. на Парменида VI, 1130, 27–38.

⁴²² - Ср.: Максим, Трудность XXI (1249D-1252A): «Это и подразумевал Григорий Богослов в Слове надгробном Кесарию брату: «[душа] и сродную себе плоть... всецело поглотив в себя и став с нею единственным духом и умом, и богом... Как плоть поглощена тлением; а душа – плотью; а познание Бога душою, так во время воскресения в имеющем осуществиться обратном порядке (κατὰ τὴν ἀντιστροφήν) плоть будет поглощена душою в Духе; а душа – Богом, всецелая душа во всем будет являть всецелого Бога. В будущем во всем, что относится к нам, благодать воскресения покажет противоположное (ἀντιστρόφως) настоящему». Эти же строки: Слова 7 Григория Богослова Максим комментирует в Opuscula 8 (104AB). Принцип «обращения вспять» будет усвоен и усилен Иоанном Скоттом в Перифьюсеон.

423 - Т.е. «модель».

424 - Такое видение человека Максим усвоил из своих источников: Немесия Эмесского, Григория Нисского, Григория Богослова, Дионисия Ареопагита.

425 - Трудность XLI (1305A): «человек, естественно опосредующий собою все появившиеся при разделениях крайности»; 13056: «опосредующий своими частями пределы целого мира»; 1305B: «опосредуя собою все крайности, из-за особенности своих частей соотноситься со всеми пределами, и от природы явно имея, применительно к серединам всех крайностей, силу соединять...»

426 - Ср. слова о соединении, «последовательно восходящем» «от ближних к дальним» (1305B), и о «последовательном продвижении» к Богу «через середины» (1305C).

427 - Там же, 1305C: «продвигаясь вперед через средние члены, обрести предел восхождению в Боге, в Коем нет разделения»; 1305B: «соединение друг с другом пределов сущего, восходящее от ближайших к дальним и от худших к лучшим».

428 - В 1305A 14-C 7 векторы развития в двух парадигмах противоположно направлены (в парадигме логического древа – от единства к множественности, в парадигме середин – наоборот), поэтому читатель сразу же замечает переход от одной системы координат к другой. В 1312A 5-B 2 подобный переход почти незаметен вследствие сонаправленности указанных векторов в обеих парадигмах (от множественности к единству).

429 - Я благодарен А.Г.Дунаеву и Ю.А.Шичалину, чьи замечания помогли мне уяснить синтаксис и смысл этого отрывка. Существенным оказалось интерпретировать περιλαβών... τὴν ἄπτασαν κτίσιν... τά ἄκρα как accusativus relationis: «охвативший всё творение в его пределах». В этом мы расходимся с Иоанном Скоттом (отпет *creataram per medietates ueluti propriarum partium extrema comprehendens*), которому следует большинство современных переводчиков. Кроме того,

слова οἵς ὡς μέρεστι поняты не инструментально, но как косвенное дополнение к οἰκειωσάμενος, ср.: ВО XXXVIII, 15–16: οἵς ὡς ἀνδράσιν ὄμιλήσασα, «сожительствуя с ними как с мужьями».

430 - Несколько замечаний относительно перевода этой строки. (1) Аористное причастие οἰκειωσάμενος, грамматически медиальное, имеет здесь переходное значение: Христос усваивает частям края (οἰκειωσάμενος τὸ ἄκρον μέρεσι), ср.: Трудность VI (1068А): «неразумные силы души... через рассуждение... усвоить уму (τῷ νῷ διὰ λόγου οἰκειώσασθαι)». Здесь медиальный аористный инфинитив не отличается по значению от активного, ср.: Там же, X (1112CD): «И святые... уразумели, каким образом при посредстве души (διὰ μέσης ψυχῆς)... и плоть... усвоить Богу (τὴν σάρκα τῷ θεῷ οἱ κεῖσθαι)» [повторено в Capita theologiae et oeconomiae V, 72 (PG 90, 1377D)]. О схожем переходном значении аористного медиального причастия ἐναπομαξάμενος у Григория Нисского см.: В.В.Петров, «Телесный эйдос как печать», Космос и душа, с. 620–621. (2) Применительно к «всеобщему краю» ср.: 1305В: τοῖς καθόλου μεσίτεύων ἄκροις. (3) Будучи дативом при συγγενές, слово ἐκάστῳ значит μέρει, «каждой части». (4) К «частям» же относится καθ' ἑκαστον, ибо его невозможно связать со «всеобщим» краем: единственное (ἑκαστον) и общее (καθόλου) всегда противопоставляются, что подчеркнуто артиклем, отделяющим καθ' ἑκαστον от ἄκρον.

431 - Не случайно, пытаясь удовлетворительно перевести это место, некоторые переводчики сознательно пропускают один из элементов этой четверки. Э.Лаут отбросил «тело» («since he possesses like us sense and soul and mind»), Э.Понсойе- «ум» («en tant qu'ayant comme nous un corps, des sens, une ame»).

432 - Еп. 15 (PG 91, 553D): «Христос вочеловечился совершенно, то есть стал совершенным человеком по очевидному присоединению плоти, обладающей и мыслящей, и рассуждающей душой, принявшей в Нем и природу, и ипостась». Ср.: Opuscula 15 (PG 91, 64C): «ученики нечестивого Аполлинария говорят, что тело Христа не имеет души и ума»;

там же 8 (97ВС). В Opuscula 15 (PG 169D-172A) Максим цитирует последователя Аполлинария: «Христос был Богом Словом, соединенным с совершенством плоти; [Слово] стало человеком, не примешав к Себе прилагающегося ума, движимого естественным волением в отношении противоположных вещей, но скорее Само стало умом, все соделав непреложным божественным волением». Ср.: Larchet, «Introduction», Saint Maxime le Confesseur. Lettres. Introd. par J.-Cl.Larchet. Trad, et notes par E.Ponsoye (Paris: Cerf, 1998), p. 16.

433 - Ср.: 1305С: «сводящий в себе воедино то, что по природе удалено друг от друга на большое расстояние».

434 - Слова «воипостазируя Себе», как кажется, означают, частные логосы существуют в ипостаси Сына Божия, одной из божественных ипостасей.

435 - Ср. также: Ep. 15 (PG 91, 560–561): «Если, будучи по природе Богом, Слово, не изменившись, сделалось человеком посредством присоединения умно одушевленной плоти, то ясно, что Он [Христос] един из двух [природ], и что через единого Он являет Себя как истинно двойного, и что у обеих [частей] одно и то же общее и особенное, посредством которых Он соделывает применительно к крайностям соединение и различение. Посредством естественного различия собственных частей по сущности в отношении друг друга Он [Христос] соединяется с краями. А посредством их, то есть частей, тождества по ипостаси, Он отличается от краев».

436 - Григорий Богослов, Слово 38, И, PG 36, 321, 45–324, 13, рус. пер. 527. Ср. также: Филон, О том, кто наследует божественное 154–156. Помимо ἄνθρωπον ἄλλον Максима, соответствующего τίνα κόσμον δεύτερον и ἄγγελον ἄλλον у Григория, Ср.: πρὸς ἑαυτὴν νεύουσαν Максима и τῇ πρὸς θεὸν νεύσει Григория.

437 - ВО XLVIII, 180–189.

438 - ВО XLVIII, 189–193. Ср.: Григорий Богослов, Определения, слегка начертанные (PG 37, 952, 13, рус. пер. с. 310): «мнение (δόξα) есть [наши] представления о вещах (πραγμάτων φαντάσμата)».

439 - Ср. пять способов естественного созерцания в: О трудностях X (1134A- 1137C).

440 - Трудность XXI (1248CD): «душа... если бы хорошо пользовалась чувствами, собирая посредством собственных своих сил всяческие логосы существ, и смогла бы мудро перенести к себе все видимое, в коем скрыт Бог... то и она своим произволением создала бы в рассуждении прекраснейший духовный мир, соединив друг с другом по подобию стихий четыре главных добродетели...»

441 - Ср.: Страбон, География II, 2, 2: «Основателем деления на пять зон, по сло вам Посидония, был Парменид».

442 - Так, Прокл перечисляет деления вселенной на различное число областей. В частности, согласно пятеричному делению единый космос осуществлен из пяти частей и фигур и разделяется (*διηρημένος*) на уделы соответствующих богов – небесных, огненных, воздушных, водных и земных (in Tim. I, 136,29–137,4).

443 - См.: *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae* (Leipzig: Teubner, 1906), 1–66,

444 - В Эннеадах VI, 3 обсуждаются сущность, «количество», «качество», «движение», «отношение».

445 - Ср.: Аммоний, *In Porphyrii isagogen sive quinque voces* 59, 8–13. О важной роли числа «пять», см.: Макробий, Комментарий на «Сон Сципиона» I, 6, 19–20.

446 - В Трудности X, 1134A-1137C Максим пишет, что святые разделяют творение (*διαιροῦντες τὴν κτίσιν οἱ ἄγιοι*) на «сущность» (*οὐσίαν*), «движение» (*κίνησιν*), «различие» (*διαφοράν*), «смешение» (*κράσιν*), «положение» (*θέσιν*).

447 - Время ассоциируется у Максима с числом семь, но также причастно и пятерке: оно «разделяется и собирается по дням и неделям, и месяцам, и временам года, и годам. И год также – по часам и дням, и неделям, и месяцам, и временам года» (ТИ XLI, 46, 119, 1356D-1357A). Ср.: пс.-Дионисий, Послания VII, 2: «Солнце, своим путем на десять часов прерывало свое пятиобразное движение». Иоанн Скифопольский, Схolia 540 4 D-541B к этому месту: «Годовое

движение солнца совершается пятью переменами (τροπάς): северное восхождение, т.е. от весеннего равноденствия до летнего тропика; северное нисхождение – от того до осеннего равноденствия; нисхождение южное – от равноденствия до зимнего тропика; оттуда вновь южное восхождение до равноденствия; и пятое – противоположное всему...

Возвратиться в ту же самую часть [зодиака] солнце могло только совершив предписанное ему пятиобразное движение, т.е. через триста шестьдесят пять дней с четвертью... Оно совершило пятиобразное движение, т.е. годовой цикл...»

448 - Трудность LXVII (1397В).

449 - Трудность LXVII (1397А). Ниже эта мысль повторяется: «естественное созерцание пятерично (πενταδική), поскольку чувство по природе делится на пять».

450 - Трудность X (1133AB).

451 - Virtual History: Alternatives and Counterfactuals. Ed. N.Ferguson (London, 1997).

452 - J.Cheryl Exum, «Why Virtual History? Alternatives, Counterfactuals, and the Bible», Biblical Interpretation: A Journal of Contemporary Approaches 8» 1–2 (2000), p. 1–7.

453 - Хотя, конечно, для Максима и бытие человека до шесть дней творения также было историей, – божественной историей, – развивающейся не во временных веках, но в веках вечных.

454 - Максим, Трудность VII (1097С).

455 - Максим, ВО XXII, 50–66. Ср.: Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия II, 92: «Царствие Бога и Отца в возможности есть во всех верующих, но в действительности Оно – только в тех, кто целиком отказался от душевного и телесного расположения ко всей жизни по естеству, стяжав себе жизнь духовную, и кто может сказать: Уже не я живу, но живет во мне Христос (Гал 2:20)».

456 - Это становится заметно при сравнении этой главы с финальной частью Перифьюсеон – трактатом Иоанна Скотта (Эриугены). В этом финале, который написан под влиянием обсуждаемого текста, описан подобный процесс воссоединения разорванного мира.

457 - В направленном против оригенистов эдикте Юстиниана (543 г.) были осуждены те, кто учил, будто начальное состояние разумных существ совпадает с конечным: «Если кто-нибудь скажет, что состояние умов будет таким же, как раньше, когда они еще не низошли или не пали, так что начало тождественно концу, а конец есть мера начала, да будет ему анафема» (Послание патриарху Мине (Эдикт Юстиниана), PG 86, 945–989, см.: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. Schwartz, t. III (1940), p. 189–214).

458 - О такого рода не онтологической, но экзистенциальной пропасти см.: Трудность X (1172А): «разумом перешли пропасть (χάσμα) между Богом и человеками, добровольно удалившись от связи с миром и плотью. Ибо поистине ужасной и великой пропастью между Богом и человеками является любовь и расположение к телу и миру сему».

459 - Из благоустройства и соразмерности творения можно умозаключить только о наличии высшего Творца (но невозможно установить, каков этот Творец), ср.: Трудность X (1176BD): «Святые, постигнув творение, его благоустроенность (εύκοσμίαν), соразмерность (ἀναλογίαν) и пользу, которую каждое доставляет целому, и то, что все вообще сотворено мудро и промыслитель – но согласно с тем логосом, с которым было сотворено... были научены Создателю из Его произведений... Они узнали, что Промыслителем сущего является Тот, Кого они познали [как] Бога и Создателя всяческих. Кто, созерцая красоту и величие творений Бога, не помыслит тотчас, что Он – источник возникновения, как Начало и Причина сущего, и Творец, не вознесется разумом (διανοίᾳ) к Нему... стремясь постичь сразу же Того, Кого он познал в творениях?»

460 - Ср. важное различие между знанием чистоты бытия и знанием простого наличия бытия: Трудность XXXIV (PG91, 1288AB): «Из того, что принадлежит сущности (τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν), то есть из самой сущности, никогда не познается, что такое Бог (τὸ ὑπάρχων). Ведь понятие (ἐννοία) о том, что Он такое (τί καθέστηκεν), непостижимо и совершенно недоступно никакой твари, как видимой, так и невидимой. А из того, что

окрест сущности, когда это созерцается правильно и благочестиво, Бог приоткрывает Себя зрящим только как Существующий (ὅτι ἔστι). И все, что окрест сущности, обнаруживает не то, что Он такое есть (τὸ τί ἔστιν), но то, чтб Он не есть (τί οὐκ ἔστιν), как, например, не-рожденность, безначальность, беспределность, бес-телесность. И все подобное находится окрест сущности и показывает то, что Она не есть (τὸ τί μὴ εἶναι), а не то, что Она [такое] есть (τὸ τι εἶναι)...".

461 - Иоанн Скифопольский, Схолия 416 2 А к БИ XIII, 4: «и для ангелов то, что касается Бога, непостижимо... [хотя] нижайший из ангелов больше всех церковных богословов, включая апостолов, созерцает Божьего»; 184 4 А к ЦИ VII, 11: «Заметь, что и ангелы всего не знают».

462 - Ср. важное для Трудности XLI место из Григория Богослова: Слово 38, 11 (PG 36, 321C-324A, рус. пер. с. 527).

463 - Ср. также: Трудность VII (1092C): «да приидет воедино многое друг от друга отстоящее по природе, тяготея друг к другу окрест единой природы человека, и будет Сам Бог всяческая во всем (1Кор. 15:28), все принимая и воипостазирия в Себе (ἐνυποστήσας ἐστῶ)... Таким и для этого возник человек».

464 - В Трудности VII (1093C-1096A) применительно к вопросу о цели творения человека цитируются Слово 38, 11 (PG 36, 321C-324A, рус. пер. с. 527) и Слово 39,13 (PG 36,348D, рус. пер. с. 538–539) Григория Богослова.

465 - Larchet, p. 221–222.

466 - Трудность VII (1097AC): «мы суть и члены, и тело, и исполнение... исполняющего всё во всём Христа Бога, сообразно прежде век в Боге и Отце сокровенному замыслу (σκοπόν), возглавляемые в Него через Сына Его... Ибо таинство сокрытое от веков и от поколений, ныне же явленное через... вочеловечение Сына и Бога, соединившего нашу природу с Самим Собою по ипостаси... и посредством [взятой] от нас... святой Своей плоти... удостоившего нас быть одним и тем же с Ним (ἐν καὶ ταύτον ἐστῶ) по Его человечеству, как мы и были прежде веков предопределены быть в Нем как члены тела Его... [это таинство] показало, что мы для этого созданы и [показало]

прежде веков преблагой о нас Божий замысел, не принявший какого-либо новоустроения по своему логосу, но пришедший в исполнение иным, то есть, привнесенным новым тропосом".

467 - Трудность VII (1097C): «Бог Себе подобными нас соделал... и прежде век замыслил, чтобы мы были в Нем (ἅντῳ εἴναι), и дал нам тропос, приводящий к этой всеблаженной цели (τέλος) посредством правильного употребления природных сил... Человек самовластно отверг сей тропос посредством неправильного использования своих природных сил.,, подобало иной привести [в исполнение] вместо прежнего [тропос], настолько более парадоксальный и богоприличный чем первый, насколько сверхъестественное выше естественного. И сие есть... таинство Божьего к человекам таинственнейшего пришествия... Бывшее во Христе на конец веков таинство несомненно является явлением и исполнением оставшегося упущенном в праотце в начале веков». Ср. 1092CD: «в праотце, уготованном для власти, [человек] употребил ее [власть] на худшее».

468 - ВО LIV, 275–286 (PG 90, 520CD): «Слово вступило в общность с [человеческим] естеством вторым общением (κοινωνίαν), намного более удивительным, чем первое, поскольку Оно сначала уделило [этому естеству] от лучшего, а затем по собственной воле восприняло худшее, дабы спасти образ [Свой], сделать плоть бессмертной и, соединившись с естеством [человеческим]... вновь восстановить это естество в изначальной чистоте, [свободной] от порока, и благодаря обожению соделать его еще более превосходным, чем первое творение. И поскольку [Слово] сделало [плоть] такой, какой она не являлась изначала, то Оно возвратило ей, [постоянно] текущей, то, что было утеряно, благодаря непреложности преградив путь новому падению, и исполнило в отношении нее весь совет Бога и Отца, обожив силой Вочеловечивания». Как кажется, из-за непонимания связи Богооплощения и обожения А.И.Сидоров опустил в своём переводе слово «обожив», хотя он сохраняет его при переводе другого места, где исключить «обожение» было просто невозможно, ср.: Толкование на молитву Господню (PG 90, 873D): «под советом-волением Бога

Отца подразумевается неизреченное истощание (κένωσις)... Единородного Сына для обожения нашего естества... Дело совета Божия состоит в обожении нашей природы».

469 - ВО ХХII, 2–36: «Осуществивший (ὑποστήσας) бытие всякой твари, видимой и невидимой... прежде всех веков и самого происхождения тварного бытия неизреченно имел о нем преблагий совет, состоящий в том, чтобы... через истинное соединение по ипостаси... и Самому стать Человеком, как знает Сам, и человека сделать богом через соединение с Собою... Божественное намерение получило реальное осуществление в Воплощении... Поскольку века, предопределенные по намерению [Божиему] для осуществления того, чтобы Бог стал Человеком, достигли в нас конца... то нужно уже ожидать других веков, которые грядут для осуществления таинственного и неизреченного обожения людей».

470 - Там же, 50–66: «Разделим и мы в мысли века и определим одни как относящиеся к таинству божественного Вочеловечивания, а другие – как относящиеся к благодати человеческого обожения; [тогда] мы найдем, что первые находятся уже при своем конце, а вторые еще не пришли. Короче говоря, одни из веков относятся к Божиему нисхождению к людям, а другие – к восхождению людей к Богу... Поскольку начало, середина и конец всех веков, прошлых, настоящих и будущих, есть Господь наш Иисус Христос, то, разумеется, конец веков – особенно тот конец, который в действительности наступит по благодати при обожении достойных – достиг нас в возможности благодаря вере». Ср. различие между потенциально и актуально присутствующей благодатью усыновления, ВО VI, 8–16: «Двояк тропос нашего рождения от Бога: один дает благодать усыновления, которая всецело присутствует у рождаемых в возможности, а другой, приводя всю её в действительность, преобразует гномически всё произволение рождаемого в отношении к рождающему Богу. Первый образ рождения содержит благодать присутствующую в возможности, в одной только вере, другой же – сверх веры, по действенному

познанию, осуществляя в познавшем божественное подобие Познанному». Подробнее см.: Larchet, p. 83–123; 221–273.

471 - Трудность XLI (1309D 11 – 1312A 1): ὡς τῆς δι αφέσεως... τρόπος.

472 - В 1305 В2–12 Максим пишет, что благодаря способности человека соединять всё, исполняемый сообразно Причине тропос возникновения разделенных природ должен был посредством себя сделать явным великое таинство божественного замысла. Не могу согласиться с переводом выделенных слов у Понсойе: «Grice à celle-ci, selon la Cause de la genese de tout ce qui dijjere, ce trope une fois en s'accomplissant devait rendre patent le grand mystère du dessein divin...», и у Ларше: «Par cette faculté, conformément à la cause de la genése des etres divisés, se parachève le mode qui devait par lui-même rendre manifeste le grand mystère du plan divin» (Larchet, p. 107). Выражение ὡς κατὰ τὴν αἰτίαν τῆς τῶν διηρημένων γενέσεως συμπληρούμενος трόπος означает не «тропос, который исполняется по причине возникновения разделившихся», но «исполняемый сообразно Причине тропос бытия разделенных [природ]». Максим хочет сказать, что, хотя текущий способ существования творения отмечен разделенностью, мир развивается сообразно божественному Промыслу, воздействие Причины на ход событий не прекращается. Согласно замыслу Творца, мир должен был явить единство всего бытия. Ср.: Мистагогия VII, 1–25: «непозволительно утверждать, что особенные свойства... ведущие к разведению и расчленению (διάστασιν καὶ μερισμὸν), обладают большей силой, чем дружественное родство... Сообразно этому родству [осуществляется] всеобщий и единый тропос незримого и неведомого присутствия в сущих содержательной Причины, разнообразно наличествующей во всех и делающей их несмешанными и нераздельными как в самих себе, так и относительно друг друга, показывая, что эти сущие, согласно единообразующей связи, принадлежат скорее друг другу, нежели самим себе». Подобное понимание можно подкрепить и анализом синтаксиса. У Максима в схожих случаях генетивная конструкция относится к замыкающему существительному, ср.:

ВО 60, 21–23: ἀκραιφνής ὁ κατὰ οὐσίαν ἐκατέρου τῶν ἡνωμένων διαμεμένηκε λόγος ("в том, что касается сущности, логос каждой из Соединившихся [природ] остается незатронутым"); Трудность XLII (1317D-1320A): ζήτει τὶς ὁ κατ' αἰτίαν προηγούμενος τῆς ἀνθρώπου γενέσεως λόγος ἔστιν... καὶ τὶς ὁ κατὰ τὴν παιδευτικὴν οἰκονομίαν τῆς γεννήσεως αὗτοῦ διὰ τὴν ἀμαρτίαν τρόπος... («каков применительно к Причине первичный логос возникновения человека... и каков применительно к воспитывающему домостроительству тропос его рождения вследствие прегрешения»). Относительно причастия συμπληρουμένηн см.: Трудность XLI (1312B): «[Бог Слово] божественно возглавил в Себе все, сделав все существующее творение единым подобно некоему человеку: исполненным в силу схождения друг с другом своих частей и обращенным к себе в силу цельности своего существования»; Мистагогия II «умный мир, исполняющийся из разумных и бестелесных сущностей». О Боге Слове как Причине всяческих см.: Мистагогия I (с. 157): «Будучи Причиной, Началом и Концом, Он удерживает около Себя вещи, по природе отделенные друг от друга, заставляя их соединяться силою одной связи с Собою как с Началом»; О трудностях X, 1137А: «только Бог в собственном смысле есть... Причина всякой вообще, как-либо разумеваемой сущности и движения, и различия, смешения и положения...» О трудностях VII (1077C): «Бог Слово, как Начало и Причина всего...».

473 - Ср.: Трудность VII (1084D): [грешник] «неразумно движется по направлению к небытию (πρὸς τὸ μὴ ὄν)».

474 - Ср.: Ер. 24 (PG 91, 609C): «Он создал нас ради того, чтобы мы стали общниками божественной природы и причастниками Его вечности, чтобы мы оказались подобными Ему через благодать в обожении, ради которого все устроение и пребывание сущих, и выведение сущих в возникновение»; Ер. 43 (640BC).

475 - Ср.: пс.-Дионисий не раз представляет божественную природу как пребывание, а божественные ипостаси как проявление и выхождение божественности. Например, БИ I, 4 (112, 14–113, 1, 592A): «Троица – по причине триипостасного

проявления сверхсущественной плодовитости»; и схолия 196В к этому месту: «он говорит о триипостасной Троице и плодовитости [как о] превышающем мысль Отчем выхождении в проявление Сына и Святого Духа».

476 - ВО LX, 9–48.

477 - Платон, Тимей 29d 7–30a 7: «Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту вселенную тот, кто их устроил. Он был благ... Будучи чужд зависти, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому (γενέσθαι παραπλήσια ἐστῶ). Усмотреть в этом... начало возникновения космоса было бы, пожалуй, вернее всего...». Ср.: Григорий Богослов, Слово 38, 9 (320, 36–321, 4): «поскольку для Благости не довольно было двигаться только в созерцании Себя Самой, а надлежало, чтобы благо разливалось и шло далее... то Она измышляет... ангельские и небесные силы». Эти слова Григория комментируются в Трудности XXXV (1288D-1289B).

478 - Ср.: Лк 20:35–36; Климент Александрийский, Извлечения их Феодота 22, 3: "Мы восстанем равными ангелам (ἴσάγγελοι)"; Григорий Нисский также говорил, что некогда человек был, а после всеобщего восстановления будет опять равен ангелам (ἴσάγγελος): Об устроении человека 17 и 18 (PG 44, 188C и 189C; 196A); Антирретик против Аполлинария (PG 45, 1237C); На Песнь песней I (PG 44, 777A); О девстве XIV (4) (PG 46, 381 A). пс.– Дионисий, Божественные имена I, 4 (114, 7–115, 5, 592BC): «мы станем нетленными и бессмертными... и всегда... с Господом будем (1Фес 4:17)... ибо, как говорит истина Речений, мы будем равны ангелам и сынами Божиими, будучи сынами воскресения (Лк 20:36)»; Иоанн Скифопольский, Схолия 193 1 АВ к БИ I, 3 (111, 17–112, 1, 589C): «[посвященные] продвигаются к простоте, благодаря воскресению сделавшись равными ангелам и, по апостолу, имеют уже не «душевное» тело, т.е. составленное и движимое посредством души, но "духовное" (1Кор 15:44), потому что... они освобождаются от многосложной пестроты помыслов и чувств, и тем самым, будучи ведомы, соединяются в генаду простоты. Ведь «у уверовавших, – сказано, – были одно сердце и одна душа» (Деян. 4:32)»; Схолия 204BC 1 к I, 5 (116, 14, 593B): «боговидные

умы»): «подражая ангелам, боговидные умы, будучи ведомы, достигают, насколько возможно, соединения со святыми силами, каковые ранее он назвал ангелами. Надо разуметь здесь наших богословов, я имею в виду пророков и апостолов... Называя «умами» богословов, он говорит, что, будучи по прекращении всякой земной деятельности обожены, они достигают, по мере возможности, ангелоподобного соединения с Богом»; Схолия 337 2 В к БИ VI, 2 (191, 15– 192, 5, 856D: «мужам, как смешанным, даруется ангеловидная жизнь по возможности; от изобилия человеколюбия она и отошедших нас к себе обращает и призывает; и еще более божественно то, что обещано нам целиком, то есть души с сопряженными с ними телами, переставить к совершенной жизни и бессмертию»): «Передавая теперь учение об образе воскресения, [Дионисий] показывает, что, состоящие из бессмертной души и смертного тела, мы смешаны. Являющаяся сущностью души жизнь, говорит он, меньше жизни ангельских существ, потому он называет ее «ангело- видной», а не ангельской, – как не по настоящему ангельскую, но только похожую, и говорит, что мы лишь отчасти являемся словесными душами, поскольку в целом состоим из души и тела. Про наши тела он говорит, что они делаются бессмертными в воскресении, замечая, что учение о воскресении казалось неверным древности, т.е. безумному учению эллинов, оттого что становиться бессмертным противоречит природе материи... Хоть и выше природы дело воскресения применительно к настоящей жизни, проведение которой связано с пищей, выделениями и болезнями, но для Бога ничто не вопреки природе и не выше природы, поскольку Он есть Причина всякой жизни».

479 - Климент Александрийский, Строматы VI, 13, 105, 1: «Тот, кто сначала укротил свои страсти и научился бесстрастию, и возрос до благодеяния гностического совершенства, уже здесь становится равным ангелам (ἴσάγγελος); VII, 57, 7, 4: «первая спасительная перемена – от язычества к вере, а вторая – от веры к знанию. Последнее, находя предел в любви, отдает любящего Любимому, познающего Познаваемому. И возможно, такой уже здесь достигает достоинства равного ангельскому (

ισάγγελος); пс.— Дионисий, Послание X: «уже здесь некоторые пребывают с Богом, будучи любовниками (έρασται) истины, отойдя от пристрастий к материальному и, совершенно свободные от всех зол, в божественном вожделении (έρωτι) всего благого любят примирение и освящение и из настоящей жизни отходят к будущей, — ангелоподобно жительствуя среди людей, с полным бесстрастием, богоименованием, святостью и иными благами». БИ VIII, 8: «люди приближаются по добродетелям к ангелам, когда в стремлении к божественному... отходят от пристрастия к материальному»; схолия 365 1 А к

480 - БИ VIII, 8 (отсутствует в сирийском переводе): «Можно и применительно к ангелам, равно как и применительно к Богу, говорить о добродетели, поскольку сказано: «Покрыла небеса добродетель Его» (Авв 3:3)».

481 - Схолия 365 2 АВ к БИ VIII, 8 (отсутствует в сирийском переводе): «Он говорит, что отсутствие пристрастия к материальным вещам свидетельствует о большой мужественности или доблести, ибо являющиеся рабами мирских и телесных страстей по справедливости называются женоподобными; и что божественная справедливость поэтому, не желая, чтобы мы прельщались сладостями и погибали, подвигает нас пренебрегать таковыми...»

482 - Т.е. ап. Павел, Дионисий Ареопагит, Григорий Нисский (см. разделы: 2.3.4, 2.3.7 и 2.3.8).

483 - Максим Исповедник, Послание к Иоанну Кувиуларию о любви, 54–56 (с. 146): «подлинно нет ничего более богообразного... более возвышающего людей до обожения, чем Божественная любовь... таинство любви, делающее нас из людей богами (θεούς ποιοῦν)... Любовь... приводит живущих в ней к Богу... Любовь есть исполнение [веры и надежды]: всею собой охватывая весь предельный предмет желания и даря покой их движению к нему, она вместо веры в его бытие и надежды на его будущее осуществление дарует собою вкушение его в настоящем...». Ср.: Диадох Фотикийский, Сто гностических глав I (с. 8): «любовь самую душу через добродетели сочетает с Богом, умным чувством постигая Невидимого».

484 - Как Воплощение Максим рассматривал также присутствие Логоса в логосах вещей, ср.: Трудность XXXIII (PG91, 1285CD), а также ВО 35 (PG90, 377C): «логосы умопостигаемых вещей будут как бы кровью Слова, а логосы чувственных [вещей] – являемой плотью Слова», так что «[Слово] дарует [людям] достойным и знание, [содержащееся] в логосах зданных [вещей], – словно вкушение плоти [Господа], и ведение, [содержащееся] в логосах умопостигаемых [вещей], – словно питие крови [Господней]». Ср.: Thunberg 1965, р. 81; Larchet, р. 95.

485 - Ср.: ВО LX, 10–14: «неизреченное и непостижимое ипостасное соединение Божества и человечества, всяческим образом приводящее... человечество к тождеству с Божеством и из обоих создающее сложную ипостась».

486 - Ср.: Там же, XXV, 20–24, 29–32, 42–44, 48, где Максим пишет, что помимо естественных логосов вещей видимых и невидимых, существуют относящиеся к Божеству (περὶ θεότητος) премысленные логосы. Они суть та неведомая сила, которая неведомым образом соединяет через обожение естество с вечным благобытием.

487 - Там же, XLVIII, 66–78.

488 - ВО LX, 49–62.

489 - Трудность XL(1313CD). Различные... главы I, 9–0, 12–3, аутентичность которых небесспорна, представляют собой параллель к ТИ XXXVI. Из них следует, что таинство воплощения таковым и останется.

490 - ВО XXV, 57–1.

491 - БИ 11,9 (133,5–134,4).

492 - Интересующая нас часть схолии отсутствует в сирийском переводе Фоки, а значит, с большой долей вероятности, не принадлежит Иоанну Скифопольскому.

493 - PG IV, 228 AC. Рассуждения о переживании божественного как «выхождении и себя» и «получении знания, превышающего природы» находит параллели в работах Прокла. См. выше подраздел «Божественная вера Прокла» (2.3.8), а

также: Прокл, Платоновская теология I, 112, 25–113, 10, 109, 6–16 и 112, 1–6; пс.-Дионисий, БИ VII, 4 (199, 13–18).

494 - Ср.: Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия I, 9 (PG 90, 1088?).

495 - БИ VII, 4 (198, 21–199, 12).

496 - Подробнее см.: E.Jeauneau, Introduction в кн.: Ambigua ad Iohannem, р. IX- XIII.

497 - Athos, Vatopedi 475; Cambridge, Trinity College O. 3. 48 и др.

498 - Miinch, Bayerische Staatsbibliothek, Gr. 83 и 3; Sinai, Sinaiticus Graecus 398 (BeneſeviC 392) и др.

499 - Названия разделов Трудностей к Иоанну содержат цитаты только из сочинений Григория Богослова. Внутри разделов аллюзии, ссылки и комментарии на Дионисия присутствуют.

500 - Ср.: MSS Cambridge, University Library Dd. II. 22, f. Ir; Venice, Bibl Marciana, Gr. 136, f. Ir: Τοῦ αὐτοῦ περὶ διαφόρων ἀπόρων τῶν ἀγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν и Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἰωάννην ἀρχιεπίσκοπον Κυζίκου περὶ διαφόρων ἀπόρων τοῦ Θεολόγου.

501 - Opuscula 1, PG 90, 30: ἐν τοῖς... περὶ τῶν ἀπόρων τῆς ἀγίας Γραφῆς ἐκτεθεῖσι. Ср.: ВО 39, 59–61: «Более пространное толкование вы найдете в Трудностях (то т.с. 'А πόροις) к Слову святого Григория на Пятидесятницу» (вероятно, это отсылка к Трудностям LXVI – LXVIII); а также Quaestiones et dubia 95, 1–2: «Ἐκ τοῦ Εἰς τὸ βάπτισμα λόγου τοῦ ἀγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου ἀπόρον προφητικῆς λέξεως» (отсылка к Трудностям XLII – XLIV?). В Quaestiones et dubia 104, 1–2 говорится о «трудности» из Слова о добром порядке в собеседовании ('Ε ρώτησις ἀπόρου ἐκ τοῦ Περὶ εύταξίας λόγου τοῦ ἀγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου).

502 -

503 - Ср.: О трудностях XXXI (1280A): «рассмотрим означенное трудное место (τὸ προκείμενον ἀπόρον) иным образом»; ВО XXIII, 8: "Это трудное место (τὸ ἀπόρον) [Писания]... имеет вполне ясное и понятное объяснение"; а

также Quaestiones et dubia 93, 1–2: 'Εκ τῶν Ἡθικῶν τοῦ ἀγίου Βασιλείου ἄπορον ἐν τῷ Περὶ νηστείας λόγῳ.

504 - Нумерация глав у Эриугены имеет свои особенности (он нумерует только Трудности к Иоанну и при этом включает в счет посвятительное письмо к Иоанну, предваряющее работу). Таким образом, например, Трудность X (по сквозному счету для обоих сочинений) у Эриугены имеет номер VI (10–5†1). См.: Sherwood 1955, p. 31–32; а также Ambigua.

505 - Μαξίμου τοῦ Ὀμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἄποριῶν τῶν ἀγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν ἡγιασμένον (Α'–Ε' καὶ Α'–Ρ Δ'). Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια ἀπὸ τὸν Ἰγνάτιο Σακαλή. Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν 14Δ. Θεσσαλονίκη, 1992; и Μαξίμου τοῦ Ὀμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἄποριῶν... (ΡΕ–ΡΟΘ'). Θεσσαλονίκη, 1993.