



В.В. ПЕТРОВ

**МАКСИМ ИСПОВЕДНИК:
ОНТОЛОГИЯ И МЕТОД
В ВИЗАНТИЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ VII ВЕКА**



**Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy**

Valery V. Petroff

**MAXIMUS THE CONFESSOR:
Ontology and Method in Byzantine Philosophy
in the 7th Century**

**Moscow
2007**

Российская Академия Наук
Институт философии

В.В. Петров

**МАКСИМ ИСПОВЕДНИК:
Онтология и метод в византийской
философии VII в.**

Москва
2007

УДК 14
ББК 87.3
П-30

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *А.Л. Доброхотов*
доктор филос. наук *А.А. Столяров*

П-30 Петров, В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. [Текст] / В.В. Петров ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2007. – 200 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 136–200. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0074-0.

В книге исследуется метафизика и диалектический метод Максима Исповедника (582–662) – одного из наиболее глубоких и сложных византийских мыслителей. Реконструируется понятийная система Максима и источники его построений в предшествующей античной и христианской традиции. Рассматриваются соответствующие концепции Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла, а также учения христианских философов – Оригена, Григория Нисского и пс.-Дионисия Ареопагита. Многие тексты впервые переведены с греческого языка.

Оглавление

Введение	9
----------------	---

ЧАСТЬ I. ОНТОЛОГИЯ, ГНОСЕОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

1. Понятийная система Максима Исповедника	14
1.1. Природа (<i>φύσις</i>)	14
1.2. Природное движение (<i>κίνησις φυσική</i>)	17
1.3. Ипостась (<i>ὑπόστασις</i>)	17
1.4. Логос (<i>λόγος</i>)	19
1.5. Тропос существования (<i>τρόπος ὑπάρξεως</i>)	24
1.6. Новоустроение природ	28
1.7. Ведение (<i>γνώσις</i>)	32
1.8. Неведение (<i>ἄγνοια</i>)	37
1.9. Грехопадение	38
1.10. Три силы души	40
1.11. Образ (<i>εἰκών</i>) и подобие (<i>ὁμοίωσις</i>) Божии	41
1.12. Различие или отличие (<i>διαφορά</i>), природ	42
1.13. Разделение (<i>διαίρεσις</i>)	44
1.14. Тожество (<i>ταυτότης</i>)	44

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

2.1. Что комментируется в <i>Трудности</i> XLI?	45
2.2. Основные понятия <i>Трудности</i> XLI	47
2.3. Источники и контексты <i>Трудности</i> XLI	51
2.3.1. Григорий Богослов. <i>Слова</i> 38 и 39	51
2.3.2. Немесий Эмесский. <i>О природе человека</i> I	52
2.3.3. пс.-Дионисий Ареопагит. <i>О божественных именах</i> XI, 1-5	54
2.3.4. Апостол Павел. <i>Послание к Ефессянам</i> I	55
2.3.5. Ориген. <i>О началах</i>	56
2.3.6. Иоанн Скифопольский. <i>Схолии к Ареопагитикам</i>	56
2.3.7. Григорий Нисский. <i>Об устройении человека</i> XVI–XVII	58
2.3.8. пс.-Дионисий Ареопагит и Иоанн Скифопольский	61
«Божественная вера» Прокла	64

ЧАСТЬ III. ДИЭРЕЗА КАК МЕТОД ДИАЛЕКТИКИ И МЕТАФИЗИКИ

3.1. Деление и соединение как диалектические методы	67
3.1.1. Четыре метода диалектики	67

3.1.2. Деления как последовательность дихотомий.....	69
3.1.3. Деление на мужское и женское	71
3.1.4. Соединение через средний термин	72
3.2. Типы и механизмы соединений у Максима.....	74
3.2.1. Соединение как переход к большей общности	74
3.2.2. Соединение крайних через средний термин	75
3.2.3. Усваивание и уподобление в соединении	76
3.2.4. Обмен свойствами и движение друг к другу в соединении	76
3.3. Гносеологический аспект соединений:	
когнитивные способности и онтологическая иерархия.....	77
3.3.1. Прокл (412–485)	77
3.3.2. Аммоний (435/45–517/26).....	79
3.3.3. Пс.-Дионисий и его схолиасты.....	81
а) Божественное знание	81
б) Ангельское знание	82
в) Душа и ее знание	84
3.3.4. Максим Исповедник.....	85
Восхождение ума к Богу	87
3.4. Всеобщие деления и соединения в <i>Трудности</i> XLI	90
3.4.1. Сложность истолкования делений	90
3.4.2. Деления и космогония.....	93
3.4.3. Деления в контексте гностицизма и пифагореизма.....	97
3.4.4. Деления и логическое древо Порфирия.....	100
3.4.5. Высшие соединения – ипостасны	102
3.4.6. Обратимость (<i>ἀντιστροφή</i>) делений	104
3.4.7. Две парадигмы рассмотрения делений и соединений.....	105
3.4.8. Отчего соединений пять?.....	112
3.5. Альтернативная история	113
3.6. Особенности делений <i>Трудности</i> XLI	115
Первое разделение.....	115
Последующие разделения.....	116
3.7. Преодоление делений	117
Цель и смысл творения человека и мира.....	117
Преодоление пятого и четвертого делений.....	120
Преодоление третьего и второго делений.....	121
Преодоление первого деления	121

ПРИЛОЖЕНИЕ

Проблема титула и рубрики <i>Трудностей</i>	126
Библиография	130
Примечания	136

Contents

Preface	9
---------------	---

PART I. ONTOLOGY, EPISTEMOLOGY, AND ANTHROPOLOGY

1. The Conceptual Framework of Maximus the Confessor.....	14
1.1. Nature (φύσις).....	14
1.2. Natural movement (κίνησις φυσική)	17
1.3. Hypostasis (υπόστασις).....	17
1.4. Logos (λόγος)	19
1.5. The mode of existence (τρόπος ύπαρξεως).....	24
1.6. Innovation of natures	28
1.7. Knowledge (γνώσις).....	32
1.8. Ignorance (ἄγνοια).....	37
1.9. Adam's Fall	38
1.10. The three powers of the soul	40
1.11. Image (εἰκόν) and Likeness (ὁμοίωσις) of God in man	41
1.12. Difference (διαφορά) or distinction of natures	42
1.13. Division (διάρσεις).....	44
1.14. Identity (ταυτότης).....	44

PART II. *AMBIGUUM XLI*: ITS ΣΚΟΠΟΣ, MAIN CONCEPTS, AND SOURCES

2.1. What is <i>Ambiguum XLI</i> about?.....	45
2.2. The main concepts of <i>Ambiguum XLI</i>	47
2.3. The sources and background of <i>Ambiguum XLI</i>	51
2.3.1. Gregory of Nazianzus. <i>Orationes</i> 38 and 39	51
2.3.2. Nemesius of Emesa. <i>De natura hominis</i> I	52
2.3.3. Pseudo-Dionysius the Areopagite. <i>De divinis nominibus</i> XI, 1-5	54
2.3.4. Apostle Paul. <i>Ad Ephesios</i> I	55
2.3.5. Origen. <i>De principiis</i>	56
2.3.6. John of Scythopolis. <i>Scholia ad Corpus Dionysiacum</i>	56
2.3.7. Gregory of Nyssa. <i>De hominis opificio</i> XVI-XVII.....	58
2.3.8. Pseudo-Dionysius the Areopagite and John of Scythopolis.....	61
Proclus on the «divine faith»	64

PART III. DIAIRESIS AS THE METHOD OF DIALECTICS AND METAPHYSICS

3.1. Division and Union as the methods of dialectics	67
3.1.1. The four methods of dialectics	67
3.1.2. Divisions as a series of dichotomies.....	69
3.1.3. Division into male and female.....	71
3.1.4. Union through the intermediation.....	72

3.2. Classes of unions in Maximus and the way unions work.....	74
3.2.1. Union as the incorporation of parts on a more general level	74
3.2.2. Union as binding the extremities together through the intermediate parts	75
3.2.3. Union as assimilation and convergence.....	76
3.2.4. Union as interpenetration and rapprochement.....	76
3.3. The epistemological aspect of unions	77
3.3.1. Proclus (412–485)	77
3.3.2. Ammonius (435/45–517/26).....	79
3.3.3. Pseudo-Dionysius and his scholiasts	81
a) Divine knowledge	81
b) Angelic knowledge	82
c) The soul and its knowledge	84
3.3.4. Maximus the Confessor.....	85
The ascent of the mind to God	87
3.4. The universal divisions and unions in <i>Ambiguum</i> XLI	90
3.4.1. Difficulties in interpretation of the universal unions	90
3.4.2. Divisions and Cosmogony.....	93
3.4.3. Divisions in the context of Gnosticism and Pythagoreanism	97
3.4.4. Divisions and the Porphyrian tree	100
3.4.5. Hypostatic character of the higher unions	102
3.4.6. Reversibility (<i>ἀντιστροφή</i>) of the divisions.....	104
3.4.7. Two paradigms in the representation of divisions and unions.....	105
3.4.8. Why are there five divisions?	112
3.5. Virtual history.....	113
3.6. The peculiarities of the divisions in <i>Ambiguum</i> XLI.....	115
The first division	115
The subsequent divisions	116
3.7. Overcoming of the divisions.....	117
The purpose of the creation of man and the world	117
Overcoming of the fifth and fourth divisions	120
Overcoming of the third and second divisions.....	121
Overcoming of the first division	121

APPENDIX

The problem of the title and rubrication of the <i>Ambigua</i>	126
Bibliographi	130
Notes	136

ВВЕДЕНИЕ

Предметом этого исследования является онтология и диалектические методы Максима Исповедника (†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 задействует 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 намерен-

но 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 ΠΕΡΙΟΧΑΙ (граничных 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* ХLI 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,¹ 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 развязать 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 прида-

точных предложений, обилие повторов, так что читателю кажется, что перед ним вновь и вновь предстает та же деталь, и лишь взглядевшись внимательнее, он начинает различать еле заметные изменения и вариации в прорисовке, подаче, акцентах. Иногда картины, которые выстраивает Максим, невозможно разять 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 2006 гг. на заседаниях семинара «Философия и богословие Античности и Средних веков» в Институте философии РАН. В этой связи я хотел бы выразить благодарность В.П.Гайдено, 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 богословствование. 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 неслиянность, 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*) у Максима большей частью тождественна «сущности» (*οὐσία*)⁷ и отсылает к понятиям «общее–целое» (*καθόλου*), «общее, имеющееся во многих» (*κοινόν*), «род» (*γένος*) и «вид» (*εἶδος*)⁸. Общая «человеческая природа» есть *сущность* как бытие вообще (не только бытие человеком) вместе с определенным набором «природных признаков» (*τὰ φυσικά ἰδιώματα, τὰ γνωρίσματα*): 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 челове-

ская 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* (γνώμη).

Отрицание частных природ было догматически 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 τῶνα φύσιν)¹⁵. Леонтий соглашается, но настаивает, что подобная природа тождественна той, что усматривается в виде (τὴν αὐτὴν οὐσαν 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 предсуществовании 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 Боговоплощения. 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 φυσική*). 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 (*οὐσιώδους*) 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 ἰδιώμασι*²⁴) 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' ἑαυτον*) и «собственное» (*ἰδικόν*). Однажды Максим дает «логическое» определение ипостаси:

Ипостась – это то, что в некоей [вещи] (*ἐν τῇ τινι*) очерчивает и описывает общее и неопишваемое как особен-

ное (*παριστώσα καὶ περιγράφουσα ἰδίως*), 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 (*προσωπικῶς*) 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» оставив 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 ари-

стотелевским τὸ καθ' αὐτό – тем, что существует само по себе (καθ' αὐτὸ 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* (ὑπαρξίς). 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 окачественное 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 взаимоотношенности 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 Божиим. 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 (*vómos*) 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 (ἅπαξ) 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 исполнявшаяся, 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 волею 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 Божиим, им содержится, связывается, упорядочивается, приводится к совершенству.

В *Трудности* XLI Максим высказывается 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 (ἐνίσχημένους) в логосах родового (τῶν γενικῶν)⁵⁰, охватываются Разумением, в котором прежде упрощаются и освобождаются 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 силу 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 являет всю чувственную природу единой сообразно ее более цельному логосу (1309D), а затем являет в Себе единство и неделимость творения сообразно его наипервейшему и наиболее цельному 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 Божию. 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 *tà καθόλου* и *tà καθ' ἑκάστων*, 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 полкосоми 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 ύπαρξεως*). Максимово определение ипостаси как частного неявно оперирует категорией «количество». Применительно к *тропосу* на первый план выхо-

дит 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 действий»⁶⁰.

Тропос существования (*τρόπος ὑπάρξεως*) 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 «ипостаси», 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 пытаюсь 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 домо-

строительство Христа затрагивает, дает новый тропос бытия всей человеческой природе⁶⁶:

Он говорит, что ипостасное соединение их с Тем, Кто является Причиной их бытия, было заранее обдуманно [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 (*τὸ 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 приснобытие 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 (*ἦθος*) – манера, выражающая характер⁷¹.

Расположенность (*ἔξις*) к доброму 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. Новоустройство природ. Как следует из заглавия *Трудности* XLI, она призвана разъяснить слова Григория Богослова: «Новоустраиваются (*καινοτομοῦνται*) естества, и Бог делается человеком»⁷³. Что такое *новоустройство 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 Боговоплощении осуществляется новоустройство природ, воздействующее и на божественную, и на человеческую природы. Что касается Бога, то Он воспринимает плотское рождение. Применительно к человеку новоустройство человеческой природы состоит в том, что она без семени выращивает для Воплотившегося плоть, а Богоматерь рождает без утраты девственности:

Опять-таки новоустраиваются естества: по благодати и безмерному человеколюбию божественное свободным изволением восприимлет сверхъестественно наше плотское рождение, а наше [естество] – посредством неслыханного, противоречащего естеству установления (*θεσμιῶν*) – удивительным образом бессеменно 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 новоустройство – это, собственно говоря, не только то, что Бог Слово, уже рожденный безначально и неопишимо 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 новоустройство, 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 ве-

ры, посредством которого свойственно постигаться всему, что превосходит природу и ведение⁷⁴.

Для чего происходит новоустроение 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» (*ἀνακαίνιξις*), как возвращение и восстановление человеческой природы в её изначальное состояние, и «новоустроение» (*καίνιξις*)⁷⁷, как «введение новизны», относящееся к обеим природам, соединённым в ипостаси Христа. У Богочеловека обновляется природа божественная (как ипостасно соединённая с человеческим естеством) и природа человеческая: во-первых, как ипостасно соединённая 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 новоустроений 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 новоустроений 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 новоустроений 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 новоустроений. 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 новоустроения, когда перенёс Еноха и Илию из жизни во плоти к иному виду жизни (Быт 5:24; 4 Цар 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 неподвижным 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 новоустроения 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 новоустроении? 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 новоустроение, 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] при этом многократно меняется и прелагается, природа же никоим образом не меняется вместе с ним»⁷⁹.

Сказанное нуждается в разъяснениях. Согласно Максиму при новоустроении 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 новоустроения, связанные с Боговоплощением, изменили божественную и человеческую природу. Они относятся к тропосу действия природы, а значит не должны изменять её.

Заметим, что примеры новоустроений, приводимые Максимом, сущностно 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 новоустроений 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 единообразие 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» природы 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 различение *логоса* и *тропоса*, Максим вправе утверждать, что домостроительство Божие преобразует само человеческое естество, то другие исследователи (Riou, Garrigues, Léthel)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 сварить. 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 (*γυν  σις*). «Знание» и «познание» (*γυν  σις*) является одним из важнейших понятий в богословской системе Максима Исповедника. В своих сочинениях Максим задействует его применительно ко всем аспектам своего учения, многократно го-

вора о роли знания применительно к антропологии, психологии, сотериологии, эсхатологии, космологии и пр.

Богопознание постулируется Максимом как одна из причин творения человека и даже как одна из целей Боговоплощения. Этим подход Исповедника отличается от подхода его предшественников, включая авторитетных для него Каппадокийцев. 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 Ком они удостоились остановиться, – ведение неизменное и самотождественное, предоставляющее им *наслаждение Познаваемым*⁸⁵.

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* (*υνώσις 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 осуществиться посредством человеческого ведения, равного ангельскому, и на этом этапе такое знание было бы ведающим знанием (*υνωτική ἐπιστήμη*) логосов сущего⁸⁶. Благодаря ему произошло бы изливание потока истинной премудрости, сообщающего достойным людям понятие (*ἐννοια*) о Боге (1308 A10 – B4)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* (кат' ἐνέργειαν) знания, которое есть и богопознание⁸⁸.

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

Писание знает двоякое ведение Божественного: одно, относительное (σχετικόν), 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' ἑξιν*), 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' ἑξιν*) 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 Диадок Фотикийский. В *Ста гностических главах* Диадок называет сверхчувственное ощущение «чувством ума» (*ἡ τοῦ νοῦ αἴσθησις*), «мыслительным чувством» (*τὴν νοεράν αἴσθησιν*), «невещественным ощущением» (*τῆς αὔλου αἰσθήσεως*)⁹¹. Оно ассоциируется с переживанием «на опыте»⁹², с «полным удостоверением»⁹³, со «вкусом» или «вкушением» божественного⁹⁴. Говорит Диадок и о том, что «естественное чувство» души исходно было единым, однако после преступления Адама оно разделилось на собственно чувственное и на умное⁹⁵. Диадок 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 соплагается. Таким образом, слова «во всем ощущении и с полным удостоверением 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 ἀπλὴν 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 восстанавливает 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 Ком они удостоились пребывать, – ведение неизменное и тождественное, дарующее им наслаждение Познаваемым¹⁰¹.

Человеческое ведение на 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, душевные и интеллектуальные силы личности. Энергия страстей, перенаправленных от порока к благу, дает святому возможность сосредоточивать и удерживать внимание на высшей Цели. Чувство, отвлекающееся от многообразия текучих материальных форм, позволяет рассуждению прозревать в их сердцевине духовные логосы. Логосы, единовидно отраженные в уме, последний приносит в дар их же творцу – Богу. Венцом процесса восхождения является взаимопроникновение Бога Слова, высшего Логоса, и святого человека. Последний в своей любви к Богу отказывается от своей самости и тем самым выступает за пределы своей конечности. Ему открывается знание всего тварного, так что во всем творении для него более не существует неведомого. Там, где теперь находится душа боговидца, любой из тварных логосов наличен «в простом касании» и знаем ею. Высшая из способностей, любовь, соединяет тварного с божественным, так что и сам святой по нисшедшей на него благодати становится – не по сущности, но в существовании – богом¹⁰⁴.

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 (*τινὰ καὶ ὁποῖον*, 1305 A2–3). 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 текучему 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 Боговоплощения 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–1392C), 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 Боговоплощение, 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 ищет 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» (*ἅμα 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 († ок. 202)¹²⁰. В соответствии с последней, человек не является совершенным уже в силу того, что не является несотворенным. 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 многообразным 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 боговидного 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), вожделеющем (ἐπιθυμία) и яростном (θυμός) началах. У каждой из сил есть свое действие: «Цель разумного действия души – истинное ведение, вожделеющего – любовь (ἀγάπη), пылкого – умиротворенность (εἰρήνη)¹²⁶. Вследствие грехопадения возникает злоупотребление этими силами, когда их действие обращается против естества. Соответственно, возникают три величайших и главных зла: неведение Бога (ἡ περὶ Θεοῦ ἄγνοια), себялюбие (φιλαυτία) и тирания над сродным (ἡ πρὸς τὸ συγγενές τυραννίς). Максим вслед за Диадокхом 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 неза-

пятнаемыми, дабы *возобновить* (*ἀνακαίνιστη*) силу любви¹²⁷. Таким образом, человек становится способным:

разумом (*λόγῳ*), вместо неведения через ведение, устремляться в поиске к наединственному Богу; *воздержанием* (*ἐπιθυμία*), чистым от страсти себялюбия, возбуждаться в любовном томлении (*πόθῳ*) к одному только Богу; *яростью* (*τῷ θυμῷ*) же, отделенной от тирании, бороться 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 (*εἰκών*) и подобие (*ὁμοίωσις*) 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 различению 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 (*προαίρεσις*). 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 Диадокх Фотикийский. В своих *Гностических главах* Диадокх 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 приобретает уже после, в процессе духов-

ного 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* (διαφορὰι συστατικαί) и *отличия разделяющие* (διαίρετικαί διαφορὰι). 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 халкедонском Символе веры говорилось, что во Христе после ипостасного соединения двух природ остается их *διαφορὰ*¹³⁵. В *Ареопагитском корпусе* термин используется в космологическом смысле: *διαφορὰ* 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 *διαφορὰι συστατικαί*¹³⁹).

Максим пишет, как минимум, о двух типах различий: различии по сущности (*διαφορὰ οὐσιώδης*), которое остается навсегда, и о различии ипостасных волей, которое должно исчезнуть в будущем¹⁴⁰. Первое – онтологическое, второе носит моральный характер. Различие первого типа используется Максимом в христологии. Он отличает *διαφορὰ* от *διαίρεσις*¹⁴¹, говоря, что *διαφορὰ* во Христе сохраняется и спасается (σώζεσθαι) даже после соединения природ в одну ипостась¹⁴², т.е. это природное и сущностное различие¹⁴³. В халкедонской терминологии оно также именуется «неслиянным различием» (ἀσύγχυτος διαφορὰ)¹⁴⁴.

Понятие *διαφορὰ* применяется Максимом также в космологии и антропологии. Так, *διαφορὰ οὐσιώδης* 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* (*συστατικῇ*) и *различающим* (*ἀφοριστικῇ*), 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 (*μερικῇ*)¹⁴⁷. Таким образом, Максим уравнивает момент единства и момент дифференциации на всех уровнях, как в христологии, так и в космологии. Только Бог превыше *διαφορά* и *διάκρισις*. В *Μισταγωγίи* сказано, что

весь мир сущих... разделяется (*διαρούμενος*) 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 халкедонскую терминологию, говоря, что вещи мира *различаются нераздельно*, а их собственные свойства *неслиянны* 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 взаимобусловлены 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 γνωμικῇ*) ассоциируется с нарушением гармонии: разлад здесь преобладает над согласием и упомянутая выше обоюдность исчезает¹⁵¹. *Гномическое неравенство и различие* (*τὴν κατὰ τὴν*

γνώμην ἀνισότητα καὶ διαφοράν) всех людей устраняется любовью путем воссоздания человека в единстве логоса и тропоса¹⁵².

1.13. Разделение (διαίρεσις) является негативным аналогом различия (διαφορά) природ. Важно, что в халкедонском словоупотреблении было принято говорить, что единство природ во Христе существует «без разделения» (ἀδιαίρετως)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 «различение» 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 (ταὐτότης). 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» (ταὐτότης) на «подобие» (similitudo)¹⁶¹. Бальтазар призывает не понимать упомянутый термин слишком буквально¹⁶², поскольку тождество, о котором говорит Максим, оставляет различие природ неслиянным. 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 ЭКОПОЗ, 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 Божоявление, 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 каппадокийских 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 помещенности 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 *διαίρέω*, «делить» (12 раз) и существительное *διαίρεσις*, «деление» (11). Соответственно, неоднократно используется прилагательное *ἀδιαίρετος*, «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), *διάστημα* (1) / *τὰ διεστῶτα* (1). Максим трижды говорит о видовых различиях в логическом смысле (1312C, D²). 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 *ἑνωσις* (9), «единство» / «соединение». Здесь наиболее часты *ἕν*, «единый» (17)¹⁷⁶, *ἐνώω*, «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 ἓν ἄγων* (1), *συνωθέω* (1), существительными *σύνοδος* (1), *σύνεσις* (1), *σύννευσις* (1). Собираение ведет к «целому» и «цельности», описываемыми посредством *ὅλος* (6), *ὁλότης* (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»¹⁷⁹ (1) (единожды встречаются *σχετικῆς*, «скрепляющий», *ἄσχετον*, «безотнositельный, отвлеченный»).

Идея, что высшее охватывает низшее, реализуется посредством оппозиции «охватывающий» / «охватываемый» (*περιέχων*, 3) и соответствующий глагол (*περιέχω*, 2), а также *περιλαμβάνω*¹⁸⁰ (1).

Встречается противопоставление предела и беспредельного: *ὄρος* (2), *πέρας* (2), *ἀόριστος* (1) и *ἄπειρος* (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), *ἰδικός* (1), *ἰδιότης* (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), *πρός ἀλλήλα* (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 ὅλῳ*, *ὅλον ὅλοις*, *ὀλικῶς*¹⁸⁵.

Смысл словосочетания *τῶν ὅλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον* (1305A 14–15). Перевод этого словосочетания представляет сложности, в силу многозначности каждого из трех составляющих его элементов. Начнем с *τῶν ὅλων*. У отцов и у самого Максима *τὰ ὅλα* значит «всё», «весь мир», будучи синонимом к *τὰ πάντα* и *τὸ πᾶν*¹⁸⁶.

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

συνεκτικὴ αἰτία 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 **содержительной 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 **содержительная 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 содержительной 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 можно найти и *συνεκτικός*, и *συνεκτικώτατος*. Он использует *συνεκτικός* в значении «объемлющий» и «связующий» в контексте, совпадающем с таковым у философов¹⁹⁶. А вот *συνεκτικώτατος* не поддается однозначному истолкованию.

В одном из контекстов, применительно к Слову Божию, оно означает «наиважнейший», хотя допустим перевод «всеобщий» в значении «вмещающий всё», «охватывающий всё»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 συνεκτικῶτατον 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 *συνεκτικῶτατον* Максим, скорее всего, пренебрегает тем обстоятельством, что в предшествующей традиции *συνεκτικός* прилагалось не к человеку, но к высшим силам и Богу, а значение *συνεκτικῶτατον* 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 и 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 два *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 38*²⁰⁵. 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 *благобытии*²⁰⁶;
- 2) фраза о светлой Благодати 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 низостью; 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 (*δερματίνους 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 не-смешиваемое; не только Бог со становлением (*γενέσκει*), ум с плотью... но и рождение с девством (*παρθενία 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 одежды», т.е. земную плоть; Боговоплощение, 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* I

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 родственным. 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 сущими на всех иерархических уровнях, имея нечто общее с неодушевленными ве-

52

щами, с растениями, животными и ангелами. Как имеющий душу и тело, человек поставлен на рубеже между умопостигаемым и чувственным; придя 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 Божию человек царствует на небесах, живет со Христом, как дитя Божие, обладая всяким началом и властью.

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 чем пишет Максим в *Трудности* XLI.

В *Божественных именах* XI, 1–5 рассматривается эпитет *Умиротворение* (ἡ εἰρήνη), 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 междоусобную 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, не искаженным смесью с противоположным²²². Умиротворение соединяет все, но в то же время сохраняет все в неслитности, не-смешанности и сорастворенности. То же самое происходит в сфере умопостижаемого: 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 неведественное и лишенное частей мышление к сверхмыслимому Единству. Так совершается неразрывное сплетение всего воедино, согласие, *единомыслие* и сращенность всего. Единотворящая сила Умиротворения соединяет все, *связывая края*²²³ *через середину с краями* в сопряжении любви (φίλιαν), 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 парафраз 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 [идушую] 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 Ефессянам I

Важный контекст для *Трудности* XLI – первая глава *Послания к Ефессянам* 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 *εἰρήνη* использован 5 раз). Он соделывает единое, устраняет вражду, Он должен примирить (*ἀποκαταλλάξῃ*) 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 (*βουλή*) и воление (*θελήμα*) 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* VII²²⁹. 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** (ἰσάγγελοι) и, по апостолу, имеют уже не «душевное» тело, т.е. составленное и движимое посредством души, но «**духовное**» (1 Кор 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** (ἐπίβασιν)»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 – точно 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 ὁπαδῶν καὶ ὑπηρετῶν γενομένων τοῦ Λόγου), а потому от непосредственно **посвященных** (μνηθέντων) в знание сущих²³³, – го-

ворят, 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 новоустроения природ. Более того, осведомленность об этом источнике позволяет приоткрыть начальную интенцию Максима, основной предмет его заботы, который в противном случае остается неузнанным. Речь идет о главах XVI и XVII трактата Григория Нисского *Об устроении человека*, где Григорий, как и Максим, начинает с различения свойств нетварной и тварной природ²³⁶ и далее излагает свое учение о разделении полов, как явлению не соответствующем исходному замыслу Бога о человеке. Он пишет, что не будь грехопадения, люди размножились 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 (ἐπιτεχῶται) 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) Слова²³⁷.

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** (*μυηθείσιν*) 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 (*διαφορά*) тварной и нетварной природ, Максим – об их разделении (*διαίρεσιν*), Григорий – о секретах (*τὰ ἀπόρρητα*) Рая, Максим – о божественных тайнах (*τῶν θεῶν μυστηρίων*); оба упоминают «служителей Слова» (*ὑπηρέτῳ 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 переключки – 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 Боговоплощения, новоустроивающего 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 ($\delta\iota\alpha\kappa\acute{o}\sigma\mu\eta\sigma\iota\nu$) всего сущего²³⁹, но поскольку из него ($\alpha\upsilon\tau\eta$) [устройства] не сделалось непосредственно очевидным, ни кто Он, ни каков Он²⁴⁰, то это неведение ($\alpha\gamma\nu\omicron\iota\sigma\tau\iota$), 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 ($\alpha\gamma\nu\omicron\iota\sigma\tau\iota$) 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 (διαίρετικῇ) заблуждающихся»²⁴³;

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

пс.-Дионисий: «ведение единит (ἐνωτικῇ) познающих и познаваемое, а неведение для неведающего есть причина вечного изменения и разделения (διαίρεσις) 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 непознаваем по своей природе. Однако, Его можно постичь 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 сущих, из Него изошедшего (ἐξ αὐτοῦ

προβεβλημένης)²⁴⁷ и обладающего **некими образами** и подобиями Его божественных прообразов, восходя к тому, что запредельно всему... через отрицание 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 сказывается, не именуется... Он есть «всё во всем»(1 Кор 15:28)²⁴⁹ и ничто ни в чем, 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 иступает 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 (*ἰδρυσις*) 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 ис-

тинной 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 большей 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 (*ὁ 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 успокоенности»²⁵⁸. 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 в благодати²⁶¹. Здесь Прокл дает определение веры: теологи называют верой соприкосновение и единство с благом²⁶².

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 благодати. 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] иступившего (*ἐξέστηκότα*). Как и подобает, от них остается сокрытым, что он благодаря сущей вере иступил из заблуждения в истину, а он сам поистине знает, что – вопреки тому, что они говорят, – он не одержим (*μαινόμενον*)²⁶³, но освобожден от непостоянного и изменчивого блуждания во всевозможном разнообразии заблуждения посредством истины, простой и всегда пребывающей собой и одной и той же»²⁶⁴.

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 о трех видах неведения: (1) о неведении, как отсутствии знания, (2) о неведении апофатическо-

го 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 диалектику 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** соделывает 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 противопо-

ложное. При этом, всеми этими методами многократно пользуется божественный Платон, и воспевают их по разному, как в *Федре* – диэретический и определительный, в *Филебе* – аналитический и в другом месте – доказывающий... Аналитический противоположен трем другим методам диалектики²⁶⁹.

По словам Прокла, затруднения, связанные с исследованием идей-видов, с проблемой взаимоотношения единого и многого 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 (*αἱ διαλεκτικαὶ 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 отличаются 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.

Аподейктика 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 практиче-

ски 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 приводящих 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 логику-диалектической составляющей его рассуждения. Возникает вопрос, не является ли для Максима аподейктика 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 аподейктики 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 – дизретический, и для того были веские причины. Дизретика 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 получают законченную форму в так называемом логическом древе Порфирия²⁸⁷. У Порфирия и его продолжателей (Боеций, 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* ХLI. 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 – материя, 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 умопостижаем, бестелесен и еще не делился на мужское и женское²⁹⁷. В александрийское 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 влиянием александрийской, 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 приготовил 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 интересовало метафизический аспект – соединение мировых разрывов. А потому Максим уделяет больше внимания соединениям. Соединения обратны делениям, поэтому естественным способом их репрезентации будет возвратное движение по уровням логического древа, заменяющее дихотомическое нисхождение восхождением к общностям, охватывающим разделенные части. Другим способом соединения является соединение крайних терминов через средний. Посредст-

вом 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 (*σύνδεσμον*), связующий небесный свод, к центру которого, стянуты концы связей неба (*τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμών*)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 устройении космоса все прилаживается 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 Примирителя, 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 *κράσις* и *μίξις* — терминов, заимствованных из стоической философии и широко использовавшихся каппадокийскими Отцами³¹⁹. Тем не менее, подчас Максим говорит о сложении и перихорезе, 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 (*ἐνωσιν ἀσύγχυτον καὶ διάκρισιν ἀδιαίρετον*), так что они сразу и находятся друг в друге и сохраняют незатронутой свою чистоту. Умопостигаемые виды могут быть сразу и соединяться, и различаться (*ἑνωταὶ καὶ διακέκρταὶ*), 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 дерева.

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 по-

средство 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 (1228С).

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 «перихоре-

зе» 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 Плотиним, 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» (*προσβολή*), нерасчле-

ненно (*ἀθρόως*), в непосредственной прикосновенности (*ἐπαφῇ*) к существу³³⁸. Свойства рассуждения, напротив, следующие:

«позтапность его усмотрений (*τὸ διεξοδικὸν τῶν ἐπιβολῶν*), оперирование объектами [рассмотрения] по отделимости (*τὸ ταῖς διαστάσεσι τῶν ὑποκειμένων προσχρῶμενον*) 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 позтапность, 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 διεξοδος 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 различением, 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 нерасчлененным 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** (*μεταβάσει*) от начал к разыскиваемому, метод анализа — при **возвращениях** (*ταῖς ἀναστροφαῖς*) от разыскиваемого к началам³⁴³.

3.3.2. Аммоний (435/45–517/26) выделяет умопостигающую, рассуждающую и мнящую способность. Ум постигает посредством простых интуиций (*ἀπλαῖς 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 νοεῖας*), 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*³⁴⁴ только выводы. Поэтому и мнением (*δόξα*) она именуется от «получения» (*τὸ δέχεσθαι*). А средняя есть та, что познает **поэтапно от одного к другому** (*διεξοδικῶς ἀπὸ 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 **умозаклучений**. [За ней] следует мнение, получающее от неё [лишь] **выводы доказательств**.

Например, путем умозаклучений 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 умозаклучениях и доказательствах. Поэтому у нас рассуждение является умозаключающей способностью.

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

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

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

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

познаются посредством умозаключений. Ибо [объекты математики], конечно, известны 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 умопостигающее, 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 за пределами всему. Как Причина всего, он заранее имеет в Себе понимание всех вещей. Прежде, чем возникли ангелы, он знает ангелов и выводит их в бытие. Он знает все прочее изнутри (*ἐνδοθεν*) и... от самого начала, и ведет их к бытию».

[Схолия 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' ἰδέαν ἐκάστοις ἐπιβάλλων*)»³⁴⁸, – но, будучи Создателем таковых, Он предвидит 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 преддмееет и предсодержит знание, знание и **сущность всего**, не по отдельности судя о каждом (*κατ' ἰδίαν ἐκάστου ἐπιβάλλον*), но зная и содержа все, как единая Причина, охватывающая их».

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

Иоанн Скифопольский, схолия 429 3 B–431A 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 осязанием; умственное же мы уразумеваем или путем изучения, или через научение, 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 (*νοοῦσι*) сущее из самого сущего и прилагаются [к 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 (*ἐνοῦσαν*) им боговидности постигают множество творения единенно и не разделяются, рассеиваясь в пестроте сущих (имеются в виду чувственные), как разумные души. Этого в какой-то мере достаиваются и души в подражание ангелам, когда, **свивая воедино** помысел о многом, они совокупно имеют все в себе неслиянно различенным.

Тем не менее, души обладают мышлением как привнесенным извне (*ἔξωθεν ἐπείσακτον*), тогда как ангелы, будучи боговидными, 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» (1 Фес 4:17), а также: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (1 Кор 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 боговидному 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 (ἐπιβάλλον) 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 – ἀθρόα τοῦ νοῦ ἐπιβολή, а пс.-Дионисий связывает деятельность рассуждения с поэтапностью и перемещением от одного к другому³⁵⁵:

пс.-Дионисий, БИ IV, 9 (153, 17-154, 1, 705B): «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, 868BC): «Через божественную Премудрость и души наделены разумностью, поэтапно и по кругу шествуя окрест истины сущих. Из-за частичности и многоликой пестроты они не достигают

до единовидных умов, но посредством **сворачивания** многого воедино, они удостаиваются равноангельских разумений, насколько душам свойственно и доступно».

Схолия 348А к этому месту: «**Ποῦταππο** (διεξοδικῶς) и **по кругу** значит, что человеческая душа увенчивается божественным знанием не посредством **нерасчлененной интуиции** ума (ἄθροα τοῦ νοῦ ἐπιβολῇ), но получает истинное понимание (τὴν κατανόησιν) сущего из того, что разделено на части (ἐκ τοῦ κατὰ 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 сущим, познавая его в научном познании. Из разумного устройства мира оно находит, что существует Бог, как Причина благого мироуст-

ройства. Низший когнитивный уровень – ощущение, имеющее дело с множеством отдельных чувственно-воспринимаемых форм.

Познание сущего как такового – 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 узреваниям 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 воспроизводящему в воображении (φαντασιουμένην) различные силы и действия вселен-

ной, – 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 осязающим, вдобавок к умному³⁶², как и словом произносимым, вдобавок к внутреннему (τῷ ἐνδιαθέτω), и умом претерпевающим (τὸν παθητικόν), вдобавок к умопостигаемому, каковой [претерпевающий ум] еще называют воображением (φαντασίαν) 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 (τῶν αὐτῇ φαντασθέντων)»³⁶³.

Подобное двоение каждой способности может отчасти объясняться влиянием Диадокха 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 воспекает помысленное и т.д.

Итак, ум кружит окрест Бога³⁶⁵. Рассуждение «диэретическими 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 гносиса и «любомудрия» (φιλοσοφία) – это путь воссоединений, путь к Богу. Вначале должно научиться различать под пестротой чувственных форм духовные логосы сущих – духовный смысл вещей³⁶⁶. Святые, ко-

торые 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 «тропысы 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] удостоивается... 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 взыскует 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, Беспредельности и Безграничности, а также тем, что относится к Благодати, Премудрости и Силе [Его], создающей сущих, промысляющей о них и судящей их»³⁷⁸.

«Собираясь богословствовать, не взыскуй логосов Самого Бога (τοὺς κατ' αὐτὸν λόγους), ибо их не обретает ни человеческий ум, ни кто-либо из тех, что после Бога. Но рассматривай, по возможности, то, что окрест Его (τοὺς περὶ αὐτόν), например, то, что относится к Его Вечности, Бесконечности, Беспредельности, Благодати, Премудрости и Силе, которые творят сущих, промысляют 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 τοὺς περὶ Θεοῦ λόγους), ум воспринимает относящиеся к Нему чистые и явные отобразы Его»³⁸⁰.

А логосы Самого Бога бесконечно удалены от всякого тварного естества. Они недостижимы 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 ἐπιδεχομένην σχέσηιν). Тем не менее, эти относящиеся к божеству логосы парадоксальным образом присутствуют внут-

при сущих (*τοῖς οὖσι ἐνυπάρχοντες*), созидая 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 преобразование реальности «в духе» (духе тварном и Духе Святом).

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 нетварного (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 (*χάσμα*). 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 (*ἄσχητος*) и абсолютный (*ἀπόλυτος*)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 сращивания 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 (*διακρίνεσθαι*) при выведении в бытие прочих. Ибо Предпричина и Победительница **всякого различия, 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 посчитал 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 двоятся 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 начнутся 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. Пятому 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 умопо-

стигаемое 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 твердь, от воды, которая над твердь... 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 умообразное (τὰ λόγῳ θεωρητὰ) – на неисчислимые и неопишуемые 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 (διαίρειν) её так. Сперва он сделал два рассечения (τμήματα) – 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 получи-

ло 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 (*ὧν δεσμὸς ἐξίς*), и на движущихся, но не переменою места, а возрастанием, и это природа живых существ не имеющих воображения (*ἀφάνταστος ἐξῶν*)... 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, отделившие пернатых от наземных, наземных от обитающих в воде, водных опять на два края.

Вот как Бог, заостривший Свое рассекающее вселенную Слово (*τὸν τομέα λόγον*), 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 смещения [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 (*ἀναλογία ἴσα ἐστίν*), и весь мир смешан и составлен в пропорции частей для того, чтобы пребывать совершенным. Сухость, влажность, холод и жар смешаны в пропорциональном 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 (*βραχὺν*) 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 «Порфириевого 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* ХLI 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 сокрытого (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 гнозисе 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 гнозиса, 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 Иринея⁴⁰¹.

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 вождением:

«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 **вождеделение** (*ἐπιθυμία*), 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 таковое 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 (ἄσχετον)... 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» (διαίρεσις), «распространением», «приращением», «сложением», «общением», «относительным» (τὸ πρὸς 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 (δύας) именуется так от «происхождения» и «перехода» (διέναι καὶ διατορεύεσθαι). Двоица первую 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 πρὸς τί 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 на-

стойчивым желанием 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 традиции александрийского богословия, — Климента, Оригена. Напомним, что ключевые для александрийского 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 разделению. В Средние века эти деления воспроизводят Бозций⁴⁰⁸ 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, — догматически 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, сверхсущностно охватывает (περιέχει) несотворенное божество (τὴν ἄκτιστον θεότητα), с другой – гностически и обстоятельно (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 сформулирована⁴¹³ и, 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* нетварного (διαίρειν τῆς ἀκτίστου φύσεως τὴν κτιστὴν καθόλου φύσιν). Здесь аккузатив τὴν 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 древа, 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 древа 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 псевдодихотомий 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 ос-

новополагающим 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 содержительная 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 Божиим 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 *κατ' ἐπίνοιαν*. Когда Максим пишет об отделённости тварного от нетварного, о разде-

лении 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 «различия» 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 обуславливают 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 (*διорιστικά*) 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 раздвинутой, 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 квази-логического древа оппозиций – это основная парадигма⁴²³ их описания в *Трудности* ХLI. 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 древа 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 средин». Она предполагает, что края, разнесенные по вертикали или горизонтали, связываются через находящуюся между ними средину. 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 sq.), последовательность которых имитирует логическое древо Порфирия. Соответственно, при этом отсутствуют упоминания «средин» и «краев». Однако, когда доходит до пятого деления, объектом которого является человек, на основную тему «делений» накладывается рассуждение, формулируемое в терминах «опосредований», «средин» 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 1305C7 Максим перестает упоминать о «краях» и «серединах», и парадигма «логического древа» надолго остается единственной системой координат.

Тема «средин» и «краев» снова появляется в 1312A5–B2 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 ἅπασαν κτίσιν διὰ τῶν μέσων ὡς μερῶν ἰδίων τὰ ἄκρα
περιλαβὼν
καὶ περὶ ἑαυτὸν ἀλύτῳ ἀλλήλοις διασφίγγας
παράδεισον καὶ οἰκουμένην, οὐρανὸν καὶ γῆν, αἰσθητὰ καὶ
νοητὰ,
ὡς σῶμα καὶ αἴσθησιν καὶ ψυχὴν καθ' ἡμᾶς ἔχων καὶ νοῦν,
οἷς ὡς μέρεσι
καθ' ἕκαστον τὸ ἐκάστω καθόλου συγγενὲς οἰκειωσάμενος
ἄκρον⁴³⁰
κατὰ τὸν προαποδοθέντα τρόπον θεοπρεπῶς τὰ πάντα
εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαίωσατο,
μίαν ὑπάρχουσαν τὴν ἅπασαν κτίσιν δείξας,
καθάπερ ἄνθρωπον ἄλλον
τῇ τῶν μερῶν ἑαυτῆς πρὸς ἄλληλα συνόδῳ
συμπληρουμένην
καὶ πρὸς ἑαυτὴν νεύουσαν τῇ ὁλότητι τῆς ὑπάρξεως...

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 собраний 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.

Средины, 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

в перечне особняком, будучи добавлена после *καὶ ἡμᾶς 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 *Вопросоответе* 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 средин» может быть представлена (Рис. 2) следующим образом (круг символизирует божественную природу Христа):

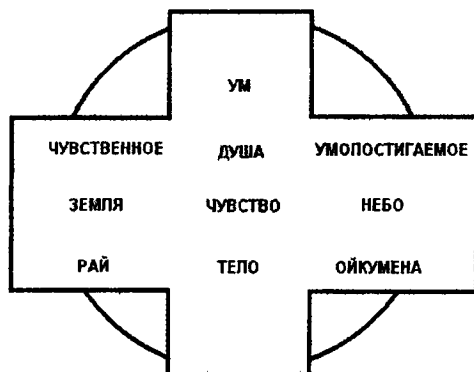


Рис. 2

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

поскольку человек по благодати создан Богом из души и тела, то... душа... заботится о теле, чтобы... и его... усвоить Богу (οἰκειῶσαι Θεῷ)... собою посредствуя вселению Творца [в тело]... Чтобы пришло воедино многое друг от друга отстоящее по природе⁴³³, стягиваясь друг к другу окрест единой природы человека, и чтобы Сам Бог был *всяческая во всем* (1 Кор 15:28), всё воспринимая и воипостазируя Себе (ἐνυποστήσας ἑαυτῷ)⁴³⁴, поскольку ничто из сущего более не будет обладать свободным и непричастным Его присутствием 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, соделывая Умиротворение (εἰρήνη) и через Дух примиряя (ἀποκαταλλάσσων) человеческую природу с Богом и Отцом (PG 91, 556A).

Завершая рассмотрение отрывка 1312A5–B2, 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 обожествляющегося⁴³⁶.

В *Вопросоответах* Максим даёт понять, что осведомлен относительно разницы двух вышеупомянутых парадигм. Он указывает на различие между соединениями по типу родо-видового дерева 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, едино-видно 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 догматы 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 догматы 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» (αὐτῶ, 1305D6); когда человек стал бы лёгок телом, как ангелы, чувственное творение не имело бы «для него» (αὐτῶ, 1308A2) делений по месту и расстоянию; а после того, как он сделался бы равен ангелам в ведении, творение не делилось бы «для него» (αὐτῶ, 1308A13) на известное и неизвестное. Когда те же соединения осуществляет Христос, они реализуются в Нём Самом: Он соединил нас с нами самими в Себе Самом (ἐν ἑαυτῶ, 1309D9); земля утратила благодаря Ему (κατ' αὐτόν, 1309B6) отличие от рая; Он уничтожил деление на небо и землю в Себе (ἐν ἑαυτῶ, 1309C3); Он явил в Себе схождение чувственного и умопостигаемого (ἐν ἑαυτῶ, 1309C10); наконец, Он возглавил в Себе всё (ἐν ἑαυτῶ, 1312A 3).

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 предикабилей – «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** (διακοιῦντες) **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 делениями.

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, развивающихся 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 нереализовавшейся возможностью, и набрасывает Максим в 1304D–1308B.

Возможность, открытая человеку, не была осуществлена, в мир вошла смерть и мировые разрывы были устранены в Слове Божиим, 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 отделенности 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 благодати сотворил светлое мироустройство всего сущего, хотя из этого не сделалось очевидным, Ктó 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 Его сущности – того Кто Он и Каков (*τινὰ καὶ ὅποιον*), 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, разграничивающем Творца и тварь, Максим использовал термин «неизреченный». В Библии *ἄρρητα* представляет собой *haraх*, будучи употреблено лишь однажды применительно к божественным тайнам, которые невозможно пересказать и изъяснить (2 Кор 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 всеглавнойшей 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 1305A8–B2 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 благодати было ведомо твари. Бог захотел явить полноту благодати, 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 Боговоплощение, давшее человеку спасение и тем самым вновь открывшее возможность его обожения⁴⁶⁵. Как пишет сам Максим, предвечный о нас Божий замысел не новоустраивается (καινισμός) по логосу, хотя и был исполнен иным, *новым тропосом*, введенным после (ἐπεισάχθεντος) 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 Боговоплощение 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 *новоустроиваются 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 сверхбеспредельный и великий Совет-воление (*βουλήν*) 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 благодати. 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. От-

решенность от земного устраняет привязанность к какой либо части земли, которая вся – и ойкумена, и рай – становится единой для человека.

Преодоление третьего и второго делений. Означенные деления превосходятся 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 отрешение 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 (*ἐν καὶ ταυτόν*) по состоянию благодати (*κατὰ τὴν ἔξιν τῆς χάριτος*, 1308B7–8). Эта миссия не удалась первому человеку. Тварное и нетварное взаимопроникают уже во Христе⁴⁸⁴, в Его ипостаси. Соединение божества и человечества Максим тоже именует *неизреченным*⁴⁸⁵, 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 *Вопросоответе* XLVIII он словно дает краткий парафраз *Трудности* XLI, отличающийся от рассматриваемого нами текста существенной деталью. Если в *Трудности* XLI наиболее общим логосом назван логос всего тварного (1312В), то в *Вопросоответах* 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 устрояя 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 Ком они удостоились остановиться, – ведение неизменное и са-

мотождественное, 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 сверх-мысленное 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 естество 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 новоустроения природ, совершаемые вторжением божественного в естественное,

разом и совершенно скрывают тот **неизреченный** и неведомый логос, по которому совершились, и являют 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 выше 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* Диадокха 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 боговоплощении – формулируется учение о знании, как о **переживании** божественного, через со-переживание божественного приводящем к единству с божеством:

«Богосоздание (*θεοπλαστία*) Иисуса сообразно нам... **неизреченно** никаким словом, непознаваемо никаким умом... Мы таинственным образом знаем, что Он осуществился как муж (*ἀνδρικῶς*), но не ведаем того, как создан (создан) 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 (*μαθὼν τὰ θεία*), но и переживал (*παθὼν*) 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 себя, 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 Иерофее говорится, что он «не только учился божественному, но и переживал его», это означает, что, будучи просвещаем божественным через откровение, **он выходил из самого себя** (*ἐξίσταται ἑαυτοῦ*). 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 ознаменован 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 боговоплощении 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» Диадокха Фотикийского (см. 1.7).

ПРИЛОЖЕНИЕ

Περὶ διαφόρων ἀπόρων: 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. Комментарием 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*, PG 91, 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 (Öhler), 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 διαφόρων ἀπόρων τῶν ἀγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγιασμένον*. И это при том, что фор-

мально «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 ἑβδόμῳ κεφαλαίῳ τῶν ἀπόρων τοῦ μεγάλου Γρηγορίου κειμένης μιᾶς ἐνεργείας σαφῆς 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 *ἄπορα* («затруднительные места»), а не *ἀπορία*, как в издании Олера (*Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*), 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 Фалассию*, имеет титул: *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων τῆς ἁγίας γραφῆς*, «О различных трудностях священного Писания», и сам Максим именует его таким образом⁵⁰¹. Что касается *Трудностей к Фоме*, то издатель их критического текста Б.Иансенс также предпочел (при наличии и других чтений) вариант *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*. В-третьих, сам Максим как минимум четырежды упоминает о «трудностях у Григория Богослова», всякий раз используя слово *ἄπορον* и ни разу – *ἀπορία*⁵⁰². В-четвертых, *ἄπορον* в значении «трудное место» встречается у Максима и в других работах⁵⁰³. Наконец, и в целом в текстах Максима *ἄπορον* встречается чаще, чем *ἀπορία*, что позволяет предположить, что в титуле разъяснений *К Иоанну, архиепископу Кизикийскому*, также должно стоять *ἄπορα*.

О переводе слова *ἄπορα* на русский язык. Заметим, что нет убедительных причин для отказа от перевода на русский язык

титульного *ἄπορα* («затруднения», «трудности») и для калькирования латинского *ambigua* (neutrum, pluralis), 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 пояснения, претендуя на разрешение затруднений. Во-вторых, в греческом тексте для названий подглав не используется ни *ἄπορα*, ни *ἀπορία*, но только *θεωρία* («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 единственно 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, имеющих 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 chrétiennes.

АО – Альфа и Омега.

БИ – ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах*, в кн.: *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии*, изд. подг. Г.М.ПРОХОРОВЫМ (СПб.: Глаголь, 1994).

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

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

ВО – *Вопросоответы к Фалассию* (см. ниже).

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

О трудностях (= *Трудности*) – Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν αὐτῶν Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν ἡγιασμένον (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 коммент. А.И.СИДОРОВА (М.: Мартис, 1993).

ТСО – 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.: Алетея, 2001).

Ambigua – Saint Maxime le Confesseur. *Ambigua*. Introduction par Jean-Claude LARCHET. Avant-propos, traduction et notes par Emmanuel PONSOYE. Commentaires par le Père Dumitru STANILOAE (P.-Suresnes: Les Éditions de l'Ancre, 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, *Перифюсеон* 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 Éditions du Cerf, 1998).

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

Переводы *Трудности* XLI

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

1992, новогреческий: Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν ἡγιασμένον (Α' – Ε' καὶ Α' – ΡΔ' . Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια ἀπὸ τὸν Ἰγνάτιο Σακαλή. Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν 14Δ. (Θεσσαλονίκη, 1992), 424 – 439.

1994, французский: см. *Ambigua*, пер. и примеч. E. PONSOYE: p. 292–299; комм. D.STANILOAE: 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, *Ambigua: problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*. Introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio MORESCHINI (Milano: 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, БС XI (2003), с. 128–136 (фрагмент 1304D – 1313B).

2004, пер. С.В.МЕСЯЦ, Преп. Максим Исповедник, *К Иоанну о различных трудных местах (апориях) у свв. 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. CI–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–1181A), 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 (PG 91, 1285–1297B, 1301BC), пер. И.В.ПРОЛЫГИНОЙ, *АО* 4/38 (2003), с. 38–46.

Прочие сочинения Максима Исповедника в русских переводах

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

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

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

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

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

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

Главы о любви – ТМИ.

Десять глав о добродетели и пороке – ТМИ.

Диспут с Пирром, в кн.: *Преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*, под ред. Д.А.ПОСПЕЛОВА, пер. Д.Е.АФИНОГЕНОВА (М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках).

К Феопемпту Схоластику – ТМИ.

Мистагогия – ТМИ.

К Фоме, *Послание иное*, пер. архимандрита НЕКТАРИЯ (Р.В.ЯШУНСКОГО), РНГД, с. 40–50, прим. с. 393–396.

Письмо 10, Иоанну Кувикулярию, пер. В.АСМУСА, БС Х, с. 72–75.

Послание к Иоанну Кувикулярию 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 устройении человека*, пер. В.М.ЛУРЬЕ (СПб.: Аxiоma, 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 PHOTICÉ, *Oeuvres spirituelles*. 2-eme éd., Intr., texte critique, trad. et notes de Édouard DES PLACES (Paris, 1955).

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах. О мистическом богословии*, изд. подг. Г.М.ПРОХОРОВЫМ (СПб.: Глаголь, 1994).

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 коммент. 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., коммент., 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 коммент. 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 énergies 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'Église 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).

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

БРИЛЛИАНТОВ, Александр Иванович, *Влияние восточного богословия на западное въ произведенияхъ 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).

АФНАСИЙ (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 ХLI 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 ХLI (PG 91, 1304D–1316A) Максима Исповедника», *БТ* 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* (¹Париж, 1933, ²Paris: Ymca-Press, 1990).

Примечания

- ¹ Исключение представляет, пожалуй, лишь Thunberg 1965.
- ² К *Трудности* ХLI 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.Рист, *Плотин: путь к реальности*, пер. Е.В.Афонасина, И.В.Берестова (1967; СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005), с. 272.
- ³ ПЕРЮХАИ 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 энтелехию (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 *explicare* («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 Ларс 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 шка- тулки, 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).

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.

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

Диспут с Пирром 295BC, 300CD, 305A.

Бальтазар, *АО* 1/19 (1999), с. 93. Подробнее о категориях бытия см.: *Там же*, с. 92–107.

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

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.

Иоанн Филопон, *Третьейский судья*, гл. VII, *apud* Иоанн Дамаскин, *О стаях*, 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 (*κεχώριται*) друг от друга»; *Там же*, 140–147 (рус. пер. с. 146): «Человеческая природа Христа имела особенное по сравнению с прочими людьми и отграниченное 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 од-

на 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

- 14 этими словами часто отождествляют их...».
- 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 индивидуе. Итак, Бог Слово, воплотившись, не воспринял ни природы, (1) усматриваемой одним только умозрением (ведь это было бы не воплощением, но обманом и личиною воплощения), ни (2) усматриваемой в виде (ибо Он не воспринял всех ипостасей), но (3) ту, которая есть в индивидуе, тождественную виду, ведь воспринял начаток нашего смешения, не такую, которая существовала сама по себе и вначале стала индивидуом и тогда уже была Им воспринята, – но осуществившуюся в Его ипостаси... Посему одно и то же – сказать: «природа Слова» и «природа, которая в индивидуе». Ибо это в собственном и единственном смысле не обозначает ни индивидуа, 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 φύσιν*), а с другой, – тождественна виду» (*τὴν αὐτὴν οὐσαν τῷ εἶδει*, *Epilysis*, PG 86, 1917B). Не случайно, Иоанн Дамаскин далее ссылается на Леонтия.

18 Larchet, p. 365–375.

- 19 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, p. 217: “The human nature of Christ along with its particular idioms is not a hypostasis, for it does not subsist separately [from the Logos] by itself”.

- 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 (πράξις) соединено с силой, сила с сущностью: ведь и действие от силы, и сила – от сущности и в сущности». Ямвлих, *О египетских таинствах* I, 4 и II, 3; Прокл, *Первоосновы 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.: *Ер.* 15 (549C). См.: Бальтазар, с. 98.
- 24 *Opuscula* 23 (PG 91, 261B).
- 25 *Opuscula* 23 (PG 91, 265CD). См. также: 261B, 264C; *Ер.* 15 (PG 91, 545A, 548D). В 545A Максим ссылается на Василия Великого (см.: Василий, *Ер.* 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, р. 42–43.
- 28 *Opuscula* 23 (PG 91, 264B): «Природа обладает общим логосом бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον κοινόν), а ипостась – и [логосом] отдельного бытия (τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι)». Ср.: Леонтий Византийский, *Adversus argumenta Severi (Epilysis)* (PG 86, 1933A): «ипостаси – это делимое и существующее отдельно (τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑφ' ἑστῶς)», и Там же, 1945AD, а также: Аристотель, *Метафизика* V, 18, 1022 а 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 (ὅσα μόνῳ ὑπάρχει καὶ ἢ μόνον δι' αὐτὸ 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 λόγος – это божественные идеи, хотения...; в отношении к каждой вещи – это ее формирующий принцип, по которому она получила бытие..., ее ὅρος..., закон...;

в отношении к деятельности – ее смысл, цель, намерение (*σκοπός*), план..., правило... Как предмет нашего познания, *λόγοι* являются божественными озарениями нашего ума и воспринимаются (субъективно) как помыслы..., понятия, идеи..., созерцания..., истины... [Есть] *λόγοι* промысла и вообще *λόγοι*, проявляющиеся в мире нравственном... Логосы могут быть, однако, рассматриваемы не только в отношении к их Виновику 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 «одебеление» или воплощение Логоса, таинственно скрывающегося в *λόγοι* под оболочкой тварного бытия и во всех действиях Своих обнаруживающего Свои *λόγοι* промысла и суда. Задача онтологии – созерцать эти *λόγοι*, 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 *ὑφίστημι*, *ὑφίστάω*, *ὑφίστάνω*, которые можно перевести как «осуществлять(ся)». Ср.: *Мистагогия* V, 196–207: «В этом Логосе, как в Творце и Создателе сущих, единообразно пребывают и *существуют* (*εἰσὶ καὶ ὑφεστῆκασιν*)... все логосы сущих»; схолия к *BO* 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 (*πὼς 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 (*προϋφεστώτας*) в Боге логосы тварных вещей»; *BO* XL, 127–130: «логосы возникновения [сущих]... единовидно предсуществующие в Боге (*μονοειδῶς προόντας*)». У неоплатоников *ὑφίστημι*, *ὑφίστάω*, *ὑφίστάνω* 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, восходя-

шую 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 Его (= 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 уравнивается 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* (1081BC): «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* (1080BC). Также ср.: 1080A: «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 человек; логос всего, что приемлет от Бога бытие...». Ср.: *О трудностях XLII* (1328AB, 1329BC).

35 *Там же, VII* (1085AB): «Эти-то логосы, о которых я сказал, – научает нас святой Ареопagit Дионисий, – называются Писанием предопределениями и божественными волениями. Также и принадлежащие к кругу Пантена, 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.: *BO XIII*, 6–9 (PG 90, 296A); Дионисий Ареопagit, *О божественных именах V*, 8 (PG 3, 824C). Относительно представления о логосах творения у предшественников Максима, см.: Thunberg 1965, p. 77–78.

36 *О трудностях XV* (PG 91, 1217A); *XLII* (1345B).

- 37 Там же, XXXI (PG 91, 1280A). Ср.: Толкование на молитву Господню 677–679: «в логосе природы нет ничего противоразумного, поскольку он есть и естественный, и божественный закон».
- 38 Там же, XLII (1341D 1–6): «Вообще говоря, всякое новоустроение естественно происходит применительно к тропосу новоустраиваемой вещи, но не к логосу природы, поскольку новоустраиваемый логос разрушает природу, у которой не остается неудобоподделываемого (*ἀραδιούρητον*) логоса, сообразно с которым она существует, тогда как новоустраиваемый 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»; BO XIII, 12–13: «[логосы] обнаруживают в каждом творении божественную Цель». См.: Larchet, p. 118–119; A. Riou, *Le Monde et l'Église 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 (1101A): «не один и тот же логос возникновения и сущности. Ибо первый являет 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, именую его «тем, что есть» (*τί ἐστι*)... 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 действий, не является и совершенным; а цель природных действий – это прекращение движения сотворенных к Виновику своего бытия».
- 44 Там же, VII (1081A): «Местом всех является Бог, в Котором (*παρ' ᾧ*) неподвижно водружены (*πεπῆρασι*) логосы всего, по которым Он познает всё прежде его становления, даже если оно приводится в бытие не вместе (*ἅμα*) со своими логосами, но каждое в приличествующий для него срок... создается, и актуально воспринимает сообразное себе бытие»; 1081AB: «Бог есть Создатель вечно и активно, тварные же, когда они в Боге, суть потенциально (*δυνάμει*), но ещё не актуально (*ἐνεργείᾳ*)».
- 45 Там же, VII, 1081B: «никак не возможно вместе существовать (*ἅμα εἶναι*) беспредельному и ограниченному, и никаким словом не доказать, что могли бы вместе существовать сущность и сверхсущественное, и не свести в тож-

дество измеримое с неизмеримым, относительное с безотносительным и не обладающее никаким рода категориями, по которым его можно было бы утвердительно охарактеризовать, с тем, что пребывает вместе со всеми ними».

Ср.: *ВО II*, 7–12 (PG 90, 272A).

Напротив, см.: *О трудностях X* (1133A): «Познаем и логосы, последние (τελευταίους) и доступные нам, коих учителем нам выступает творение (ἡ κτίσις)».

О проблеме универсалий у александрийских 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. O'Meara (Norfolk, Virginia: 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, александрийцы постулируют отдельное существование универсалий в модуле отличным 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 многого*; то, что *внутри многого*; 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 существуют им), но чтобы общие относительно их сказывались», 40, 19–21: «Общее нуждается в первых, то есть частных сущностях, не для того, чтобы составляться (συστῆναι), но чтобы сказываться (ῥηθῆναι) сообразно им». Для александрийских 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. 81).

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 индивида (τοῦ καθ' ἑκάστου)?

И что, опять же, есть **общий логос** (*ὁ καθόλου λόγος*), соделывающий соприкосновение краев друг с другом через среднее по границе каждого [края]...» Ср. также: *Трудность* XLI (1313 A): «Логосы всего разделенного и частичного объемлются логосами целого и родового... Логосы частного, многообразно заключенные в логосах родов»; VII (1080A): «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»; 1080B: «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»; 1085B: «Он каждое из творений соделал, пожелав [его]»; X (1133B – 1136A): «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»; 1189A: «ни один свойственный [какому-либо из сущих] логос естества не нарушается и с другим не сливается и не сливается».

Ср.: BO XXXV, 36-37: «сокрытые (*ἐυκεκρυμμένους*) в логосах промысла и суда неизреченные логосы, относящиеся к божеству (*περὶ θεότητος*)».

Трудность V (10, 8, 1112D–1113B): «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 (*διὰ μέσου*) логоса. Рассуждение/логос, содержащий логосы сущего, они в одном простом и неделимом **разумении** единовидно соединили с умом».

Трудность XLI (1313AB).

BO II, 7–12 (PG 90, 272A).

Трудность X, 1133AB.

Ср.: *Там же*, X (1169BC): «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, соделывая возникновение частных, является уничтожением** (*φθорά*) **обоих** [всеобщих] от изменения; и также разложение частных в результате разрешения их связи со всеобщим, привносящее уничтожение [частных], есть пребывание и возникновение всеобщих... Таково устройство 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. Lucà, *Anonymus in Ecclesiasten*. CCSG 11 (Turnhout: Brepols, 1983),

- р. 12, 78–80: «наше тело, как принимающее **возникновение от уничтожения всеобщих элементов**, опять разрешается в них, уничтожаясь». Ср.: Иоанн Скотт, *Перифусеон* 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 промысления 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 всякому 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 (*τῇ συχέσει*) 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 (1313AB): «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 (1052B 6–9): «Мы знаем, что одно – логос бытия, и другое – тропос “как”–бытия, один удостоверяет природу, другой – домостроительство»; X (1180B): «само бытие сущего, имеющее не простое (*ἀπλῶς*), но “как”–бытие (*τὸ πῶς εἶναι*), что есть первый вид ограничения (*εἶδος περιγραφῆς*)...».
- 60 Larchet, p. 144. В моральном плане *τροπος* рассматривается и как способ использования индивидом своих природных способностей или свойств, ср.: *Диспут с Пирром* 294A; *Трудность* XXI (1248C): «если бы [душа] хорошо пользовалась чувствами...»; XLI (1308C): «но поскольку человек начал двигаться не естественным образом...»; XLI (1309D): «нас, пришедших в не-

годность 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 (1341D, 1329A; 1345B); 31 (1280A); 15 (1217A); 36 (1289C).

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, что 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, содержась 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, p. 53–55.

64 О трудностях VII (1084B): «Ибо он становится (γίνεται) в Боге посредством внимания (προσοχής), 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, p. 145–146; см.: Там же, n. 127–129, где критикуются H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie* (Eisiedeln, 1961), p. 164; J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur, La charité, avenir divin de l'homme* (Paris, 1976), p. 166; I.-H. Dalmis, “L’innovation des natures d’après saint Maxime le Confesseur [à propos de l’*Ambiguum* 42]”, *Studia Patristica* 15 (1984), p. 289–290; F.-M. Léthel, *Théologie de l’agonie du Christ* (Paris, 1979), p. 69–70.

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

67 BO LX, схолия 1 (к строке 52).

68 *Opuscula* 20 (PG 91, 236C): «[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 *Ep.* 13 (PG 91, 517BC): «по тропосу домостроительства, а не по закону естества Слово Божие неизреченно пришло к людям через плоть»; *Ep.* 12 (PG 91, 492A): «Богоначальное Слово пришло к нам через плоть не по лого-

- су природы, но возобновило (*ἀνακαίνησε*) наше естество по тропосу домостроительства, полностью соединив с Собой по ипостаси.
- 70 *Диспут с Пирром* 294А: «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* (PG 37, 954, 11–12, рус. пер. с. 311): *ἕξις δὲ ποιά πρὸς τὰ πράγμαθ', ὁ τρόπος. ἦθος δὲ πλάσμα τοῦ τρόπου κατ' ἡγορον*. Ср.: *Там же* (955, 4–5, рус. пер. с. 311): «расположенность (*ἕξις*) есть какое-то постоянное качество (*ποιότης*), а действование (*τὴν ἐνέργειαν*) я называю её порождением»; (950, 6, рус. пер. с. 309): «двоедушие есть коварство характера (*τοῦ τρόπου*)».
- 72 *Там же* (949, 5, рус. пер. с. 309).
- 73 Григорий Богослов, *Слово* 39, *На святые светлы* (PG 36, 348, 50, рус. пер. с. 539): *Καυωτομοῦνται φύσεις, καὶ θεὸς ἀνθρώπος γίνεταί*. 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 καίνισαι*) естество человеков, само по себе уже составившееся, и соделать его общником (*κοινωνόν*) Божиего естества». Ср.: *О трудностях* XLII (PG 91, 1320A): «Бог [Слово] *возобновил* (*ἀνακαίνισας*) или, говоря точнее, *обновил* (*καίνισας*) естество, возвращая его к изначальной красоте нетленности, посредством Своей, [взятой] от нас, святой плоти, наделенной разумной душой». Ср.: *Opuscula* 15 (PG 91, 156CD); *Ер.* 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*, *ἀνακαίνιζω*, *ἀνακαινόω*, *ἀνακαινισμός* в значении «возобновлять», т.е. «переделявать заново», «восстанавливать в первоначальном состоянии», хотя иногда в этом же смысле используется *καينوῦρέω*, как в *Opuscula* 15 (PG 91, 156CD). Для обозначения «обновления», «новоустроення» («введения чего-то нового») Максим использует *καυωτομέω*, *καυωτομία* или, реже, *καίνιζω*, хотя прибегает и к *ἀνακαίνιζω*, одновременно подчеркивая непригодность этого термина, ср.: *О трудностях* XLII (PG 91, 1320A).
- 78 Именно такой тип новоустроения, когда человеческая и божественная природы соединяются по тропосу ипостасного соединения – поскольку ни одна

из них не изменяется по своему логосу – описывается Максимом в *Opuscula* 3 (PG 91, 48CD), см. ниже, примеч. 79.

- 79 *О трудностях* XLII (1341D). *Диспут с Пирром* 320C: «Бог всяческих, став человеком, новоустроивал (ἐκαινοτόμησε) 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 новоустроивает (καινοτομοῦντος) природы без перемены и слияния». Ср.: *Диспут с Пирром* 308D: логос природы неизменен, а «природа бесчисленное 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, n. 211, где тот полемизирует с мнениями, высказанными в: A.Riou, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Paris, 1973); J.-M.Garrigues, *Maxime le Confesseur, La charité, avenir divin de l'homme* (Paris, 1976); F.-M.Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ, La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (Paris, 1979); F.Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschlischen 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 τοῦτω 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: 2 Кор 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 различие на мужское и женское, стать «только человеком», достичь совершенного единения с собственным логосом (1305B 2–3) [здесь вместо ὁνῶσιν, которое принимает Олер, следует читать ἐνωσιν, как это делает Иоанн Скотт в своем переводе и в Р II, 532C, см.: Larchet, p. 108, n. 85]; (2) Посредством святого об-

раза 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 благодати своей сообщил ей четыре божественных свойства, посредством которых Он содержит все вместе, оберегает и спасает сущих: бытие, приснобытие, благодать и премудрость... Сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли – благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Ср.: Диадок Фотикийский, *Сто гностических глав* 9 (рус. пер. с. 11): «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 (1 Кор.12:8). Ведение на опыте (πειρά) сочетает (συνάπτει) душу с Богом...»

88 Трудность XLI (PG 91, 1308 А10–В4). Ср.: Максим, *О любви* III, 25: «человек создан по образу и подобию Божию. 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 Божию, 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 Диадок, *Сто гностических глав*, гл. I (с. 8): «...любовь самую душу чрез добродетели сочетает с Богом, постигая Невидимого умным чувством (αἰσθῆσαι νοερά)»; 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 (τῇ τοῦ νοῦ αἰσθήσει)...»; гл. XXXVI (с. 26): «Никто, слыша о чувстве ума (αἰθρῶν 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...»

92 Диадок, *Там же*, гл. IX (с. 11): «Ведение на опыте (πειρά) 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 ἀβλουν οὖν εἰς πείραν αἰσθήσεως), если трудами утончим [наше] вещество (τὴν ὕλην)»; гл. XLIV (с. 30–31): «отказываться самоохотно от прилежащих сладостей мы не можем, если не вкусим божественной сладости со всем ощущением и достоверностью (ἐν πάσῃ αἰσθῆσει 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».
- 93 Диадок, *Там же*, гл. VII (с. 10): «Духовное слово вносит убеждение (πληροφορεῖ) в умное чувство (τὴν νοερὰν αἰσθησιν)»; гл. XL (с. 28–29): «чтобы достигнуть любви к Богу во всем ощущении и с полным удостоверением сердечным (ἐν πάσῃ αἰσθῆσει καὶ πληροφορίᾳ καρδίας)»; гл. XLIV (с. 30–31).
- 94 Диадок, *Там же*, гл. XXX (с. 22): «Чувство ума (αἰσθησις 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 вкусивший сладости Божией...»
- 95 Диадок, *Там же*, гл. XXV (с. 19): «Самое действие нашего святого ведения [т.е. Откровения. – В.Л.] научает нас, что существует одно естественное чувство души, преступлением Адама разделившееся впоследствии на два действия; но Святым Духом оно опять соделывается единым и простым»; гл. XXIX (с. 21–22): «как я сказал, есть [только] одно естественное чувство души (ибо известные пять телесных чувств различаются согласно потребностям нашего тела), этому учит нас святой и человеколюбивый Дух Божий. Но оно ныне в проявлениях движений души соразделяется надвое, по причине поползновения на недоброе, приразившееся к уму чрез преслушание. Поэтому оно то влечется страстною 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 É. des Places, "Introduction", *Diadoque de Photicé. Oeuvres spirituelles*. 2-ème éd., Introd., texte critique, trad. et notes de Édouard 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 единым Логосом и Богом, то [уже] нет и рассуждения, в [своем] примышлении 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 (*προσβολήν*) 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 почит 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 (PG 91, 1353D): «Первый человек не имел между (*μεταξύ*) Богом и собой ничего препятствующего знанию (*εἰδέναι*) и мешающего его сродству [с Богом] по должествующему возникнуть движению к Богу через свободно избранную любовь».
- 101 Максим, *Вопросоответы* LX, 59–62. Эти слова по лексике очень близки к таковым у Диадокха. 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* (*αὐτογνώσις*), как обладающий по природе ведением Самого Себя, и это ведение Его превышает [всякую] причину. Своей Беспредельностью Он совершенно и во всем беспредельно превосходит самый беспредельный разум, вследствие чего Он, во всяком смысле и всяким способом, является Творцом 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 сопознаваемым 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 несравнимо 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, со-

стоящий 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 умопостижимым 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), «Прологомены к исихастской гносеологии», *БТ* 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, 1129A): «Слово, подающее нам понятие только о том, что Оно существует, и совершенно никакого о том, что Оно такое есть (*ὅτι ποτὲ δὲ ἔστιν*)»; *Трудность* X (1133C): «выискивая Причину сущих, научаемся от них, что Таковая существует (*ὅτι ἔστι*), не пытаюсь, однако, познать чем Она является по сущности (*τὸ τί ποτὲ εἶναι τοῦτο κατ' οὐσίαν*)»; *Трудность* XVII (1224A): «Итак, никакая совокупность всего, что говорится о Боге или о том, что существует окрест Бога (*περὶ Θεοῦ*), 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 непознаваемы и тварные сущности, ср.: *Вопросоответы* XL, 120–127: «ни одно из сущих не обладает в отношении себя или другого ведением того, что оно есть по сущности (*τι ποτὲ κατ' οὐσίαν ἔστιν*)... исключение, конечно, представляет Бог, Который превыше сущих: Он одновременно и знает Самого Себя относительно того, что 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 Фалассию* 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 Фалассию* 227–272: «Пренебрегши движением естественных сил к Цели, первый человек захворал неведением собственной Причины, признав по совету змия богом то, что слово божественной заповеди повелело считать запретным. И, став таким образом преступником и не ведая Бога, он накрепко связал всю [свою] мыслящую силу со всем чувством и ввел сложное и пагубное, возбуждающее к страсти ведение чувственных [вещей]... Насколько человек радел о познании видимых [вещей] одним только чувством, настолько он укреплял в себе неведение Бога... Отсюда единая природа разделилась 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 [сообщаемо] 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, *Схолия* PG 4, 252B; Дионисий Ареопагит, БИ VII, 4 (199, 8–9, 872D); Иоанн Скифопольский, *Схолия* 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)». Ср.: Иоанн Скотт, P II, 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».
- 110 Ср.: Максим Исповедник, *Трудность* XLI (1305A); *Толкование на молитву Господню* 122–124 (рус. пер. с. 187): «разум (λόγος) есть единение разделенного, а неразумие (ἄλογία) – разделение соединенного. Итак, научимся усваивать себе разум посредством делания, чтобы нам не только соединиться с ангелами через добродетель, но и соединиться с Богом через познание [Его] и отрешение от [всех тварных] сущих».
- 111 W. Soppa, *Die Diversa Capita unter den Schriften des hl. Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung* (diss., Dresden, 1922); M.T. Disdier, «Une oeuvre douloureuse 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 Nicéas d'Héraclée sur l'Évangile de Matthieu (CPG C 113)», *Jahrbuch 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 (PG 91, 1325D–1328A), о предвидении падения – *О трудностях* VIII (PG 91, 1104AB).
- 116 *BO* 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» (*κτηνῶδες*), *Там же* 16; 17; 18 и 28 (PG 44, 181B; D²; 193B; 232C). О различении на мужчину и женщину, см.: *Там же* 16; 17 и 22 (PG 44, 185A; D; 189C; 205A). См. также: Иоанн Дамаскин, гл. XXX (44) – *О предведении и предопределении* (рус. пер. с. 231–233).
- 117 *BO* LIX, 262–283 (PG 90, 613D – 616A).
- 118 Тунберг (Thunberg 1985, p. 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, p. 90–91).
- 119 *BO* LXI, 13 (*BO*, *BT*, с. 75). Ср., возможно: *Там же*, LIX, 262 (*AO* I (19), 1999, с. 67): «человек через преступление оставил позади свое начало вместе с бытием (*ἄμα τῷ εἶναι*). Бальтазар понимает *ἄμα τῷ εἶναι* как «одновременно со вступлением в бытие» (*AO* 2 (16), 1998, с. 124). Его мнение разделяет Ларше (см.: Larchet, p. 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 сотворенные... 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 устройению, и еще менее нетленным. Потому что, если бы он был в таком устройении, 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 Кувикулярию* (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 благодати». 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 *Ер. 31* (PG 91, 625AB).
- 127 *Послание к Иоанну Кувикулярию о любви* (рус. пер. с. 148).
- 128 *Там же.*
- 129 *Главы о любви III*, 25.
- 130 *Диспут с Пирром* (PG 91, 324D): «человек есть образ Божественной природы... Первообраз по природе стал и образом по природе»; *ВО LIII*, 93–95 (PG 90, 501B): «Одному [т.е. образу] присуще свершать истинное созерцание духовных логосов, а другому [т.е. подобию] – исполнять точное и безукоризненное делание заповедей».
- 131 Ср.: *Oriscula* 1, схолия 2 (PG 91, 37BC): «Лицо, то есть ипостась; природа, то есть сущность. Ибо сущность – это сообразное образу, логос; а сообразное подобию, житие, – это ипостась».
- 132 Диадок 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 чрез возрождающее нас крещение, из которых одно безмерно превосходит другое.

Одно подает оно тотчас, а именно – в самой воде обновляет все черты души, составляющие образ Божий... а другое ожидает произвести в нас вместе с нами – это то, что составляет подобие Божие... Святая благодать Божия сначала чрез крещение восстанавливает в человеке черты образа Божия, поставляя его в то состояние, в коем он был, когда был создан; а когда увидит, что мы всем произволением (*πρόθεσις*) вождедем красоты подобия Божия... тогда добродетель за добродетелью расцветивая 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, благодать и премудрость... Сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли – благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и подобию Божию».

- 134 Порфирий, *Isagoge sive quinque voces*. *Περὶ διαφορᾶς* (ed. A. Busse), p. 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 “осязающее” – это *составляющее отличие* (*ἡ διαφορά σπουδατικῆ*), ибо живое это сущность одушевленная и осязающая, а отличия “смертное” и “бессмертное”, а также “разумное” и “неразумное” для живого суть *разделяющие отличия* (*διαρετικαὶ διαφοραὶ*), ибо посредством них род [*«живое»*] делится на виды)... Те же самые [отличия], приложенные одним образом, становятся составляющими, а другим – разделяющими, и все они называются *виодообразующими*. Имеется большая нужда и в разделениях (*τὰς διαρέσεις*) родов, и в определениях (*τοὺς ὁρισμούς*)...»

- 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 восприятием 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 единым 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 недостижимое и неподобающее, то мы должны бы были признать двух сынов, потому что тогда необходимо было бы сделать разде-

ление и одного называть собственно человеком, достойным 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* (PG 3, 897C, рус. пер. с. 271): «Если же кто-нибудь истолкует неравенство (*τὴν ἀνισότητά*) как всеобщие отличия (*διαφοράς*) всех по отношению ко всем, то и их Справедливость оберегает, не допуская, чтобы вознившая смесь (*συνμικτὴ γενόμενα*) всего со всем привела к полному беспорядку, но сохраняя все сущее сообразно виду каждого, в котором каждому свойственно быть». К этому месту имеется схолия: «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* (PG 3, 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* (PG 90, 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 ὁρμήν*) с их естественным, более общим логосом (*τῷ γενικωτέρῳ λόγῳ*) разумной сущности, и не делает их тождественно движущимися и созвучными 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 (*διαρρέμενος*) тропосами тех, в ком он равно называется (*τοῖς τῶν καθ' ὧν ἰσῶς κατηγορεῖται τρόποις*), и пока Он не явит действительной обоживающую всех благодать».

- 141 *Ер. 12* (PG 91, 469AB).

- 142 *Там же* (472D).

- 143 *Ер. 15* (PG 91, 556A и 561AB).

- 144 *Ер. 13* (PG 91, 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 несмешенной и неслитной; и, принимая схождение в одну ипостась с иным, [принадлежащим] другому виду, нисколько не утрачивает природы, собственной [для неѣ] по естеству».

- 146 *Там же*, 21 (PG 91, 249C); ср.: *О трудностях LXVII* (PG 91, 1400C). Как кажется, здесь у Максима *ἀφοριστικὴ* эквивалентно Порфириеву *διακριτική*; в схожем месте Леонтий (возможно, из христологических соображений) использует вдобавок термин *συστατική* (*Εραπορεματα [ve]* *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*², р. 63 f. и 117; ср.: р. 153, 258 и 327).

Там же (PG 91, 249C).

Мистагогия II (PG 91, 668C).

О трудностях VII (PG 91, 1077C): «Кто, зная о приведении Богом сущих из небытия в бытие словом и мудростию, когда разумно направит созерцательную способность души на бесконечное различие сущих природ (*τῇ φυσικῶν τῶν ὄντων ἀπειρῶ 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 ἀδιαίρετῶ διαφορᾷ*) возникших вещей, по причине их особенностей, неслитных (*τὴν ἀσύγχυτον ιδιότητα*) друг с другом и с самими собой? и [не посчитает] многие [логосы], посредством возведения к нему всех [вещей], – одним, существующим, как Сам по Себе неслиянно (*ἀσυγχύτως ὑπάρχοντα*) [с прочими], восуществленным и воипостасным Богу Отцу Богом Словом, как началом и причиной (*ἀρχὴν καὶ αἰτίαν*) всего?». Ср.: 1080AB: «Мы веруем, что... Сам Он неизречен и непостижим, и запрещен (*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 ἐκάστου ἀναλογίαν*) благолепно является и умножается, и в Себе все возглавляет...».

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

ВО II (PG 90, 272B).

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

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, 1385C) и отвергаемым *διαίρεσις* (*Adv. Nestor.* 2, 6, PG 76, 85B).

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*)».

Максим, Ep. 12 (PG 91, 469B).

Леонтий, Epilysis (PG 86/2, 1920AC).

Максим, Ep. 12 (PG 91, 473C).

Там же (PG 91, 477A).

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 *Перифюсеон*, где сопровождается комментариями. См.: Иоанн Скотт, *Перифюсеон* II, 529D – 541C, пер. В.В.Петрова, в кн.: *ИФЕ*, с. 97–110.
- 162 Разные значения понятия «тождество» рассматриваются Бальтазаром 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 (ὁμοωθέντας τῇ κατὰ δύναμιν ἀδιαίρετον ταυτότητι).
- 164 Там же, 24 (704D): «Пением “Един свят” и последующим [означается] благодать, соединяющая (τὴν ἐνωποῖδν χάριν) нас с самим Богом, и наше родство (οἰκειότητα) [с Ним]. Святым причастием пречистых и животворящих тайн воспринимается по сопричастности через уподобление (κατὰ μέθεξιν δι’ ὁμοιότητος) общность и тождество (κοινωνίαν τε καὶ ταυτότητα) с Богом; посредством чего человек удостоивается стать из человека богом».
- 165 Там же, 1 (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 (ἐορτάζουσι) 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 Noël et de l'Épiphanie. Étude historique* (Louvain: Abbaye du Mont César, 1932), p. 9–31; Claudio Moreschini, Introduction, *Grégoire 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 Эортология* (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, Возне-

- сения 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, всесистому, бессмертному, пронизанному и сияющему Божеством, телу Богочеловека, очищаются до глубин и вновь делаются первичными, первобытными водами жизни, способными очищать и омыwać 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* – лишь однажды.
- 171 Так, в *Слове на день Светов, в который крестился наш Господь* (223, 12–14 Gebhardt; PG 46, 580BC; 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 страхнуть 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); ἕν καὶ ταὐτόν (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 (ὅλον αὐτόν ἀντιλαβὼν ἑαυτοῦ τὸν Θεόν, 1308B), целостность существования (τῇ ὁλότητι τῆς ὑπάρξεως) всего творения (1312B), применительно к роду единичное видится целым (ὅλον, 1312D).
- 178 Например, 1313B: силою премудрости Христос содержит целое сущего (καθόλου τῶν ὄντων συνέχων).
- 179 1305B: Человек назван естественной скрепой, опосредующей крайности [мира] (σύνδεσμός τις φυσικός τοῖς καθόλου μεσιτεύων 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 (τοὺς 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 частного 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 (ὅλον ὅλοις, 1312C); как целый в целом, человек целиком «взаимозаменялся» бы с Богом (ὅλος ὁλῶ περιχωρήσας ὁλικῶς τῷ Θεῷ, 1308B).
- 186 Ср.: Василий Великий, *Беседы на Шестоднев* I, 2, 9–12: «Ибо не знаящие Бога не допускали, что происхождение всех вещей зависит от разумной причины, а наоборот с сим изначальным своим неведением заключали и о прочем»; Максим, *BO* 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 устранении [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 (συνεκτικά)... 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, 397b 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 содержительной причине всяческих».
- 190 Прокл, *In Parmenidem* 969, 18: «третьи Виды охватывают всё (συνεκτικά τῶν ὅλων)...».
- 191 Филон, *О сотворении мира* 101, 2: «В умопостигаемом седмица являет неподвижное и бесстрастное, а в чувственном – великую и всеохватывающую (συνεκτικωτάτην) 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* (Пс 74:4) названа сила, поддерживающая (συνεκτικὴν) [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 (συνεκτικώτατα) в природе»; это место цитируется Евсевием в *Praeparatio evangelica* VIII, 13, 2, 2–3; Филон, *Об устройении мира* 162, 2: «наиважнейшая и наиглавнейшая (συνεκτικώτατον) цель»; *О херувимах* 88, 5: Солнце и Луна суть «наиглавнейшие (συνεκτικώτατα) 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 (συνεκτικώτατων)»; XI, 257, 1–2 (т. 2, с. 50): «Главнейшие пункты (τὰ συνεκτικώτατα) этических вопросов».
- 196 Максим Исповедник, *ВО* 13, 16–17: «Промысел, объемлющий (συνεκτικῇ) сущие»; *Главы о любви* III, 25: «четыре божественные свойства, связующие, оберегающие и спасающие (συνεκτικὰ καὶ φρουρητικὰ καὶ διασωτικὰ) 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): «собираение 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 παιδεύσεως... ἐργαστήριον.
- 200 Он же, *Слово* 40 (PG 36, 413, 42, рус. пер. с. 569): κεφαλὴν... τὸ τῶν αἰσθησέων 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 устройство вселенной?»
- 202 Климент Александрийский, *Строматы* III, 12, 83, 2: «восприятие [семени] маткой приводит к зачатию, когда в мастерской природы (ἐν τῇ τῆς φύσεως ἐργαστηρίῳ) семья 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 исторгено из живого тела, вложено [в неё] для порождения живого существа». В Богородичном тропаре Коптской Православной Церкви читаем: «Величаем тя, храмина (ἐργαστήριον) нераздельного соединения, в которой природа (φύσις) собирается без смещения в одну единственную ипостась (ὑπόστασις)», – 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»; *BO* 62, 334: «В тайной мастерской сердца слышу как Бог говорит мне это»; *BO* LII, 177–181 (с. 149): «Когда человеческий ум просветится помышлениями о божественном, тело украсится тропосами помысленных божественных логосов, которые соделают это тело разумной кузницей (δορικὸν ἐργαστήριον) 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 (ἐστιάτωρ ὑμῶν)... 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 святыи 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 Благодать, то Она измышляет... ангельские и небесные силы... Так произошли вторые светлости, служители первой светлости, разуместь 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 (περί Θεού) и первыми озаряемые от Бога».

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

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

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

Thunberg 1985, p. 73.

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

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

Ср.: Максим Исповедник, *О трудностях* XLI (1305B 13 – C 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».

Ср.: Феофил Антиохийский, *К Автолику* II, 27.

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

О Примирении у Дионисия см.: Ysabel de Andia, *L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1996), Ch. IX: La Paix, p. 183–189.

Ср.: Игнатий Антиохийский, *Послание к Ефесянам* 13: «Нет ничего лучше примирения, в котором уничтожается всякая битва небесных и земных». Под небесными Игнатий подразумевает населяющих воздух демонов и ангелов (ср.: Еф 2:2), а под земными – еретиков, раскашающих христианское единство. Ср.: A.Lemonnyer, “L’air comme séjour d’anges d’après Philon”, *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* 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’Épître aux Éphésiens”, *Revue Biblique* 46 (1937), p. 346 sqq. Характерно, что Игнатий использует термин *ἐνωσις*, 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.

- 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 *междоусобной войной всего* следует разуместь естественную несозвучность бестелесного, нематериального и умопостигаемого по отношению к телесному, материальному и воспринимаемому чувствами. Бог умиротворяет 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 (*φύρασις*) жидкостей, уничтожающую составные части (*τὰ ὑποκείμενα*), но единодушие 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 прилаживаются 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 являет 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 5:10 и 11; 2 Кор 5:18, 19, 20.
- 226 Ср.: 2 Кор 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, 1 (109, 13, 588В): «Генада, делающая единой всякую генаду», а также схолию Иоанна Скифопольского к этому месту: «[Дионисий] называет Бога **генадой**, но – единотворящей [другие] **генады**, т.е. создательницей простых существ, как то: ангелы и души» (PG IV, 189CD). Ср. схолию: 193 [5] D–196A к БИ I, 4 (112, 13, 589D).
- 229 ТИ II (1968D sqq.)
- 230 Схолия 204BC 1 к I, 5 (к БИ 116, 14, 593В: «богovidные умы»): «богovidные умы, будучи ведóмы, достигают, насколько возможно, соединения со святыми силами, каковые ранее он назвал ангелами. Надо разуместь 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 единотворящему совершенству... означают действие... благоприятное безмятежности и совершенству в **генаде**».
- 231 Схолия 193AB 1 к БИ I, 3 (111, 17–112, 1, 589С).
- 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 (*ἐδίδαξε*) 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): «не-тварная (*ἄκτιστον*) природа – непреложная и всегда та же самая, а тварная (*κτιστή*) 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, 11. 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.: 2 Кор 12:4. Мы же, говорит Григорий о себе, «воображаем истину в догадках и образах, *διὰ στοχασμῶν τινῶν καὶ εἰκόνων*

- φαντασθέντες» (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» (1 Кор 13:12).
- 239 Ср.: ТИ XXX (35, 97, 1288D–1289A), где Максим комментирует фразу Григория Богослова «недоставало Благодати 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 изливания благодати, приводя сущих из небытия и [давая им] осуществоваться... Согласно Дионисию Ареопагиту, сказавшему: *подобает воспевать Бога как Единое, находящееся вне всего, по благодати приведшее в бытие всякое устройство* (διακόσμησιν) *умопостигаемых и благолепие видимых*». Ср. также: пс.-Дионисий, НИ IV, 1 (20, 9-11): «сверхсущностное Богоначалие, благодатью 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, что Он такое, непостижимо и совершенно недоступно никакой твари, как видимой, так и невидимой».
- 241 ТИ XXXVI (1304D11–1305A8). Ср.: 2 Кор 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, Схолия PG 4, 252B.
- 245 БИ VII, 4 (199, 8–9, 872D).
- 246 Иоанн Скифопольский, Схолия PG IV, 353C. Другая схолия (356B), отсутствующая в сирийском переводе Фоки, гласит: «Раздроблением он называет здесь неуловимость и многократную делимость воли (гноми)».
- 247 В неоплатонической традиции причастие *προβιβλημένος* («исходящий», досл. «выбрасываемый») означает эманацию из высшего бытия. Ср.: Прокл, *in Parm.* 717, 21: «силы богов, исходящие (*προβιβλημένα*) из первых [начал] являют 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, 12sq.: «кто естество зримых [вещей] не определяет одним только чувством, но умом мудро взыскует в каждой твари смысл, тот находит Бога и научается из *исшедшего* (*προβιβλημένος*) [от Него] *величия* сущих [познавать] их Причину», ср. тот же «космический» контекст в его: *Quaestiones et dubia* 191, 53: «*исходящее* (*προβιβλημένη*) и от Бога получающее бытие *мироздание*» (*κοσμοποιία*).
- 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 находящегося в становлении, то справедливо, что порядок сущих есть знание Установителя порядка...»; а также Иоанн Скифопольский, Схолия 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 немислимую и сверхсущественную сущность, или существование, каким Он существует...»

249 Ср.: Прокл, *Первоосновы теологии* 103: «Все – во всем». Также ср.: 1 Кор 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 искусник 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» (Схолия 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»; 1 Кор 13:13: «вера, надежда, любовь».

254 Ср.: Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*. Nouvelle édition par Michel Tardieu, *Études 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», ἱδρυσις, – термин частый не только у неоплатоников, но 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.: 1 Кор 14:23; 2 Кор 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 – ὁριστική – διαλεκτική 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 (αἱ διαλεκτικαὶ μέθοδοι ἢ οὖν λογικαί): разделительный (διαλεκτική)... определительный (ὁριστική)... 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 principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dignoscitur, quas Graecis placuit nominare διαλεκτική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική, easdemque latialiter possumus dicere: **divisoriam, definitivam, demonstrativam, resolutivam**. Quorum 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 I*, 7, 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 Plato' 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: ἐπιδέξασθαι (1305A 7, 1312B 5); δείξειε (1308B 7); δείξας (1308D 7, 1309C 10, 1312A 14); δεικνύς (1309A 5); и от ἀποδείκνυμι: ἀπέδειξε (1309C 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

- ἀποδεικτικῆς 24a 11). Всего же в обеих *Аналитиках* производные от (ἀπο)δείκνυμι встречаются более трех сотен раз.
- 278 Ср.: «Человек существует сообразно своему логосу» (λόγον καθ' ὃν ἔστιν, 1305D 3); «земля сохраняет тот логос, благодаря которому существует» (τὸν καθ' ὃν ἔστι λόγον, 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 диалектических методов (ταῖς διαλεκτικαῖς ὑπῆυετο 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 ἀναλυτικῆν ἐπιστήμην)»; и схолия: «Знанием пестроты... истолкование... Предания... Ибо без толкований, анализирующих (ἀναλυουσῶν) 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 (ἀναλυτικῶς) возвратимся к простоте небесных умов».
- 282 пс.-Дионисий, *Послания* Π VII, 2: «солнце... возвратно пятилось назад (ἀναλυτικῶς αἰθῖς ἀναποδίζη)»; Схолия 540 4 D – 541B: «Солнце исполнило пятиобразное движение, возвращаясь (κατὰ ἀνάλυσιν), как он сказал, «точно назад» (ἀναλυτικῶς)». Ср.: ἀναλύω – 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 соечность 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, p. 212, пер. П.Б.Михайлова).
- 284 Платон, *Софист* 219a–237a; *Политик* 258b–267 c.
- 285 Аристотель, *Метафизика* VII, 12, 1037b 30–1038a 35; *Вторая аналитика* II, 5, 91b 12–92a 5; II, 14, 98a 1–12. Ср.: пс.-Аристотель, *Divisiones Aristoteleae*.
- 286 Аристотель, *Первая аналитика* I, 31, 46a 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, III: «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 (1153A): «всякое естество сущих разделяется (διήρηται) на умопостигаемое и чувственное...»
- 291 Григорий Нисский, *Опровержение 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 Нее»; 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, *Опровержение 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 (ζῳον γὰρ αὐτῇ διαίρεσις)».
- 294 Платон, *Пир* 189d–193d.
- 295 Аристотель, *Метафизика* 1058a 29–b 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 приешалось 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 особенными свойствами крайних и при этом сведя их все в единый космос и в единый порядок, сохраняющийся во всем 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».
- 305 Ср.: Прокл, *In Tim.* vol. 2, 39, 19 слл.
- 306 Платон, *Тимей* 33a 7–b 1: «Он построил космос как единое целое, составленное из целостных же частей, совершенное и непричастное дряхлению и недугам».
- Там же, 36d 9–e 1: «Бог начал устроить внутри души все телесное и приладил то и другое друг к другу в их серединах».

307 Аристотель, *О возникновении и уничтожении* II, 3, 330b 30–331a 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, 424a 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 долженствующее 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 осознании 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 ощущениях* 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* 1106a 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...» 1106b 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 приущи порочности, а обладание серединой – добродетели»; 1107a 2–3: «Срединой обладают между двумя видами порочности, один из которых – от избытка, другой – от недостатка»; 1108b 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 устройств, однородно связующим их общность; *Комм. на Парменида* I, 677, 41–678, 2: «крайние всегда сводятся посредством связи [имеющейся в] середине, родственной им обоим»; *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 соединяемое 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 причастует [обоим] прилежающим, 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 Eutychanos* 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 [Свое] человечество совместно с божеством...».
- 315 Дионисий Ареопagit, *О божественных именах* XI, 2 (PG 3, 952A; p. 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... соделявая всё породнённым посредством единств, тождеств, соединений, собраний...». См.: *Там же*, XI, 5 (953B; p. 221, 9–10): «примиряющий нас с Собой в духе, а через Себя и в Себе – с Отцом».
- 316 Василий Великий (*dubia*), *Толкование на пророка Исайю* 11 (Trevisan, p. 250, 14–23; рус. пер. с. 287): «Для чего крестом совершено домостроительство вочеловечения? Для того, чтобы от четырех крыл земли собрались 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 сопротязанный, 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 (ѿкра) 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 Études 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, p. 30.
- 318 Ср.: *Ep.* 12 (PG 91, 496A). Хотя иногда он использует традиционную лексику, говоря о «смешении».
- 319 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 объ-

емлется через разумную душу, посредствующую между божеством и грубою плотью»; *Послание 3, к Кледонию* (Ер. 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 воочеловечился, 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 (*περιχωρουσῶν*) одно в другое по закону *сращения*»; Он же, *Определения, слегка начертанные* (PG 37, 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 *ἑνωσις*; а в Большом огласительном слове (X, 4) он говорит о *ἑνωσις* («единстве») и *προσευγαμός* («сближении»). В отношении таинственного соединения души с Богом Григорий говорит о *συνάφεια* («соприкосновение», *Точное изъяснение Песни песней Соломона I*), но также и о *συμφύα* («сращении») и *συνδρομή* («схождении»). «*ἑνωσις, 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 Nyse”, *Revue thomiste* 68 (1968), p. 533–582.

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 сущих]?»

321 Ер. 13 (PG 91, 521C).

322 Прокл, *In Parmenidem* 768, 34 sqq. Ср.: E. Corsini, *Il Trattato De divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide* (Torino, 1962), p. 40, п. 3: «Учение о *ἑνωσις* 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 *πρόδος* см.: *Первоосновы теологии 35*. См. также: Ysabel de Andia, *L’union à Dieu chez Denys l’Aréopagite* (Leiden–N. Y.–Köln: 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 разнотелных»; Ер. 12 (PG 91, 484AC): «Ипостасное

соединение есть, согласно Отцам, схождение разноразличных (*ἡ ἑτεροουσίωσιν σύννοσος*) 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 (1116B): «суть три всеобщих (*καθολικούς*) тропоса, возможных для человека, в которых Бог сотворил все (ибо Он, осуществив, создал нас для бытия, благобытия и приснобытия), и два из них – крайние и принадлежат одному Богу, как Виновику [их], а третий – средний и зависит от нашего выбора (*γνώμης*) 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 соде- лывать 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 (*οἰκειώσαι*) Богу как сораба, собою посредствуя, дабы Творец все- лился [в него]... связал бы и его узами... бессмертия...».

328 Там же, XVII (1228D–1229A): «ум и умопостигаемое [сходятся] посред- ством стоящего между ними мышления (*νοήσεως*), являющегося связью, со- единяющей разделенное окрест [происходящей] из обеих 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 [соответ- ствующего] 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 мыс- ленной чистоте всевозможные свои логосы, шествуют подобающим им пу- тем и чином через невещественное и лишненное частей мышление к сверх- мысленному единству».

329 Там же, XIX (1236A): «образ (*φαντασία*)... есть связь краев, опосредующая их посредством себя самой. Краями же я называю способность воображе- ния (*τὸ φανταστικόν*) и воображаемое (*τὸ φανταστόν*), из которых через по- средство воображения (*φαντασίας*), являющегося связью между краями, бы- вает видение (*φάντασμα*), составляющее предел действия и претерпева- ния, – действия у способности воображения и претерпевания у

- воображаемого, — краев, сочетаемых друг с другом через посредство образа (φαντασίᾱς), 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 ἐκάστου 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 1312A 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 сверху, 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 (1169BC)*: «все [тела] объемлются всеми и обращаются [друг в друга] через взаимообмен какими-либо свойствами, присущими каждому из них (περιτρεπόμενα τῇ ἐπαλλαγῇ τῆς περὶ ἑκάστου ποιᾶς ἰδιότητος)».
- 337 *Там же, VII (1084C)*: «сила... взаимодействия (τῆς ἀντιδιδομένης)... которая и человека обоживает для Бога... и Бога для человека... вочеловечивает, и де-

ляет по прекрасной перестановке (*ἀντιστροφή*) 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 (*ἀθρόως καὶ μετὰ ἀπλότητος*) и превосходящую все прочие познания своей певечественностью, чистотой, единовидным постижением (*προσβολῇ*) и прикосновенностью (*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 утверждён над рассуждением, и предоставляет ему сверху начала, и придаёт 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, дизрети-ческую, определительную и доказательную. Будучи наделена ими и доведена до совершенства, математика (*μαθηματικῇ*) одно отыскивает посредством анализа, другое – посредством синтеза; и одно излагает посредством дизре-зы, 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 созер-цания промежуточных рациональных построений; именно в силу этого анализ, определение, дизрезы 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 неопровержимой 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 διαλεκτικές*): дилетантский – при установлении видов, определительный – при определении сущности, доказательный – при переходе (*ἐν τοῖς μεταβάσει*) 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.Доброхотов, «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, 31–35, 30.
- 347 *Трудность* X (1112D–1116D).
- 348 Возможно, следует читать не *κατ' ιδέα*, но *κατ' ιδίαν*. Ср.: БИ VII, 2 (196, 17–197, 2; 869AB): «не по отдельности судя о каждом (*κατ' ιδίαν ἐκάστοις ἐπιβάλλον*)». Чтение *ιδίαν* подтверждается контекстом фразы и ниже: БИ 197, 10: «Бог не имеет особого знания (*ιδίαν γνῶσιν*) Себя, а другого – общего, каким Он объемлет все сущее» (*ἐτέραν τὴν κοινὴν τὰ ὄντα πάντα συλλαμβάνουσαν*). Однако, в рукописной традиции Ареопагитского корпуса встречается как *ιδέα*, так и *ιδίαν*. Видимо, схолиаст имел чтение *ιδέα*, или выбрал таковое из двух (поскольку рукописи Ареопагитика уже с самого начала сопровождалась 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 pl*. Само по себе слово *ἐπιβάλλουσιν* может быть понято как *pres part act neut pl* (как в переводе Прохорова), но в контексте фразы это не имеет смысла.
- 352 Ср.: Схолия 120 8 В к ЦИ I, 4: [«Люди ведь извне (*ἔξωθεν*)», 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, схолия 429 3 В–431А к ТБ V: «Ангелы же знают его [сущее] разумом (*γνωστικῶς*), 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 μεταβάσει*) 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 способностей 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 мыслении 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 [заклученных] в сущих всевозможных разнообразных логосов, [принадлежащих] силе рассудка – соединяется в единовидное и простое, и нераздель-

ное 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 собравшись к Богу, удостоились целиком раствориться во всецелом Боге».

371 Главы о богословии I, 70: «Весь мир определяется своими логосами... обладая ими в качестве **способов узревания**, 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 (κόσμου), веков и мест, которыми он до сего времени воспитывался, как младенец (1 Кор 13:10—13)».

372 Главы о богословии I, 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 (περί ἧς), 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, происшедшее] 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»; там же I, 82: «тот, кто в какой-либо мере сопричастует 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 соответственно 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 диалектических 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 *τοὺς περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πρῶτον λόγους.* Я изменяю перевод А.И.Сидорова: «взыскует логосы, которые окрест сущности Его». Применительно к тому, «что окрест сущности», следовало бы ожидать после *περὶ* аккузатива, как это обычно у Максима. Генетив в *περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ* означает логосы, «относящиеся к сущности» (ср. там же: «то, что относится к Вечности»). Такое понимание поддерживается дальнейшим рассуждением. Обоженный ум взыскует 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 κατὰ τὴν οὐσίαν, τοὔτεστι ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς), никогда не познается, что такое Бог (τι ὑπάρχω). Ведь понятие о том, что Он такое (ἡ 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:* «Созерца зримые [вещи], ум ищет либо естественные логосы их, либо то, на что эти логосы указывают (*τοὺς δι' αὐτῶν σημαζομένους*), либо же взыскует Саму Причину [их]».
- 381 *ВО XXXV, 20–24, 29–32, 42–44, 48.*
 382 *Главы о богословии II, 88:* «[душа] становится богом по сопричастию с Божией благодатью, прекращает всякие действия ума и чувства, и вместе с этим в ней прекращаются естественные действия тела, собоженного с душой по соответствующему ему причастию в обожении. Так что один только Бог становится видимым через душу и тело, обилием славы [Своей] препобедая их естественные свойства».
- 383 *Трудность X (1153BC):* «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 единым Богом... что есть исполнение и конец всякой добродетели и ведения»; *Главы о богословии II, 90* «Царствие Небесное есть постижение чистого и предвечного ведения сухих согласно логосам их, [пребывающим] в Боге. А Царствие Божие есть обретение по благодати благ, которые естественным образом свойственны Богу. Первое [обретается] при конце сухих, а второе [обретается] мысленно после этого конца».
- 384 *Там же, 1113B:* «вследствие этого... любомудрия, от которого и природа тела по необходимости облагораживается, святые... пришли к Богу».
- 385 *Максим Исповедник, О трудностях X, 1153B:* «Бог же просто и беспредельно превосходит все сущее... и 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 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» (ἰδικῶς οὐν 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 269BC к БИ IV, 16 (161, 15, 713C): «безотносительным (ἀσχετόν) он называет абсолютное (τὸ ἀπόλυτον), не имеющее ни к чему никакого отношения (σχεσίς), т.е. природного родства (οἰκειότης φυσικῇ)»; 381 3 D к БИ IX, 9 (213, 13, 916C): «безотносительным (ἀσχετῶ), т.е. абсолютным (ἀπολύτῳ)».

386 Ср.: *О трудностях XXXV* (PG 91, 1289A): «у Бога должно воспевать Единое (τὸ ἓν), поскольку Он изъят (ὑπεξαίρεσθαι) из всего, по благодати приведя в бытие все устроение умопостигаемых и все благолепие видимых; сообразно мере (ἀναλόγως) [отпущенной каждому существу] Он неумаленно присутствует (ἐνυπάρχειν) в каждом из творений по некоему неизреченному логосу премудрости, но не объемлется 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.: *Перифюсеон 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 устрояя 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, 1134A–1137C.

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, Схолия (PG IV, 232B–233A, № 3) к БИ II, 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 (цитирующим 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 (*διатеύχισαι*) свет и тьму, ведь «Бог отделил (*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 (*διαίρεσιν*) домо-

строительства и не уменьшает того, от кого произошло». Как от одного факела (δαδός) зажигается много огней, и притом свет первого факела не уменьшается от зажигания 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 ἐνθυμήσιν) вышней Премудрости... **отделившись** (ἀφορισθεῖσαν) вместе со страстью (τῇ πάθει) от Плеромы... стало вне (ἔξω) света и Плеромы... Таковы, говорят, были составление и сущность материи, из которой составил-ся 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 отграждено 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): «[зон] Премудрость... испытал страсть (πάθος)... будучи соvrщен, по видимому, любовью (ἀγάπης), а в самом деле **дерзостью** (τόλμης), 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 (θυμῶς καὶ ἐπιθυμίας) – и сообразного им разделения (μερίσμου)»; 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, происшедшее] 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.: Бозций, *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, 1153B: «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, *Перифюсеон* II, 117 (Jauneau; 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, *Перифюсеон* 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* (*τῆ καὶ 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 упраздня-

ет различие этих частей, происходящее от природных особенностей. Ведь они, меняясь местами без слияния (*ἀσυνυχῶς ἐναλλάξ ὄντας*), являются тождественными себе и друг другу, показывая, что каждый может входить (*ἔμβιβηκότα*) в другого, как целое в целое»; см. также далее: II, 37–44.

Трудность X (1189С–1192А). Подробнее см. выше примеч. 56.

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 являясь 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 сущих, 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 содержительной Причины сущих, разнообразно существующей во всех и составляющей всяческих 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».

См.: Трудность XLI (1312А); Трудность VII (1092С) – примеч. 463; 1097С – примеч. 467, а также примеч. 67.

Максим не всегда терминологически строго разводит «различие» и «разделение» (*διαίρεσις*).

Прокл, Комм. на Парменида VI, 1130, 27–38.

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 единым 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 ἀντιστροφὴν) 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 *Перифусеон*.

Т.е. «модель».

- 424 Такое видение человека Максим усвоил из своих источников: Немесия
 425 Эмесского, Григория Нисского, Григория Богослова, Дионисия Ареопагита.
Трудность XLI (1305A): «человек, естественно опосредующий собою все
 появившиеся при разделении крайности»; 1305B: «опосредующий своими
 частями пределы целого мира»; 1305B: «опосредуя собою все крайности,
 из-за особенности своих частей соотноситься со всеми пределами, и от при-
 426 роды явно имея, применительно к серединам всех крайностей, силу соеди-
 нять...»
 Ср. слова о соединении, «последовательно восходящем» «от ближних к
 дальним» (1305B), и о «последовательном продвижении» к Богу «через се-
 427 редины» (1305C).
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
 428 к лучшим».
 В 1305A 14–С 7 векторы развития в двух парадигмах противоположно на-
 правлены (в парадигме логического древа – от единства к множественно-
 сти, в парадигме середин – наоборот), поэтому читатель сразу же замечает
 переход от одной системы координат к другой. В 1312A 5–В 2 подобный
 переход почти незаметен вследствие сонаправленности указанных векторов
 429 в обеих парадигмах (от множественности к единству).
 Я благодарен А.Г. Дунаеву и Ю.А. Шичалину, чьи замечания помогли мне
 уяснить синтаксис и смысл этого отрывка. Существенным оказалось интер-
 претировать *περιλαβών... τὴν ἅπαντα κτίσιν... τὰ ἄκρα* как *accusativus*
relationis: «охвативший всё творение в его пределах». В этом мы расходим-
 ся с Иоанном Скоттом (*omnem creaturam per medietates ueluti propriarum*
partium extrema comprehendens), которому следует большинство современ-
 ных переводчиков. Кроме того, слова *οἷς ὡς μέρεσι* поняты не инструмен-
 тально, но как косвенное дополнение к *οἰκειωσάμενος*, ср.: BO XXXVIII, 15–
 430 16: *οἷς ὡς ἀνδράσιν ὀμιλήσασα*, «сожительствуя с ними как с мужьями».
 Несколько замечаний относительно перевода этой строки. (1) Аористное
 причастие *οἰκειωσάμενος*, грамматически медиальное, имеет здесь переход-
 ное значение: Христос усваивает частям края (*οἰκειωσάμενος τὸ ἄκρον*
μέρει), ср.: *Трудность* VI (1068A): «неразумные силы души... через рассу-
 ждение... усвоить уму (*τῷ νῷ διὰ λόγου οἰκείωσασθαι*)». 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*
οἰκείωσαι)» [повторено в *Capita theologiae et oeconomiae* V, 72 (PG 90,
 1377D)]. О схожем переходном значении аористного медиального причас-
 тия *ἐναπομαζάμενος* у Григория Нисского см.: В.В. Петров, «Телесный эйдос
 как печать», *Космос и душа*, с. 620–621. (2) Применительно к «всеобщему
 краю» ср.: 1305B: *τοῖς καθόλου μεσιτεύων ἄκροις*. (3) Будучи дативом при
συγγενές, слово *ἐκάστῳ* значит *μέρει*, «каждой части». (4) К «частям» же от-

- носится *καθ' ἑκάστον*, ибо его невозможно связать со «всеобщим» краем: единичное (*ἑκάστον*) и общее (*καθόλου*) всегда противопоставляются, что подчеркнуто артиклем, отделяющим *καθ' ἑκάστον* от *ἄκρων*.
- 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.Понсое – «ум» (“en tant qu’ayant comme nous un corps, des sens, une âme”).
- 432 *Ep. 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 5* (PG 91, 64C): «ученики нечестивого Аполлинария говорят, что тело Христа не имеет души и ума»; там же 8 (97BC). 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.: 1305C: «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 содеывает применительно к крайностям соединение и различие. 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, 11, PG 36, 321, 45–324, 13, рус. пер. 527. Ср. также: Филон, *О том, кто наследует божественное* 154–156. Помимо *ἄνθρωπον ἄλλον* Максима, соответствующего *τινα κόσμον δεύτερον* и *ἄγγελον ἄλλον* у Григория, ср.: *πρὸς ἐαυτὴν νεύουσαν* Максима и *τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει* Григория.
- 437 *BO XLVIII*, 180–189.
- 438 *BO XLVIII*, 189–193. Ср.: Григорий Богослов, *Определения, слегка начертанные* (PG 37, 952, 13, рус. пер. с. 310): «мнение (*δῆξα*) есть [наши] представления о вещах (*πραγματικὴν φαντάσματα*)».
- 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 сущих, и смогла бы мудро перенести к себе все видимое, в коем сокрыт 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 словам 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 *Энеадах* 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 (*διαφοῦντες τὴν κτίσιν οἱ ἅγιοι*) 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, Схолия 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 равнодействия; 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 (1397B)*.
- 449 *Трудность LXVII (1397A)*. Ниже эта мысль повторяется: «естественное созерцание пятерично (*πενταδική*), поскольку чувство по природе делится на пять».
- 450 *Трудность X (1133AB)*.

- 451 *Virtual History: Alternatives and Conterfactuals*. 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 *Перифусеон* – 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* (1172A): «разумом перешли пропасть (*χάσμα*) между Богом и людьми, добровольно удалившись от связи с миром и плотью. Ибо поистине ужасной и великой пропастью между Богом и людьми 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 (*εὐκοσμίαν*), соразмерность (*ἀναλογίαν*) и пользу, которую каждое доставляет целому, и то, что все вообще сотворено мудро и промыслительно 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 (*διανοία*) к Нему... стремясь постичь сразу же Того, Кого он познал в творениях?»

- 460 Ср. важное различие между знанием чьей-то сущности и знанием просто-го наличия бытия: *Трудность XXXIV* (PG 91, 1288AB): «Из того, что принадлежит сущности (*τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν*), то есть из самой сущности, никогда не познается, что такое Бог (*τι ὑπάρχων*). Ведь понятие (*ἐννοια*) о том, что Он такое (*τί καθεστῆκεν*), 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 ἐστιν*), но то, что Он не есть (*τί οὐκ ἔστιν*), как, например, не-рожденность, без-начальность, бес-предельность, бес-телесность. И все подобное находится окрест сущности и показывает то, что Она не есть (*τὸ τι 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 придет воедино многое друг от друга отстоящее по природе, тяготея друг к другу окрест единой природы человека, и будет Сам Бог *всяческая во всем* (1 Кор. 15:28), все принимая и воипостазирова в Себе (*ἐνυποστήσας ἑαυτῷ*)... 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... во-человечение Сына и Бога, соединившего нашу природу с Самим Собой во ипостаси... и посредством [взятой] от нас... святой Своей плоти... *удостоившего нас быть одним и тем же с Ним* (*ἐν καὶ ταὐτὸν ἑαυτῷ*) 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 новоустройства 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 (*ἐν αὐτῷ εἶναι*), и дал нам тропос, приводящий к этой всеблаженной цели (*τέλος*) посредством правильного употребления природных сил... Человек самовластно отверг сей тропос посред-

ством 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 человеку таинственнейшего пришествия... Бывшее во Христе на конец веков таинственно несомненно является явлением и исполнением оставшегося упущенным 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 Боговоплощения 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 XXII, 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 Божию 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: «Двоjak 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 действительному познанию, осуществляет в познавшем божественное подобие Познанному». Подробнее см.: Larchet, p. 83–123; 221–273.

471 Ср.: *Трудность* XLI (1309D 11 – 1312A 1): *ὁ τῆς διαίρεσως... τρόπος*.

472 В 1305 B2–12 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: “Grâce à celle-ci, selon la Cause de la genèse de tout ce qui diffère, ce trope une fois en s’accomplissant devait rendre patent le grand mystère du dessein divin...”, и у Лапше: “Par cette faculté, conformément à la cause de la genèse des êtres divisés, se parachève le mode qui devait par lui-même rendre manifeste le grand mystère du plan divin” (Larchet, p. 107). Выражение *ὁ κατὰ τὴν αἰτίαν τῆς τῶν διηρημένων γενέσεως συμπληρούμενος τρόπος* 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 содержительной 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: *ἀκραιφνῆς ὁ κατὰ οὐσίαν ἐκάτερον τῶν ἡνωμένων διαμεμένηκε λόγος* («в том, что касается сущности, логос каждой из соединившихся [природ] остается незатронутым»); *Трудность* XLII (1317D–1320A): *ζῆτει τις ὁ κατ’ αἰτίαν προηγούμενος τῆς ἀνθρώπου γενέσεως λόγος ἐστίν... καὶ τις ὁ κατὰ τὴν παιδευτικὴν οἰκονομίαν τῆς γεννήσεως αὐτοῦ διὰ τὴν ἀμαρτίαν τρόπος...* («каков применительно к

Причине первичный логос возникновение человека... и каков применительно к воспитывающему домостроительству тропос его рождения вследствие прегрешения»).

Относительно причастия *συμπληρουμένην* ср.: *Трудность* XLI (1312В): «[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 Собой 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 (1077С): «Бог Слово, как Начало и *Причина* всего...».

Ср.: *Трудность* VII (1084D): [грешник] «неразумно движется по направлению к небытию (*πρὸς τὸ μὴ ὂν*)».

Ср.: *Ер.* 24 (PG 91, 609С): «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).

Ср.: пс.-Дионисий не раз представляет божественную природу как пребывание, а божественные ипостаси как проявление и выходжение божественности. Например, БИ I, 4 (112, 14–113, 1, 592А): «Троица – по причине триипостасного проявления сверхсущественной плодovitости»; и сходя 196В к этому месту: «он говорит о триипостасной Троице и плодovitости [как о] превышающем мысль Отчем *выходжении в проявление Сына и Святого Духа*».

ВО LX, 9–48.

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 παρὰ πλῆσι αὐτῷ*). 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–1289В).

Ср.: Лк 20:35–36; Климент Александрийский, *Извлечения из Феодота* 22, 3: «Мы восстанем равными ангелам (*ἰσάγγελοι*)»; Григорий Нисский также говорил, что некогда человек был, а после всеобщего восстановления будет

опять равен ангелам (*ἰσάγγελος*): Об устройении человека 17 и 18 (PG 44, 188С и 189С; 196А); *Антирретик против Аполлинария* (PG 45, 1237С); *На Песнь песней I* (PG 44, 777А); *О девстве XIV* (4) (PG 46, 381А). пс.-Дионисий, *Божественные имена I*, 4 (114, 7–115, 5, 592ВС): «мы станем нетленными и бессмертными... и всегда... с Господом будем (1 Фес 4:17)... ибо, как говорит истина Речений, мы будем равны ангелам и сынами Божиими, будучи сынами воскресения (Лк 20:36)»; Иоанн Скифопольский, *Схолия 193 I АВ к БИ I*, 3 (111, 17–112, 1, 589С): «[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» (1 Кор 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 204ВС I к I*, 5 (116, 14, 593В: «богovidные умы»): «*подражая ангелам*, богovidные умы, будучи ведомы, достигают, насколько возможно, соединения со святыми силами, каковые ранее он назвал ангелами. Надо разуместь 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 смешанны. Являющаяся сущностью души жизнь, говорит он, меньше жизни ангельских существ, потому он называет ее «ангеловидной», 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... Хотя 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 благоденствия гностического совершенства, уже здесь становится равным ангелам (*ἰσάγγελος*)»; VII, 57, 7, 4: «первая спасительная перемена – от язычества к вере, а вторая – от веры к знанию. Последнее, находя предел в любви, отда-

- ет любящего Любимому, познающего Познаваемому. И возможно, такой уже здесь достигает достоинства равного ангельскому (*ἰσάγγελος*); пс.-Дионисий, *Послание* X: «уже здесь некоторые пребывают с Богом, будучи любовниками (*ἐρασταί*) истины, отойдя от пристрастий к материальному и, совершенно свободные от всех зол, в божественном вождении (*ἑρωτι*) всего благого любят примирение и освящение и из настоящей жизни отходят к будущей, — ангелоподобно жительствова среди людей, с полным бесстрашием, богоименованием, святостью и иными благами».
- 480 БИ VIII, 8: «люди приближаются по добродетелям к ангелам, когда в стремлении к божественному... отходят от пристрастия к материальному»; сходя 365 1 А к 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 Сходя 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 Ареопagit, Григорий Нисский (см. разделы: 2.3.4, 2.3.7 и 2.3.8).
- 483 Максим Исповедник, *Послание к Иоанну Кувикулярию 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 (*θεοὺς ποιοῦν*)... Любовь... приводит живущих в ней к Богу... Любовь есть исполнение [веры и надежды]: всею собой охватывая весь предельный предмет желания и даруя покой их движению к нему, она вместо веры в его бытие и надежды на его будущее осуществление дарует собою вкушение его в настоящем...». Ср.: Диадок Фотикийский, *Сто гностических глав* I (с. 8): «любовь самую душу чрез добродетели сочетает с Богом, умным чувством постигая Невидимого».
- 484 Как Воплощение Максим рассматривал также присутствие Логоса в логосах вещей, ср.: *Трудность* XXXIII (PG 91, 1285CD), а также *ВО* 35 (PG 90, 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 зримых [вещей], — словно вкушение плоти [Господа], и ведение, [содержащееся] в логосах умопостигаемых [вещей], — словно питье крови [Господней]». Ср.: Thunberg 1965, p. 81; Larchet, p. 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 BO LX, 49–62.
- 489 Трудность XL(1313CD). Различные... главы 1, 9–0, 12–3, аутентичность которых небесспорна, представляют собой параллель к ТИ XXXVI. Из них следует, что таинство воплощения таковым и останется.
- 490 BO XXV, 57–1.
- 491 БИ II, 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 «выхожде- нии из 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*, p. IX–XIII.
- 497 Athos, Vatopedi 475; Cambridge, Trinity College O. 3. 48 и др.
- 498 München, Bayerische Staatsbibliothek, Gr. 83 и 3; Sinai, Sinaiticus Graecus 398 (Benešević 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. 1r; Venice, Bibl. Marciana, Gr. 136, f. 1r: Τοῦ αὐτοῦ περὶ διαφόρων ἀπορῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν καὶ τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἰωάννην ἀρχιεπίσκοπον Κυζίκου περὶ διαφόρων ἀπορῶν τοῦ Θεολόγου.
- 501 *Opuscula* I, PG 90, 30: ἐν τοῖς... περὶ τῶν ἀπορῶν τῆς ἁγίας Γραφῆς ἐκτεθεῖσι.
- 502 Ср.: BO 39, 59–61: «Более пространное толкование вы найдете в *Трудностях* (τοῖς Ἀποροῖς) 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 ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἀπορον προφητικῆς λέξεως» (отсылка к *Трудностям* XLII – XLIV?). В *Quaestiones et dubia* 104, 1–2 говорится о «трудности» из Слова о добром порядке в собеседовании (Ἐρώτησις ἀπορου ἐκ τοῦ Περί εὐταξίας λόγου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου).

- 503 Ср.: *Ο τρυδνότηх XXXI* (1280A): «рассмотрим означенное *трудоное место* (τὸ προκείμενον ἄπορον) иным образом»; *ВО XXIII*, 8: «Это *трудоное место* (τὸ ἄπορον) [Писания]... имеет вполне ясное и понятное объяснение»; а также *Quaestiones et dubia* 93, 1–2: 'Εκ τῶν 'Ηθικῶν τοῦ ἁγίου 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 посвяtitельное 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 'Ομολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν ἡγιασμένον (Α'–Ε' καὶ Α'–ΡΔ')*. Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια ἀπὸ τὸν Ἰγνάτιο Σακαλή. Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν 14Δ. Θεσσαλονίκη, 1992; и *Μαξίμου τοῦ 'Ομολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀποριῶν... (ΡΕ'–ΡΟΘ')*. Θεσσαλονίκη, 1993.

Научное издание

Петров Валерий Валентинович

Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в.

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректura автора

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 12.04.07.

Формат 60х84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 12,56. Уч.-изд. л. 10,96. Тираж 500 экз. Заказ № 007.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор автора

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14