



XVII
Е Ж Е Г О Д Н А Я
БОГОСЛОВСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ

**ПРАВОСЛАВНОГО СВЯТО-ТИХОНОВСКОГО
ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА**

ТОМ 1

МАТЕРИАЛЫ

XVII
Е Ж Е Г О Д Н А Я
Б О Г О С Л О В С К А Я
К О Н Ф Е Р Е Н Ц И Я
П РАВОСЛАВНОГО СВЯТО-ТИХОНОВСКОГО
ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА

ТОМ 1

МОСКВА
Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
2007

УДК 26(063)
ББК 86.372
К 65

Главный редактор

Протоиерей Владимир Воробьев

Редколлегия

К.М. Антонов, Г.В. Бежанидзе, П.В. Ермилов, А.А. Кострюков,
В.П. Лега (отв. редактор), К.А. Максимович, И.Е. Мельникова,
П.Б. Михайлов, М.А. Скобелев

К 65 XVII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы 2006/07 гг. Т. 1. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2007. — 389 с.

XVII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета проходила в две сессии: осеннюю (9—11 октября 2006 г.) и зимнюю (25—27 января 2007 г.). В конференции приняли участие не только сотрудники ПСТГУ, но и многочисленные гости из России и из-за рубежа. Всего было прочитано более 200 докладов.

В первый том материалов конференции вошли доклады богословской и философской секций, а также выступления по новейшей истории Русской Православной Церкви и российско-грузинским церковно-государственным отношениям.

УДК 26(063)
ББК 86.372

ISBN 978- 5-7429-0311-6

© Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

ОСЕННЯЯ СЕССИЯ (9–11 октября 2006 г.)

Пленарное заседание

- Moreschini C.* Ancient Christian theology and Greek philosophy: the first encounter between faith and reason11
Столяров А.А. Возможна ли патрология как наука? (основные тезисы)16

Библеистика

- Рузер С.* Концепция «нового завета» в иудаизме периода Второго храма и в первоначальном христианстве18
Вдовиченко А.В. Особенности повествовательной стратегии в литературных традициях эллинизма и грекоговорящего иудейства (авторы синоптических Евангелий, Иосиф Флавий, Флавий Филострат)27
Скобелев М.А. Проблема интерпретации пророчества патриарха Иакова (Быт 49. 10)30
Иерей Александр Прокопчук. Предопределение в Евангелии от Иоанна41
Василенко Л.И. О некоторых философских вопросах отношения Р. Бульзмана к Священному Писанию46

Ориентальная христология

- Hainthaler Th.* Neo-Chalcedonianism as solution in the dialogues today?52

Патрология

- Михайлов П.Б.* Рецепция каппадокийцами учения Оригена о свободе воли59
Фокин А.Р. Святитель Григорий Нисский о человеке в его предельном отношении к Богу64
Бирюков Д.С. Стратегия именованья в первой «Апологии» Евномия и учение стойков69
Малков П.Ю. К вопросу о присутствии в святоотеческом наследии смысловых аналогий понятия «личность»75

Христианское богословие и языческая философия II–VI вв.

- Moreschini C.* L'interpretazione di Es 3. 14 nella teologia del cristianesimo antico84
Ch. Tommasi Moreschini. Il dibattito sul cosiddetto «monoteismo pagano» tra fonti antiche e interpretazioni moderne90
Петров В.В. «О трудностях к Иоанну XXXVI» (PG 91. Col. 1304 D -1316 A) Максима Исповедника в контексте предшествующей философско-богословской традиции99

Византийское богословие IX–XV вв.

- Архимандрит Иов (Геча)*. Николай Кавасила и его труды. Мирянин, пишущий для мирян?110
Priest Demetrios Bathrellos. St Symeon of Thessalonica: His Dogmatic Theology118

Международные аспекты в исторической жизни Церкви

- Николов А.* Идея о благочестии и мудрости правителя в политической идеологии и публичной пропаганде болгарских государей в первое столетие после принятия христианства в Болгарии (864–971 гг.)124
Попов И.Н. Константинопольский Собор 381 г. и историческая память византийцев (на примере хроник VI–XII вв.)130

Каноническое право Восточной Церкви в Византии и славянском мире

- Troianos S.* Der Begriff der «Oikonomia» im byzantinischen Recht (unter Berücksichtigung der gegenwärtigen griechischen Kanonistik)138
Иерей Димитрий Пашков. Два взгляда на действительность таинств у инославных христиан146
Бургман Л. Славянская рецепция византийских канонических сборников153
Максимович К.А. Древнейший славянский «Номоканон» Мефодия: история и перспективы изучения157

Философия религии и религиоведение

- Лега В.П.* Учение об отношении веры и разума в рационалистической философии XVII в.167
Антонов К.М. Религиозный опыт и догмат в русской мысли начала XX в.172
Василенко Л.И. Некоторые соображения по поводу философии религии А. Бергсона178
Пылаев М.А. Догматика Ф. Шлейермахера и феноменология «священного» Р. Отто183

Религиозные аспекты философии и истории науки

- Крушинский А.А.* Библейский шестоднев и гексаграммная схема187
Лупандин В.В. С. Яки как историк и философ науки191

ЗИМНЯЯ СЕССИЯ (25–27 ЯНВАРЯ 2007 г.)

Новейшая история Русской Православной Церкви

- Мирюлов И., диакон*. Пути единоверия в XX столетии197
Белякова Е.В. Революция 1917–1918 гг. и проблема православной семьи205
Кашеваров А.Н. Финансово-экономическое положение Русской Православной Церкви в условиях революционных потрясений и Гражданской войны213
Милякова Л.Б. Вопросы автокефалии Православной Церкви на Украине при С. Петлюре и позиция Ватикана218
Кравецкий А.Г. Формирование первого безбожного поколения220
Бовкало А.А. Использование материалов губернского отдела народного образования ЦГАСПб для изучения положения духовенства в 1920-е гг.226

<i>Вайнтрауб Л.Р.</i> «Дело об антисоветском церковном подполье в г. Бронницы» и закрытие городского собора Михаила Архангела в 1919–1931 гг.	232
<i>Доненко Н., прот.</i> Свято-Николаевское братство священномученика Аркадия (Остальского) в Житомире	238
<i>Кострюков А.А.</i> К истории взаимоотношений между Сербской Православной Церковью и Архиерейским Синодом в Сремских Карловцах	244
<i>Соловьев И., свящ.</i> Критика деятельности митрополита Сергия (Страгородского) в «обновленческом» расколе	250
<i>Мазырин А., свящ.</i> К истории взаимоотношений церковной и государственной властей в конце 1920-х–1930 гг.	256
<i>Шкаровский М.В.</i> Православная Церковь в Венгрии в годы Второй мировой войны	264
<i>Корнилов А.А.</i> Архипастыри лагеря перемещенных лиц Шляйсгайм	277
<i>Евфимий (Логвинов), иеромонах.</i> О почаевской традиции в Русском Зарубежье	290
<i>Петрушко В.И.</i> Папа Павел VI и греко-католики украинской диаспоры в период Второй сессии II Ватиканского Собора	297
<i>Савва (Тутунов), иеромонах.</i> «Независимая архиепископия» в Париже: 1965–1971 гг.	304
<i>Емельянов Н.Е.</i> Дни особого поминовения пострадавших за Христа	307
<i>Фирсов С.Л.</i> Псевдоправославная мифология в России (к постановке проблемы) ..	313

Актуальные проблемы синодального периода истории Русской Церкви

<i>Фирсов А.Г.</i> Государственное финансирование Православной Церкви в России в период «Великих реформ»	321
<i>Сухова Н.Ю.</i> Становление и развитие богословской науки в России: проблемы и пути их решения (вторая половина XIX — начало XX в.)	325
<i>Закржевский А.Г.</i> Русские архиереи и церковное управление в первые десятилетия синодального строя	335

Российско-грузинские церковно-государственные отношения

<i>Абашидзе З.Д.</i> К вопросу датировки христианизации Картли	342
<i>Силогава В.И.</i> Древнегрузинские надписи XI в. из храма в с. Лыхны	345
<i>Рапава М.</i> Грузинский перевод полемического сочинения Никиты Стифата против армянской ереси	356
<i>Павлов А.Н.</i> Имеретинский царь Арчил II (к вопросу русско-грузинских отношений второй пол. XVII в.)	361
<i>Ковалева И.И.</i> Схиигумения Фамарь (Марджанова) в период пребывания в Бодбийском монастыре	367
<i>Сухова Н.Ю., Мельникова И.Е.</i> Становление и развитие грузиноведения в университетском и высшем духовном образовании в России (XIX — нач. XX в.)	373
<i>Монахиня Елена (Хиловская).</i> К вопросу о формировании свода русскоязычных библиографических указателей по истории российско-грузинских государственно-церковных отношений	387

Сiò che si produce evolucionisticamente in seno al politeismo stesso è una progressiva riduzione delle figure divine da molte a poche. Al contrario, il monoteismo – ha variamente osservato Raffaele Pettazoni – è al di fuori di questo processo evolutivo, non può in nessun caso dirsi una estrema riduzione dei pochi all'uno, bensì l'affermazione dell'uno attraverso la negazione dei più: esso procede dal politeismo non per evoluzione, ma per negazione, ossia rivoluzionandolo radicalmente. Lunghi dall'essere qualche cosa di necessario e implicito nei progressi del pensiero umano, il monoteismo è invece un fatto storico che si è prodotto raramente e ogni volta con l'intervento di una grande personalità religiosa. Nonostante gli eventuali punti di contatto talora evidenziati, e nonostante anche l'altissimo sviluppo raggiunto nella speculazione da parte di Greci e Romani, essi non riuscirono mai a divenire monoteisti³⁵.

ХРИСТИАНСКИЙ МОНОТЕИЗМ И ЯЗЫЧЕСКИЙ «МОНОТЕИЗМ»: АНТИЧНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА И ВОЗМОЖНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ПОДХОДА

К. ТОММАЗИ-МОРЕСКИНИ (УНИВЕРСИТЕТ Г. ПИЗЫ)

В настоящем сообщении показано, что успешное распространение христианского монотеизма в греко-римском мире было обусловлено не только плодотворной деятельностью древних проповедников и апологетов, но и определенной степенью готовности самого языческого общества к принятию христианства. Автор анализирует промежуточную ступень перехода от языческого politeизма к христианскому монотеизму (явление, известное в науке как *генотеизм* (от греч. ἐν θεός), т. е. такая форма религиозного многобожия, при которой наибольшее почитание отдается одному из богов). В тексте приводятся наиболее яркие примеры этого явления.

В.В. Петров
(ИФ РАН)

«О ТРУДНОСТЯХ К ИОАННУ XXXVI» (PG 91. COL. 1304D-1316A) МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА В КОНТЕКСТЕ ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОЙ ТРАДИЦИИ

Предметом нашего рассмотрения являются текстуальные источники главы XXXVI «О трудностях к Иоанну» (далее – ТИ)¹ Максима Исповедника, в которой говорится о та-

³⁵ Pettazoni R. L'essere supremo nelle religioni primitive (L'onniscienza di Dio). Torino, 1957. P. 17: «io ritengo che la teoria del monoteismo primordiale sia viziata in limine da un equivoco. L'equivoco consiste nel chiamare monoteismo ciò che è semplicemente la nozione di un essere supremo. Con ciò si trasferisce in blocco alla più arcaica civiltà religiosa l'idea di Dio propria della nostra civiltà occidentale, quell'idea di Dio che dall'Antico Testamento è passata nel Nuovo ed è poi stata successivamente elaborata in seno al Cristianesimo... Ciò che i teorici del monoteismo primordiale pongono come forma prima.. della religione non è il monoteismo quale ci appare nella forma creata dalle grandi religioni monoteistiche storiche, bensì un'idea monoteistica in astratto con gli attributi ad essa assegnati dalla speculazione teologica e dal pensiero filosofico tradizionale dell'Occidente. L'essere supremo dei popoli primitivi soltanto approssimativamente corrisponde a questo ideale monoteistico.... Le pretese tendenze monoteistiche che si sono volute trovare in seno a varie religioni politeistiche – egizia, babilonese, assira, cinese, greca, ecc. – rappresentano tutt'al più uno pseudo-monoteismo, in quanto si riducono alla supremazia di una divinità sulle altre, sia all'assorbimento di varie divinità in una sola, ma sempre in modo che accanto alla divinità suprema ne sussistono altre (inferiori), e con ciò il politeismo non si può dire superato». Si vedano anche le recenti considerazioni teoriche e metodologiche svolte con la usuale competenza e precisione da Giulia Sfameni Gasparro, le quali ci sentiamo di condividere pienamente: Gasparro G.S. Monoteismo pagano nell'Antichità tardiva? Una questione di tipologia storico-religiosa // Annali di scienze religiose. 2003. Vol. 8. P. 97–127; Ead. Dio unico e «monarchia» divina: polemica e dialogo tra pagani e cristiani (II–V sec. d.C.) // Monothéisme: exclusivisme, diversité ou dialogue? P. 12–14. 09. 2002; Ead. Gli Oracoli Caldei e l'attuale dibattito sul «Monoteismo pagano»: sull'uso e l'abuso di una categoria storico-religiosa // Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption. Konstanz, 15–18.11.2006.

¹ ТИ XXXVI = Трудность XLI по сквозному счету (когда подряд нумеруются и Трудности к Фоме, и Трудности к Иоанну). О проблеме титула и рубрикации Трудностей см.: Петров В.В. Соединения и деления ипостаси тварного в О трудностях XLI (PG 91. Col. 1304D-1316A) Максима Исповедника // Богословские труды. 2005. Т. 40. С. 47–73, здесь: с. 47–49. Текст ТИ XXXVI доступен в трех русских переводах – А.Р. Фокина, С.В. Месяц, архимандрита Нектария, на итальянском – в переводе проф. Клаудии Морескини; есть также французский (Э. Понсоје), английский (Э. Лаут), новогреческий (И. Сакаллас) и, наконец, латинский (Иоанн Скотт) переводы (см. библиографию ниже).

инстве Боговоплощения. Как мы пытаемся показать, знание источников во многом проясняет логику сложного и местами «темного» рассуждения преподобного Максима.

1. *Григорий Богослов*. Слова 38 и 39. Первый и очевидный контекст обнаруживается уже из титула главы, представляющей собой комментарий на фразу Григория Богослова «новоустраиваются естества, и Бог делается человеком», сказанную применительно к празднику Рождества Христова. Можно показать, что отправными текстами для Максима являются *Слово 39, раздел 13* и *Слово 38, разделы 3—4, 9—13* Григория Богослова². В самом деле, в указанных текстах Григория имеется ряд параллелей к ТИ XXXVI. В *Слове 38* упоминается 1) о бытии и *благобытии*; сказано 2) о божественной Благодати, измышляющей *светлый* умный мир, а затем мир чувственный; 3) человек представлен *соединителем* чувственного и умопостигаемого. Он есть единое из двух (из невидимой и видимой природы); он — некий *второй мир*; он есть *среднее* между величием и низостью; он обожествляется через *тяготение* к Богу (τῆ πρὸς Θεὸν νεύσει); Григорий замечает, что 4) по изгнании из рая человек облекся в кожаные ризы, т.е. в *земную плоть* (ср. концепцию привнесенности разделения на мужское и женское у Максима). В следующем *Слове (39. 13)* Григорий повторяет сказанное в предыдущей проповеди и заключает: «Что же совершается? Какое великое о нас таинство? — Новоустраиваются естества, и Бог делается человеком... Для сего смешивается несмешиваемое; не только Бог со становлением, ум с плотью... но и рождение с девством (παρθενία γέννησις)... бессмертное с тленным». Таким образом, у Григория Богослова намечены основные темы ТИ XXXVI: творение мира Благодатью 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 ТИ XXXVI существуют и другие, не менее значимые, источники.

2. *Григорий Нисский*. Об устройении человека XVI—XVII. Рассматриваемый нами текст Максима начинается следующими словами:

«Святые, — воспринявшие множество божественных тайн, переданных им по преемству (κατὰ διαδοχήν) 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 (μυηθέντων) в знание сущих, — говорят, что ипостась всего возникшего разделяется пятью делениями. Из них первым, по их словам, является то, которое отделяет от нетварной природы всю тварную природу, принимающую бытие посредством возникновения»³.

Этот вводный период указывает на еще один важный источник Максима. Речь идет о главах XVI и XVII трактата Григория Нисского «Об устройении человека», где Григорий, как и Максим, начинает с различения свойств нетварной и тварной природ⁴ 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 ТИ XXXVI:

«Поскольку одно всегда самоотжественно, а другое — возникло через сотворение и началось с изменения бытия, имея сродственную этому перемену, то *Ведающий все прежде его возникновения* (Дан 13. 42)... предразумевая предведательной силой то, к чему склонится... движение человеческого произволения... изобретает (ἐπιτεχνᾷται) для образа [Божиего] различие мужского и женского, которое уже не относится к божественному первообразу,

² *Григорий Богослов*. Слово 39. 13 // PG 36. Col. 348. 42-349. 14, рус. пер. С. 538—539); Слово 38. 3—4 и 9—13 // PG 36. Col. 313C-316B; Col. 320C-325D; рус. пер. С. 522—523 и С. 526—529). Рус. пер. см.: *Григорий Богослов*. Собрание творений в двух томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994^г. Т. 1.

³ *Максим Исповедник*. ТИ XXXVI (PG. 91. Col. 1304D); ср.: Лк 1. 2: «как передали нам те, кому от начала довелось быть очевидцами и служителями слова», καθὸς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρεταὶ γενομένοι τοῦ λόγου.

⁴ *Григорий Нисский*. Об устройении человека XVI // PG 44. Col. 184. 39-45: «нетварная (ἄκτιστον) природа — непреложная и всегда та же самая, а тварная (κτιστήν) не может составляться без изменения. Ведь уже само прохождение из небытия в бытие есть некоторое движение и изменение небытия в бытие, переменяемого по божественному изволению».

но... присвоено бессловесной природе. Причину же такого изобретения могут знать только очевидцы (αὐτόπται) Истины и служители (ὑπηρέται) Слова⁵.

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 апостол Павел, поскольку ниже Григорий повторяет: «но тут опять истинный смысл если и может быть найден, то лишь теми, кто, подобно Павлу, был посвящен (μνηθεῖσιν) в неизреченности (τὰ ἀλόρητα) рая»⁶.

Вводный период ТИ XXXVI и разделы XVI-XVII «Об устроении человека» содержат параллели, концентрация которых исключает простое совпадение. Григорий пишет о различии (διαφορά) тварной и нетварной природ, Максим — об их разделении (διαίρεσιν), Григорий — о неизреченностях (τὰ ἀλόρητα) рая, Максим — о божественных тайнах (τῶν θεῶν μυστηρίων); оба упоминают «служителей Слова» (ὑπηρετῶν τοῦ Λόγου) и «посвященных» (μνηθητῶν). Употребление Григорием слова τὰ ἀλόρητα откликается эхом во втором абзаце Максима, говорящего, что святые оставили первое деление «неизреченным» (ἄρητον, 1305A 8). Все эти переклички — не считая собственно темы разделения полов вследствие грехопадения (основополагающей в рассматриваемых главах Григория и Максима) — неоспоримо свидетельствует о том, что упомянутые разделы трактата «Об устроении человека» легли в основу ТИ XXXVI.

Таким образом, уже из начальных строк ТИ XXXVI можно вычитать σκοπός, замысел текста: 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 в ТИ XXXVI деление полов замыкает перечень Максима, являясь пятым в перечне «всеобщих делений», оно является движущей целью всего изложения и таким образом по значимости для ТИ XXXVI сравнимо с делением между нетварным и тварным. Этому наложению способствует и взаимопроникновение космологии и антропологии, характерное для мысли Максима, а также влияние обсуждаемого текста Григория Нисского.

В целом же вводный период ТИ XXXVI можно понять так, что Максим собирается излагать учения таких святых, как Григорий Богослов и Григорий Нисский, которые восприняли божественные тайны от своих предшественников — святых апостолов Павла и Дионисия Ареопагита.

3. *Немесий Эмесский*. О природе человека I. В том, что касается воссоединений, Л. Тунберг⁷ указал на важный для Максима источник — первую главу трактата «О природе человека» Немесия Эмесского. В рассуждении Немесия наблюдается взаимопроникновение антропологии и космологии, характерное для Максима. В трактате «О природе человека» представление о человеке как микрокосме связано с поставленной перед ним задачей объединить противоположности мира путем опосредования его крайностей. Его призванием становится собрать в себе вещи мира, соотнося противоположности: смертное с бессмертным, разумное с неразумным и пр.⁸ Человек «вступает в общение» и «соприкасается» с сущими

⁵ Григорий Нисский. Об устроении человека XVI // PG 44. Col. 184. 54-185. 11. Ср.: там же XXII (Col. 205. 9-11): «нет в божественной и блаженной природе различия между мужским и женским, но перенеся на человека особенность (τὸ ἰδίωμα) бессловесного устроения, Он даровал этому роду способ размножения не по возвышенности нашего творения».

⁶ Там же. Col. 185. 25-28; Ср. 2 Кор 12. 4. Мы же, говорит Григорий о себе, «воображаем истину в догадках и образах, διὰ στοιχασμῶν τινῶν καὶ εἰκότων φαντασθέντες» (Col. 185. 11-13). Как представляется, здесь мы имеем аллюзию на слова из другого послания апостола Павла к Коринфянам: «Теперь мы видим как бы сквозь стекло, гадательно» (1 Кор 13. 12).

⁷ См.: Thunberg L. Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor / Foreword by A.M. Allchin. NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985. P. 73.

⁸ Немесий. О природе человека I // PG 40. Col. 529B. Подробнее см.: Петров В.В. О трудностях XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века (исследования и переводы) / П.П. Гайденко, В.В. Петров, ред. М., 2005. С. 147—271, здесь: с. 223—225.

на всех иерархических уровнях, имея нечто общее и с неодушевленными вещами, и с растениями и животными, и с ангелами. Собственно, вся вселенная возникла ради человека. Немесий пишет, что человек был сотворен последним потому, что надлежало возникнуть связи умопостигаемого и видимого бытия, дабы вселенная была единой, взаимоувязанной и не чуждающейся самой себя⁹.

4. *Апостол Павел*. Послание к Ефессянам I. Еще один важный контекст — первая глава «Послания к Ефессянам» апостола Павла, которая является источником не только для ТИ XXXVI, но и для богословия Максима в целом, а также для БИ XI. 1-5 пс.-Дионисия Ареопагита (см. ниже). Христос представлен у апостола Павла как «Умиротворение» (термин εἰρήνη использован 5 раз). Он соделывает единое, устраняет вражду, Он должен примирить (ἀποκαταλλάξει) человечество с Богом Отцом¹⁰. Христос соделывает *нового человека*, «усваивает» человека Богу. Апостол также 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 (θέλημα) Бога Отца, таинство Его домостроительного воления. Кроме того, апостол говорит о предвечном намерении (πρόθεσις) Отца, исполненном во Христе (3. 11), противопоставляет ветхого и нового человека (4. 22—24)¹¹. Подобно Словам 38 и 39 Григория Богослова, логика этого текста лежит в основе всего рассуждения Максима в ТИ XXXVI. На апостола Павла Максим, весьма вероятно, намекает в начале главы, когда пишет о «спутниках и служителях Слова». А в конце первой части ТИ XXXVI прямо цитируется Еф 1. 10.

5. *Ареопагитский корпус и схолии Иоанна Скифопольского*.

5.1. Умиротворение и единство. Как уже сказано, от Еф I зависит и фрагмент трактата пс.-Дионисия Ареопагита (БИ XI. 1—5), в свою очередь, влияющий на учение Максима о соединениях в ТИ XXXVI. В факте подобного влияния нет ничего удивительного, ибо 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 предстает как Умиротворение, а также мотив стягивания «краев через середину с краями» — это как раз то, о чем пишет Максим в ТИ XXXVI.

В БИ XI. 1—5 рассматривается эпитет «Умиротворение» (ἡ εἰρήνη), прилагаемый к Богу¹². Дионисий говорит, что объектом связующего действия «Умиротворения» является «разъединенное множество». Словно некими скрепами соединяя разделенных, «Умиротворение» всему дает предел и границы, связывает все друг с другом в неслиянном единстве, при котором все, нераздельно и нерасторжимо объединенное, остается, однако же, неповрежденным в свойственном каждому виде. Единотворяющая сила «Умиротворения» соединяет все, *связывая края через середину с краями* в сопряжении любви, включая и наиболее далеко отстоящие пределы всего. «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 через Него и в Нем — с Богом Отцом.

То, что указанное место БИ является одним из источников Максима в ТИ XXXVI, подтверждается тем, что в конце своего рассуждения Максим сначала прямо упоминает Дионисия и цитирует БИ XIII («Об именах *Совершенный и Единый*»), а затем дает свободный парафраз рассмотренного нами места из БИ 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 умиротворении, любви и нераз-

⁹ Ср.: Максим Исповедник. О трудностях XLI (PG 91. Col. 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».

¹⁰ О примирении с Богом Отцом см. также: Кол 1. 20; Рим 5. 10-11; 2 Кор 5. 18, 19, 20. БИ — пс.-Дионисий. О божественных именах.

¹¹ Ср.: 2 Кор 5. 17: «кто во Христе — тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое».

¹² Об «Умиротворении» у Дионисия см.: Andia Y. de. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. Leiden, New York, Köln: Brill, 1996. P. 183—189.

дельном единомыслии *всё, что на небесах и на земле*, как говорит Божественный Апостол» (Кол 1. 16, ср. Еф 1. 10).

Укажем еще два отрывка, известных Максиму, которые могут быть отнесены к числу прямых источников главы ХLI.

5.2. Генады святых умов. Значимым контекстом для ТИ XXXVI является учение о генадах простых существ, присутствующее у самого пс.-Дионисия, но в более артикулированном виде представленное в схолиях Иоанна Скифопольского к Ареопагитскому корпусу¹³. 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 учение¹⁴. Однако схолии Иоанна Скифопольского, с одной стороны, были составлены до V Вселенского собора, осудившего Оригена и Евагрия, а с другой — в схолиях понимание генад лишено характерных для оригенистов представлений об отпадении умов от первоначальной генады, отсутствует учение о предсуществовании душ, об облачении душ в тела в наказание за грехи. Напротив, в схолиях 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 совершенству¹⁵. 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 ведóмы, соединяются в генаду простоты»¹⁶.

Это близко к тому, о чем пишет Максим в ТИ XXXVI:

«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, [ума] преданно устремленного к Богу и мудро совершающего... восхождение (ἐπιβασιν)»¹⁷.

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. Еще раз отметим, что трактат «О трудностях» — это комментарий на Григория Богослова и «Ареопагитики». Исследование рукописной традиции показывает, что Ареопагитский корпус практически всегда транслировался вместе с комментариями Иоанна Скифопольского, так что всякий читатель «Ареопагитик» с неизбежностью обращался к схолиям, разъяснявшим сложности текста. Как будет показано ниже, иногда Максим Исповедник реагирует скорее на формулировку схолий, чем на собственно текст пс.-Дионисия.

¹³ Ср.: пс.-Дионисий. О божественных именах. 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. Col. 189СD). Ср. схолию 193 D — 196А к БИ I. 4 (112. 13. 589D).

¹⁴ ТИ II (1968D sqq.)

¹⁵ Схолия 204BC 1 к I. 5 (к БИ 116. 14. 593В).

¹⁶ Схолия 193AB 1 к БИ I. 3 (111. 17-112. 1. 589С).

¹⁷ Максим Исповедник. ТИ XXXVI // PG 91. Col. 1305D-1308A.

5.3. Ученое незнание и разум веры. Рассмотрим фрагмент ТИ XXXVI, который следует непосредственно за вводным периодом:

«[Святые] утверждают, что Бог благостью создал светлое устройство ($\delta\iota\alpha\kappa\omicron\sigma\mu\eta\sigma\iota\nu$) всего сущего¹⁸, но поскольку из него ($\alpha\upsilon\tau\eta$) [устройства] не сделалось непосредственно очевидным, ни кто Он, ни каков Он¹⁹, то это неведение ($\acute{\alpha}\gamma\upsilon\omicron\iota\alpha\nu$), 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»²⁰.

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 недопустимо. У этой гипотетической тотальности, говорит здесь Максим, нет природного логоса, т.е. смысла²¹.

Непроясненной, однако, остается фраза о святых, которые называют делением неведение тварью сущности Божией. Поскольку упомянутая идея необычна, ее 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 ($\delta\iota\alpha\rho\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\eta}$) заблуждающихся»²²;

Иоанн Скифопольский: «Ибо неведение отделяет ($\delta\iota\alpha\rho\epsilon\iota$) от Бога»²³;

пс.-Дионисий: «Ведение единит ($\acute{\epsilon}\nu\omega\tau\iota\kappa\acute{\eta}$) познающих и познаваемое, а неведение для неведающего есть причина вечного изменения и разделения ($\delta\iota\alpha\rho\epsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$) в самом себе»²⁴;

Иоанн Скифопольский: «Неведение разделяет, расщепляет и колеблет то одними, то другими сомнениями не познавших то, что следует знать»²⁵.

Как видно из цитат, 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». Максиму понравилась эта идея и он использует ее в других своих работах.

Для понимания рассмотренного выше фрагмента ТИ XXXVI (1304D-1305A) важно то, каким образом пс.-Дионисий понимает «неведение» в отрывках, послуживших источником для Максима. Хотя, как мы видим, в «Ареопагитиках» имеется два подходящих Максиму отрывка (БИ IV. 6 и VII. 4), только во втором случае контекст рассуждения пс.-Дионисия

¹⁸ Ср.: ТИ XXX (PG 35. Col. 97. 1288D-1289A), где Максим комментирует фразу Григория Богослова «не доставало Благости двигаться только созерцанием Себя Самой, но надлежало изливаться благу» (Слово 38. 9 // PG 36. Col. 317B), и там же цитирует БИ IX. 2: «Согласно словам Дионисия Арсопагита подобает воспевать Бога как Единое, находящееся вне всего, по благи приводящее в бытие всякое устройство ($\delta\iota\alpha\kappa\omicron\sigma\mu\eta\sigma\iota\nu$) умопостигаемых и благолепие видимых». Ср. также: пс.-Дионисий *Ареопагит*. О небесной иерархии (далее – НИ) IV. 1 (20. 9-11): «Сверхсущностное Богоначалие, благостью осуществив все сущности сущего, привело их к бытию».

¹⁹ Ср.: пс.-Дионисий *Ареопагит*. БИ VII. 3. (197. 17-198. 3. 869C-872A); ср.: Максим *Исповедник*. ТИ XXIX // PG 34. 96. Col. 1288B: «Понятие о том, что Он такое, непостижимо и совершенно недоступно никакой твари, как видимой, так и невидимой».

²⁰ ТИ XXXVI (1304D11-1305A8). Ср.: 2 Кор 12. 3.

²¹ Впрочем, в другом месте Максим предполагает наличие некоего сверхъестественного логоса, отвечающего ипостасному соединению божественной и человеческой природ в Богочеловеке (см.: Максим *Исповедник*. Вопросы к Фалассию (далее – ВО) XLVIII. 66-78).

²² Дионисий *Ареопагит*. БИ IV. 6. (150. 8-9) // PG 3. Col. 701B.

²³ Иоанн Скифопольский. Схолия // PG 4. Col. 252B.

²⁴ БИ VII. 4. (199. 8-9. 872D).

²⁵ Иоанн Скифопольский. Схолия // PG IV. Col. 353C. Другая схолия (Col. 356B), отсутствующая в сирийском переводе Фоки, а значит, могущая принадлежать Максиму Исповеднику, гласит: «Раздроблением он называет здесь неустойчивость и многократную делимость воли (гноми)».

аналогичен таковому в ТИ XXXVI. 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 апостолу 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 προεβλημένος)²⁶ 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 всего»²⁷.

Далее Дионисий именуется 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)²⁸ и ничто ни в чем, и от всего всеми Он познается, и никем ни из чего...»

В заключение Дионисий говорит о высшем виде познания:

«И существует также божественнейшее ведение Бога, познаваемое через неведение согласно превосходящему ум единению, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя... освещается необнаружимой глубиной Премудрости...»

Таким образом, высшим ведением оказывается особый тип неведения. Это уже не неведение как недостаток знания, не неведение отрицательного богословия, но неведение, превышающее само мышление. Ум исступает из себя, перестает быть собой, премысленно соединяясь с сиянием божественной Премудрости²⁹. Дионисий разъясняет, что значит «превосходящее ум единение»:

«[Божественный] 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.

²⁶ В неоплатонической традиции причастие προεβλημένος («исходящий») означало эманацию из высшего бытия. Ср.: *Прокл*. In Parm. 717. 21: «Силы богов, исходящие (προεβλημένοι) из первых [начал] являются тем, кто ниже их, единичное, единовидное и невыразимое существование этих [первых начал]...»; ср.: Платоновская теология III. 47. 19. Термин встречается и у Максима Исповедника, ср.: ВО XXXII. 12sqd.: «Кто естество зримых [вещей] не определяет одним только чувством, но умом мудро выискует в каждой твари смысл, тот находит Бога и научается из исшедшего (προεβλημένης) [от Него] величия сущих [познавать] их Причину»; ср. тот же «космический» контекст в его же *Quaestiones et dubia* 191. 53: «Мироздание (κοσμοποιία), исходящее (προεβλημένη) и получающее бытие от Бога».

²⁷ пс.-Дионисий *Ареопагит*. БИ VII. 3. (197. 17-198. 3. 869С-872А); ср.: *Иоанн Скифопольский*. Схолия // PG IV. Col. 349С-352В. 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 (ἐλοπτικῶς)... 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...»; *он же*. 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 — [не ведает] Его немыслимую и сверхсущественную сущность, или существование, каким Он существует».

²⁸ Ср.: *Прокл*. Первоосновы теологии 103: «Все — во всем», и *Дамаский*. О первых началах 1. 232. 29. Также ср.: 1 Кор 9. 22: «Для всех я сделался всем».

²⁹ 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. Col. 352ВС к БИ VII. 3). В целом, схолии к этому месту лишь повторяют мысль Дионисия, не развивая и не поясняя её: ср. схолии Иоанна Скифопольского — 352СD; и другие — 352D -353А и 353А.

Ведь если ведение объединяет познающих и познаваемых, а незнание есть для неведающего причина вечного изменения и разделения в себе, то того, кто уверовал в Истину по священному Слову, ничто не отгонит от очага истинной веры, у которого он способен сохранить постоянство недвижимой и непреложной тождественности»³⁰.

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, относится к сфере низшей, чувственной реальности³¹. Однако вера, о которой пишет здесь пс.-Дионисий, это в меньшей степени вера апостола Павла (Евр 11. 1), и в большей степени — вера Прокла. И скорее всего неслучайно Дионисий пишет не просто о вере, но о «божественной вере».

В неоплатонизме существовала воспринятая из «Халдейских оракулов» триада «вера, истина, любовь»³². Согласно Проклу, посредством этих трех начал все 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 одержимости³³.

Прокл разъясняет функции каждого члена триады. Любовь (ὁ ἔρως) соединяет любящего с божественной красотой и усваивает ее³⁴. Истина возводит сущее к божественной мудрости и утверждает в ней³⁵. 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»³⁶. 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 (προεβούτερον), нежели познавательное действие, причем не только у нас, но и у богов³⁷.

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 предшествующим³⁸. Божественная вера пребывает единовидной и успокоенной, поскольку полностью утверждена и укоренена благодати³⁹. Здесь Прокл дает определение веры: теологи называют верой соприкосновение и единство с благом⁴⁰.

Если мы вчитаемся в рассматриваемый отрывок «Божественных имен», в котором упоминаются богопознание, божественная вера, утвержденность в истине, то станут понятны его неоплатонические корни. Неслучайно 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 увещивают его как [из ума] исступившего (ἔξεστηκότα). Как и подобает, от них остается сокрытым, что он благодаря сущей вере исступил из заблуждения в истину, а он сам поистине знает, что — вопреки тому, что они говорят, — он не одержим (μαϊνόμενον)⁴¹, но освобожден от непостоянного и изменчивого блуждания во всевозможном разнообразии заблуждения посредством истины, простой и всегда пребывающей собой и одной и той же»⁴².

³⁰ БИ VII. 4.(198. 2 —199. 12).

³¹ Ср.: Платон. Государство 511e; Тимей 29c5.

³² См.: Lewy H. Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire // Études Augustiniennes. 1978. P. 144—145.

³³ Прокл. Платоновская теология I. 25 (112. 25-113. 10).

³⁴ Там же. 108. 10-16.

³⁵ Там же. 108. 17-23.

³⁶ Там же. 108. 24-109. 1. «Укорененность», ἵδρσις, — термин частый не только у неоплатоников, но у пс.-Дионисия и у Максима.

³⁷ Там же. 109. 6-16.

³⁸ Там же. 109. 16-22.

³⁹ Там же. 111. 5-7.

⁴⁰ Там же. 112. 1-6. О неоплатонической вере см. также: Рист Д.М. Плотин: путь к реальности (1967) / Е.В. Афонасина, И.В. Берестова, пер. СПб., 2005.

⁴¹ Ср.: 1 Кор 14. 23; 2 Кор 5. 13.

⁴² БИ VII. 4.(199. 13-18).

Как и Прокл, пс.-Дионисий полагает, что ум, объединившийся с истиной, отступает от заблуждения и неведения. При этом он поднимается над самим собой, так что кажется одержимым. Такова традиция, которую опосредованно продолжает Максим Исповедник, понимающий неведение тварью Бога как разделение.

пс.-Дионисий пишет о трех видах неведения: (1) о неведении как отсутствии знания, (2) о неведении апофатического богословия, (3) о неведении как высшем познании, достигаемом в соединении, которое превышает ум. Из этих трех Максим в начале ТИ XXXVI принимает лишь первый тип – неведение как лишенность знания, но завершает свое рассуждение говоря о «разуме веры», который соответствует третьему типу неведения – «ученому незнанию». В начале ТИ XXXVI 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 главу XXXVI, ее 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»⁴³.

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...»⁴⁴.

«Логос веры» или «разум веры» превосходит ум и рассуждение. Его можно соотносить с «действительным ведением», т.е. надинтеллектуальным переживанием соприкосновения с Богом, превышающим доказательное и научное ведение.

Где источники учения о такого рода ведении? Многое указывает на прямое влияние «Гностических глав» Диадокха Фотикийского⁴⁵. Однако есть и другой текст – 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, 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 создался (διεπλάττετο) Он – вопреки природе, по иному закону – от девственных кровей... а также прочего, что касается сверхприродной физиологии Иисуса...

[Иерофей] превосходно воспел это же... открытое ему неким божественнейшим вдохновением, когда он не только учился божественному (μαθώντα θεῖα), но и переживал (παθών) его, и через... сопереживание (τῆς συμπλαθείας) к нему достиг совершенства в ненаучимом и таинственном единстве и вере»⁴⁶.

У Дионисия теория познания как переживания подробно не излагается, но к этому месту существует пространная схолия⁴⁷. Схолиаст говорит о «познании через переживание» как о процессе, в котором человек выходит из себя, а в него вселяется Бог. Сказано и о не-

⁴³ Максим Исповедник. ТИ XXXVI (1313CD). Различные... главы I. 9-10, 12-13, аутентичность которых неоспорна, представляют собой параллель к этому месту ТИ XXXVI. Из них следует, что таинство воплощения таковым и останется.

⁴⁴ ВО XXV. 57-61.

⁴⁵ См.: Петров В.В. Знание: его значение и функции в богословской системе Максима Исповедника // Точки. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. Т. 3-4/5. С. 7—25, здесь: с. 9—14.

⁴⁶ БИ II. 9. (133. 5-134. 4).

⁴⁷ Интересующая нас часть схолии отсутствует в сирийском переводе Фоки, а значит, с большой долей вероятности, не принадлежит Иоанну Скифопольскому.

вербальном посвящении (μύσις) 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 ἐστυῶν). 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»⁴⁸.

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 рассуждение»⁴⁹.

Это определение сочетает подход пс.-Дионисия, определявшего «божественную веру» как чистое знание всяческих, утверждающее в истине⁵⁰, и определение апостола Павла: «вера есть ипостась чаемого, подтверждение вещей невидимых» (Евр 11. 1).

ТИ XXXVI Максима Исповедника начинается 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 уверенность 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, надинтеллектуальна, соединяя в себе свойства «божественной веры» Прокла, «ученого неведения» пс.-Дионисия, а также «умного чувства» Диадокха Фотикийского.

Подведем итог. Отправной точкой рассуждения Максима Исповедника в ТИ XXXVI являются Слова 38 и 39 Григория Богослова, вводящие тему боговоплощения и новоустроения природ. Новоустроение природ в узком смысле предполагает у Максима сверхъестественные изменения божественной и человеческой природы, совершающиеся при боговоплощении⁵¹. Однако в широком смысле речь идет о снятии различных разрывов тварного бытия, первым и важнейшим из которых является разорванность человека на мужское и женское. Именно этот антропологический аспект таинства боговоплощения составляет стержень рассуждения ТИ XXXVI.

Тот факт, что уже вводные строки главы зависят от фрагмента из «Об устройении человека» Григория Нисского, позволяет по новому интерпретировать это сложное для понимания место. Григорий упоминает апостола Павла, который, будучи восхищен на третье небо, был посвящен в таинства, которые нельзя пересказать. В свете указанного фрагмента из «Об устройении человека» становится понятно, что таинство, о котором идет речь в начальных строках ТИ XXXVI, это не столько тайна боговоплощения (о которой Максим более подробно рассуждает в других работах), но тайна разделенности божественной и человеческой природы. Изменчивость человеческой природы, кардинально отличной в этом аспекте от естества божественного, сделала для человека возможным выбор преступления и гре-

⁴⁸ PG IV. Col. 228 AC. Эта схолия, также отсутствующая в сирийском переводе, может не принадлежать Иоанну; ср.: пс.-Дионисий *Ареопагит*. БИ VII. 4 (199. 13-18). Рассуждения о переживании божественного как «выхождении из себя» и «получении знания, превышающего природы» находят параллели и в работах Прокла; ср.: Прокл. *Платоновская теология* I. 112. 25-113. 10. 109. 6-16 и 112. 1-6.

⁴⁹ Ср.: Максим *Исповедник*. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия I. 9 // PG 90. Col. 1085CD.

⁵⁰ БИ VII. 4. (198. 2 – 199. 12).

⁵¹ Об этом говорится здесь же: ТИ XXXVI. 1313C-1316A.

ха, что привело (по божественному предведению) к разделенности человека на мужское и женское, и шире — к разделенности всего тварного мира. Так учит Григорий Нисский, и Максим Исповедник согласен с ним.

Таким образом, основным разделением является различие божественной и человеческой природы. И здесь антропологическая линия рассуждения перебивается эпистемологической вставкой, зависящей от пс.-Дионисия и схолий Иоанна Скифопольского. Для них «незнание отделяет от Бога» (Иоанн) и есть причина разделенности неведающего в самом себе и его вечной изменчивости (пс.-Дионисий). Напротив, божественная вера дает человеку «постоянство тождественности» и утвержденность в логосе, т.е. практически снимает разделение Творца и твари, обусловленное различием между неизменностью и изменчивостью их природ, о котором говорил Григорий Нисский.

В начале ТИ XXXVI Максим пишет, что неведение Бога тварью является разделением. Поскольку отсутствует «естественный» логос, позволивший бы свести воедино божественное и человеческое, святые «оставили это деление неизреченным». Эта странное добавление становится понятнее, если видеть здесь отсылку к апостолу Павлу (делаемую Григорием Нисским).

Однако единство, которое человеку нельзя ни постичь, ни выразить, реализовал в Себе Богочеловек Христос, в ипостаси которого соединились божество и человечество. При этом и божественная, и человеческая природа претерпевает новоустроения (не по своим логосам, т.е. по существу, остающемуся у обеих неизменным, но по тропосам существования, т.е. по изменившемуся действию природ). Логос новоустроений по-прежнему остается неизреченным для человеческого рассуждения как сверхъестественный и превышающий ведение. Однако он все-таки явлен в логосе-разумении веры — в истинном знании, которое само есть «ипостась вещей, превышающих ум и рассуждение».

Вот таким образом, по нашему мнению, можно интерпретировать рассмотренные пассажи ТИ XXXVI. При этом, как представляется, только знание их источников и контекстов позволяет понять интенции и нюансы мысли Максима Исповедника, в противном случае остающиеся скрытыми от читателя.

MAXIMUS THE CONFESSOR'S «AMBIGUUM AD IOHANNEM XXXVI» (PG 91. COL. 1304D-1316A) IN THE CONTEXT OF THE EARLIER PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL TRADITION

V. V. PETROV

The article analyzes the textual and doctrinal sources of Maximus the Confessor's *Ambigua ad Iohannem XXXVI* which treats the subject of Incarnation. The attempt is made to use these sources in order to elucidate the logic of Maximus' reasoning. Among the above mentioned influences is Apostle Paul's Epistle to Ephesians I, Emesius of Nemessa's *De natura hominis* I, John of Scythopolis scholia on the Areopagite corpus.

The starting point for Maximus is shown to be Gregory of Nazianzus' *Orationes* (Or. 39. 13 and 38. 3-4. 9-13) that introduce the issue of the Incarnation and resulting innovation made upon natures. By innovation in the strict sense Maximus means the supernatural changes in the tropoi of the divine and human natures that are the result of the Incarnation. However, in a broad sense this means the bridging of the gaps in the created world of which the first and foremost is the division of the man into male and female. It is this anthropological dimension of the Incarnation that is of main concern in *Ambiguum XXXVI*.

Given that the *Ambiguum's* initial period depends on chapters XVI-XVII of Gregory of Nyssa's *De opificio hominis* (and especially on fragment PG 46. Col. 184. 54 — 185. 11), one can offer a new interpretation to this obscure text. The difference and division between the divine and human natures discussed in the introductory lines of *Ambiguum XXXVI* finds its extreme manifestation in the division of the man into male and female, and even more, in the divisions of the whole created world. The account of possible ways to the elimination of the universal divisions is in the focus of consideration in *Ambiguum XXXVI*. However, this line of reasoning is broken by an epistemological insertion which depends on ps.-Dionysius (DN IV. 6 (150. 8-9) и VII. 4 (199. 8-9)) and the corresponding scholia of John of Scythopolis. According to John ignorance separates man from God, and according to ps.-Dionysius ignorance is the cause of change and of the inconsistency of the ignorant. On the contrary, the divine faith grants the man «permanence of identity» and provides him with sure foundation in the Logos, i.e. actually eliminates the difference between Creator and the creation as the immutable nature and that which is mutable, the difference that, according to Gregory of Nyssa, introduces all subsequent divisions.