



ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ
ПЛАТОНИЗМА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН



ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ИЗДАНИЯ
ЦЕНТРА АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

http://iph.ras.ru/campas_publ.htm

Философия природы в Античности и в Средние века

Под общей редакцией П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВА.

Москва: Прогресс-Традиция, 2000. — 608 с.

ISBN 978-5-89826-067-6

**КОСМОС И ДУША. Учения о вселенной и человеке
в Античности и в Средние века (исследования и переводы)**

Под общей редакцией П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВА.

Москва: Прогресс-Традиция, 2005. — 880 с.

ISBN 978-5-89826-332-4

**Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков
(исследования и переводы)**

Составление и общая редакция М. С. ПЕТРОВОЙ.

Москва: Кругъ, 2010. — 736 с.

(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том I)

ISBN 978-5-7396-0167-4

**КОСМОС И ДУША. Вып. 2: Учения о природе и мышлении
в Античности, Средние века и Новое время (исследования и переводы)**

Под общей редакцией А. В. СЕРЕГИНА.

Москва: Прогресс-Традиция, 2010. — 512 с.

ISBN 978-5-89826-332-4

С. В. МЕСЯЦ. Иоганн Вольфганг Гёте и его учение о цвете.

Часть первая.

Москва: Кругъ, 2012. — xxxii + 464 с., с илл.

(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том II)

ISBN 978-5-7396-0250-3

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма.

Под общей редакцией В. В. ПЕТРОВА.

Москва: Кругъ, 2013. — 880 с.

(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том III)

ISBN 978-5-7396-0256-5

МАКРОБИЙ. Сатурналии

Перевод В. Т. ЗВИРЕВИЧА. Издание подготовлено М. С. ПЕТРОВОЙ.

(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том IV)

Москва: Кругъ, 2013 (в печати).

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ И ПЕРЕВОДАХ
III

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
CENTRE FOR ANCIENT AND MEDIAEVAL PHILOSOPHY AND SCIENCE

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ
STUDIES
IN THE HISTORY OF PLATONISM

Edited by
Valery V. PETROFF



Krugh
Moscow 2013

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ПЛАТОНΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ПЛАТОНИЗМА

Под общей редакцией
В. В. ПЕТРОВА



Кругъ
Москва 2013

ББК 87. 3
УДК 1 / 19
П 37



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 12-03-16002д*

ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. — М.: Кругъ, 2013. — 880 с. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах [Т. III]: изд. с 2010 г.).

Работы сборника посвящены изучению платоновской традиции на различных этапах ее развития. В книге анализируется учение самого Платона (генеология, метафизика, космология, этика), рассматриваются концепции Плутарха, Плотина, Ямвлиха, Сириана, Прокла, Макробия, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. В просопографических исследованиях реконструируются биографии платоников — язычника Марциана Капеллы и христианина Оригена. Предложен опыт феноменологического прочтения теорий Иоанна Скотта (Эриугены). Исследуется вопрос о знании Платона и его диалогов в России начала XX века. В книгу включены беседы с известными французскими специалистами по античной и средневековой философии. Публикуются переводы сочинений Плутарха Херонейского (*О возникновении души в 'Тимее'*. Часть I), неоплатоника Порфирия (*Подступы к умопостижаемому*), книги 10–11 *Комментария на 'Евангелие от Матфея'* Оригена.

Научное издание

В оформлении обложки использована картина Одилона Редона «Колесница Аполлона» (1909).

© В. В. ПЕТРОВ, общая редакция, составление, 2013.

© Коллектив авторов, 2013.

© Издательство «Кругъ», 2013.

ISBN 978–5–7396–0256–5

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без письменного соглашения с издательством запрещается.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Об авторах</i>	11
<i>Сокращения</i>	12
ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ: новые подходы к древней традиции (В. В. ПЕТРОВ).....	13

ПЛАТОНИЗМ И НЕОПЛАТОНИЗМ

А. В. СЕРЁГИН Догматизм, антидогматизм и диалогизм в интерпретации Платона..	37
С. В. МЕСЯЦ Платоновский «Филеб» о едином, многом и среднем (комментарий к фрагменту 14c – 18d).....	77
А. В. СЕРЁГИН. Неморальное благо и зло: этическая позиция Сократа в «Горгии».....	95
А. А. ГЛУХОВ Постановка проблемы справедливости в «Государстве» Платона....	123
С. В. МЕСЯЦ Сознание и личность в философии Плотина.....	147
1. Понятие сознания в новоевропейской философии.....	147
2. Понятие сознания в греческой философии до Плотина.....	156
3. Понятие сознания у Плотина.....	160
С. В. МЕСЯЦ Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах.....	169
1. Апория трансцендентного начала.....	176
2. Введение генад как способ решения загадки Абсолюта.....	184
3. Происхождение теории генад: Сириан или Ямвлих.....	194
4. Ямвлиховская теория генад: попытка реконструкции.....	209
5. Выводы.....	209
В. В. ПЕТРОВ Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла.....	210
М. С. ПЕТРОВА Солнечный монотеизм у Макробия.....	226
В. В. ПЕТРОВ «Многосветлая цепь»: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе».....	240

ХРИСТИАНСКИЙ ПЛАТОНИЗМ

В. В. ПЕТРОВ

Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе».....	264
Обряд как последовательность символов.....	264
Охранительная функция символов.....	265
Неподобные символы. Параллели с трактовкой мифа и символа у Юлиана.....	266
Прокл и Дионисий Ареопагит о вымышленном (<i>τὸ πλασματῶδες</i>).....	270
Анагогическая функция символов.....	276
Символ как манифестация сокрытого.....	277
Символ и мимесис (подражание).....	279
Степени причастности Богу.....	284
Причастие умное и причастие «в символах».....	286
Таинство Евхаристии. «Федр» 243e – 257b Платона как источник «Церковной иерархии» 3, 3.....	294
Символизм триад.....	303
Онтологический статус «священных символов».....	305

В. В. ПЕТРОВ

Теология символа у Карла Ранера и Герберта Форгримлера.....	309
---	-----

С. В. МЕСЯЦ

Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии.....	318
1. Формирование понятия «ипостась» в Древней и Средней Стое.....	318
2. «Ипостась» в аристотелевской традиции I–II вв. н. э.....	320
3. Понятие «ипостась» в Среднем платонизме.....	322
4. Система ипостасей у Плотина.....	325
5. Порфирий и христианские богословы IV века.....	327
6. Термин «ипостась» у Прокла.....	334

В. В. ПЕТРОВ

Υάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника.....	338
1. Υάρχω.....	340
2. ὑφίστημι.....	351
ПРИЛОЖЕНИЕ: ὑφίστημι и ὑάρχω до Максима Исповедника.....	363

В. В. ПЕТРОВ

Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника.....	376
--	-----

Йозеф МАТУЛА

Фома Аквинский и его критика учения Авемпаче об уме.....	394
--	-----

ПРОСОПОГРАФИЯ

М. С. ПЕТРОВА	
Марциан Капелла: жизнь, сочинение и философские представления.....	407
А. В. СЕРЁГИН	
Ориген-платоник и Ориген-христианин.....	444
1. Тексты Порфирия.....	445
2. Методологические замечания.....	446
3. Хронологические проблемы.....	450
4. Число сочинений Оригена из «Жизни Плотина».....	464
5. Об «ошибке» Порфирия.....	471
6. Другие свидетельства об Оригене-платонике.....	478
7. Фрагмент 7: теология двух Оригенов.....	480
8. Фрагмент 8: отношение к Гомеру.....	488
9. Фрагмент 12: демонология.....	494
10. Выводы.....	497

ПЛАТОНИЗМ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Эмманюэль ФАЛЬК	
Феноменологическая практика и средневековая философия.....	505
I. <i>Fons signatus</i> : запечатанный источник.....	505
§ 1. Противоречия практики.....	506
§ 2. Декларативная актуальность Средних веков.....	508
§ 3. Этапы пути.....	512
§ 4. Дерево и его плоды.....	516
§ 5. Запечатанный источник.....	519
II. Бог-феномен: Иоанн Скотт (Эриугена).....	532
Теофания и феноменология.....	533
А. От апофактики к мета-онтологии.....	536
§ 12. Апофатика: отход от Дионисия.....	536
§ 13. Мета-онтологическое: невозможность овещения.....	544
В. Апофантика и завеса логоса.....	551
§ 14. Деструкция категорий.....	554
§ 15. Тот, кто видит, и Тот, кто бежит.....	558
С. Теофания или Бог-феномен.....	567
§ 16. Теофания как антропофания.....	568
§ 17. Блаженство как теофания в действии.....	573
Перевод А. В. СЕРЁГИНА, под редакцией В. В. ПЕТРОВА	

ИССЛЕДОВАТЕЛИ ПЛАТОНИЗМА О СВОЕМ ПРЕДМЕТЕ И О СЕБЕ

Эдуард Жоно	581
«Афины и Шартр»: беседы с В. В. Петровым.....	
Люк БРИССОН	
«Философия — это то, что структурирует человеческое бытие...»: беседы с В. В. Петровым.....	630
Ален СЕГОН (1942–2011)	
«Книги Койре стали для меня настоящим потрясением...»: беседа с В. П. Визгиным.....	655

ПЛАТОН В РОССИИ

В. В. ПЕТРОВ	
Платон и его диалоги в текстах Сигизмунда Кржижановского.....	674
1. Доксографические сведения.....	680
2. Знание Кржижановским отдельных диалогов Платона.....	684
3. Платон в переводе и комментариях В. Н. Карпова.....	705

ПЕРЕВОДЫ

Н. П. ВОЛКОВА. Учение о двух мировых душах Плутарха Херонейского (к публикации первой части трактата «О возникновении души в ‘Тимее’»)	721
<i>ПЛУТАРХ</i>	
О возникновении души в «Тимее». Часть первая.....	736
Перевод и примечания Н. П. Волковой	
<i>ПОРФИРИЙ</i>	
Подступы к умопостигаемому.....	758
Вступительные замечания к переводу, перевод и примеч. С. В. МЕСЯЦ	
А. В. СЕРЁГИН. К переводу «Комментария на ‘Евангелие от Матфея’» Оригена.....	792
<i>ОРИГЕН</i>	
Комментарий на «Евангелие от Матфея». Книги 10 – 11.....	806
Перевод и примечания А. В. СЕРЁГИНА	
CONTENTS.....	878

ОБ АВТОРАХ

БРИССОН Люк (BRISSON Luc) — Doctorat d'État, Directeur de recherche au Centre Jean Pépin (CNRS, Paris).

ВИЗГИН Виктор Павлович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

ВОЛКОВА Надежда Павловна — кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии РАН.

ГЛУХОВ Алексей Анатольевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник НИУ Высшая школа экономики.

ЖОНО Эдуард (JEAUNEAU Édouard) — Doctorat d'État, Directeur de recherche honoraire (CNRS, Paris), Institute Professor (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto).

МАТУЛА Йозеф (MATULA Jozef) — Ph.D., Centrum pro práci s renesančními texty, Univerzita Palackého v Olomouci (Česká republika).

МЕСЯЦ Светлана Викторовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

СЕГОН Ален (SEGONDS Alain-Philippe, 1942–2011) — Directeur de recherche au CNRS, directeur général des éditions Les Belles Lettres (Paris).

СЕРЕГИН, Андрей Владимирович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

ПЕТРОВ Валерий Валентинович — доктор философских наук, директор Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН.

ПЕТРОВА Майя Станиславовна — доктор исторических наук, руководитель Центра гендерной истории Института всеобщей истории РАН.

ФАЛЬК Эмманюэль — Doctorat en philosophie, Doyen de la Faculté de philosophie (Institut catholique de Paris).

СОКРАЩЕНИЯ ДЛЯ СОБРАНИЙ ИСТОЧНИКОВ

- CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca. T. 1–23.4.
Berlin, 1882–1909.
- CCSL — Corpus Christianorum, Series Latina. Turnhout, 1954–.
- CCCM — Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis.
Turnhout, 1971–.
- GCS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten
drei Jahrhunderte. Leipzig, Berlin, 1897–.
- CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
Wien, 1866–.
- LCL — The Loeb Classical Library. London – New York,
1912–.
- PG — Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca.
Ed. J.-P. MIGNE. T. 1–161. Paris, 1857–1866.
- PL — Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.
Ed. J.-P. MIGNE. T. 1–221. Paris, 1844–1865.
- PO — Patrologia Orientalis. Roma, 1903–.
- SC — Sources chrétiennes. Paris, 1940–.

В. В. ПЕТРОВ

ТРАНСФОРМАЦИЯ АНТИЧНОЙ ОНТОЛОГИИ В «АРЕОПАГИТСКОМ КОРПУСЕ» И У МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Чтение текстов автора «Ареопагитского корпуса» (нач. VI в.) и текстов Максима Исповедника (ок. 580–662) позволяет сделать вывод о существенной трансформации онтологических категорий классической метафизики, совершавшейся в их эпоху и во многом при их непосредственном участии. Ярким примером указанной трансформации является изменение онтологического статуса умопостигаемого и чувственного бытия, включая баланс между ними. В настоящей работе мы рассмотрим три примера этого изменения.

1. Чувственное как символ умопостигаемого. Важнейшее влияние на мысль Максима Исповедника оказало чтение «Ареопагитского корпуса» (далее — АК). В переоценке Максимом значимости умопостигаемого и чувственного относительно друг друга проявилось влияние метафизической системы, лежащей в основе литургического богословия *Церковной иерархии*. Сквозной темой этого сочинения Дионисия является противопоставление двух уровней реальности. Невидимая умопостигаемая реальность соответствует сфере истинного божественного бытия, тогда как чувственно данные вещи, доступные взору людей представляют собой отпечаток и образ умопостигаемого. При этом если умопостигаемое является единовидным, простым, свернутым бытием, то чувственное раздроблено и разнесено в пространстве и времени.

В целом очерченная картина близка к таковой в стандартном платонизме. Однако имеется и важное отличие. Античные платоники, как и следующие за ними платоники христианские (например, Ориген, Григорий Нисский) подчеркивают, что чувственная реальность не является истинным бытием в онтологическом и эпистемологическом смысле: она текуча и удерживается от распада лишь благодаря наличию умных сущностей или образцов; в познавательном плане она соотносится с «мнением», тогда как знанию и науке соответствует умопостигаемое бытие, как истинное, фиксированное и неизменное. Указанные авторы традиционно рассматривают

чувственное бытие как ущербное в эпистемологическом и онтологическом планах. В АК картина меняется. По прежнему только умопостигаемое бытие считается истинным, и совершенный ум должен восходить к созерцанию этого истинного бытия. Однако, чувственное бытие существенно повышает свой статус. Чувственные объекты, явленные воспринимающему субъекту, в *Церковной иерархии* считаются видимыми «символами» невидимой умопостигаемой реальности. При этом такие символы не являются просто условными знаками, внешним образом отсылающими к некоей высшей реальности, но *сущностно* причастны к этой реальности, так что в момент священнодействия это высшее бытие реально присутствует в символе. «Символы» не только указывают на высшую реальность, но она присутствует в них. Они суть «отпрыски и оттиски божественных черт, явленные образы неизреченных и сверхъестественных зрелищ»¹.

Ангелы не нуждаются в символах: обладая простой и умной природой, они способны постигать умопостигаемую реальность непосредственно в нерасчлененных интуициях. Напротив, человек представляет собой сложное существо, состоящее из ума, души и тела. В пределе его ум также способен подняться до умных интуиций, но, как правило, душе нужна опора на чувственные образы. Поэтому еще не достигшие совершенства люди узревают таинства «только через приросшие к ним чувственные символы»². Сами чувственные восприятия уважительно названы «эхом Премудрости»³. Таким образом, статус чувственного, как символа, в АК существенно выше, чем в традиционном платонизме.

Интересно, что начало переоценки статуса чувственного впервые обнаруживается у неоплатоника Ямвлиха. Ямвлих впервые занялся разработкой теоретических основ языческого религиозного обряда, и таким образом «священное искусство» (*ιερατικὴ τέχνη*), т. е. теургия, обогатилось неоплатоническими представлениями о том, что в процессе священнодействия происходит актуализация мировой «симпатии» — взаимосвязи высшего и низшего бытия. После Ямвлиха о теургических таинствах и священнодействиях рассуждал Прокл. Его сочинение *О жертвоприношении и магии* представляет собой своего рода языческий эквивалент *Церковной иерархии* Дионисия. В сохранившемся фрагменте Прокл так говорит о всеобщей симпатии, приводящей к взаимоотражению небесного и земного:

¹ DIONYSIUS AREOPAGITA, *Ep.* 9, 2, 12-13 (1108C): τῶν θεῶν ὄντα χαρακτήρων ἔκγωνα καὶ ἀποτοπώματα καὶ εἰκόνας ἐμφανεῖς τῶν ἀπορρήτων καὶ ὑπερφῶν θεαμάτων.

² IDEM., *Ep.* 9, 1, 4-18 (1104B): θεώμεθα γὰρ μόνον αὐτὰ [μυστήρια] διὰ τῶν προσπεφυκότων αὐτοῖς αἰσθητῶν συμβόλων.

³ IDEM., *DN* 7, 2 (195, 16-17, PG 3, 868C): τῆς σοφίας ἀπλήχημα. Даже в материи есть отзвуки (ἀπλήχηματα) разумного благолепия (νοεῶς εὐπρεπείας), поскольку она получила бытие от истинной Красоты, см. IDEM., *CH* 2, 4 (15, 1-7, PG 3, 144B).

Как охваченные любовью (ἐρωτικῶι), продвигаясь по пути от чувственных красот, доходят до самого единственного начала всех умопостигаемых красот⁴, так и священнодействующие (ἱερατικῶι) — от имеющейся во всем явленном (φαινομένους) симпатии друг к другу и к невидимым силам, постигая все во всем, составили священную науку (ἐπιστήμην ἱερατικὴν), удивившись узреванию последнего в первом и первейшего в последнем, земного — на небе причинным и небесным образом (κατ' αἰτίαν καὶ οὐρανίως), а небесного — на земле земным образом... На земле земным образом узреваются солнца и луны, а на небе небесным образом — и все растения, и все камни, и живые существа, живущие там мыслительно.

Это хорошо знали древние мудрецы, подводящие нечто к одному из небесных, а нечто к другому, привлекавшие божественные силы в область смертного, и притягивавшие [их] через подобие. Ибо достаточное подобие связывает сущее друг с другом⁵.

Как уже было отмечено, при теоретическом обосновании принципов священнодействий Прокл исходит из принципа всеобщей симпатии, согласно которому земное отражается в небесном, а небесное — в земном, и искомую связь требуется актуализовать в священнодействии.

Указанный принцип был творчески усвоен Дионисием и приложен к описанию христианского богослужения. Это объясняется тем, что литургическое богословие АК представляет собой сознательный синтез неоплатонической и христианской традиций. В *Церковной иерархии* так написано о балансе и взаимосвязи между чувственным и умопостигаемым:

В своей чувственной данности священное есть отображение умопостигаемого, руководство и путь к нему, а умопостигаемое — это начало и наука для того, что в иерархии воспринимается чувством.

Ἔστι γάρ... τὰ μὲν αἰσθητῶς ἱερά τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα καὶ ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός, τὰ δὲ νοητὰ τῶν κατ' αἴθησιν ἱεραρχικῶν ἀρχῆ καὶ ἐπιστήμη⁶.

⁴ В этой строке Прокл отсылает читателя к *Лиру* Платона, где тот описывает этапы восхождения человеческой души от единичной и чувственной любви к наивысшему началу. Этот путь представляет собой любовь-разыскание (здесь Платон играет на созвучии слов ἐρωτάω — «расспрашивать», ἐρώτημα, ἐρώτησις — «вопросание», и τὰ ἐρωτικά — «предметы вождения и любви»). См. PLATO, *Symposium* 209e 5 – 210a 2; 211b – 212a 7sqq.

⁵ PROCLUS, *De sacrificio et magia* 148, 3-21 (BIDEZ).

⁶ DIONYSIUS AREOPAGITA, EH 2, 3, 2 (74, 5-11, PG 3, 397C).

Процитированный фрагмент предполагает то же самое представление о взаимоотношении умопостигаемого и чувственного, что и приведенный выше отрывок из Прокла.

Важно подчеркнуть, что у Ямвлиха и Прокла речь не идет о магии, при которой теург может повелевать высшими силами, низводя их. В сочинении *О таинствах* Ямвлих неоднократно подчеркивает, что высшее не нисходит к низшему, но, напротив, теург поднимается до высшего, и оно «откликается», начиная присутствовать в священных объектах. Это присутствие не есть физическое нисхождение божества и его локализация в чувственном. Речь идет об установлении некоей «связи», подобно тому, как душа связана с телом — не пространственно, но посредством некоего отношения (συμβεῖ)⁷. Принцип восхождения священнослужителя во время священнодействия и отсутствие нисхождения со стороны божества чрезвычайно важен для Ямвлиха и неоднократно им подчеркивается. Тем значимее, что тот же принцип положен в основу литургического богословия Дионисия. Описывая кульминационный момент обряда Евхаристии, Дионисий не упоминает о нисхождении Святого Духа на Дары, но напротив говорит о том, что в этот момент священноначальник возводится тем же Духом на высоты умопостигаемых таинств⁸. Такое видение коренным образом отличает Дионисия от современных ему христианских богословов, говорящих о нисхождении Святого Духа на Дары.

Рассуждая в литургическом контексте об умопостигаемом и чувственном, Дионисий упоминает и о «логосах» того, что совершается в области чувственного. Он пишет, что для людей еще не достигших совершенства храмовое действие представляется последовательностью символических актов, но «совершенные» (т. е. священноначальники) видят «логосы» совершаемого. Под логосами в данном случае Дионисий имеет в виду умопостигаемые истины совершаемого в священных обрядах. Эти «логосы» не представляют собой особой онтологической реальности, отличающейся от умопостигаемого и чувственного.

Представление о чувственном бытии, как не только отражающем в себе умопостигаемое, но сущностно несущем его в себе, получает дальнейшее развитие в литургическом богословии Максима Исповедника. В своем раннем сочинении *Мистагогия*, которое отправляется от ряда принципов богословия *Церковной иерархии* и одновременно пролагает но-

⁷ Это учение восходит к платоникам — Аммонию, учителю Плотина, Порфирию, Ямвлиху. Его сводка дается христианским богословом, сирийцем Немесием Эмесским, см. его *De natura hominis* III.

⁸ Соответствующие цитаты см.: ПЕТРОВ В. В., «Таинство “синаксиса” у Псевдо-Дионисия Ареопагита и прп. Максима Исповедника», *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия* 4 [24] (2008), с. 53 и примеч. 24.

вые пути, Максим не только развивает идею взаимоотражения умопостигаемого прототипа и чувственного образа, но даже усиливает её, толкуя в духе учения о совершенной перихорезе, достигаемой в ипостасном соединении. При этом умопостигаемая и чувственная природы становятся конститутивными частями ипостаси единого и целого космоса, т. е. ипостаси всего тварного (это дерзновенное расширение концепции ипостасного соединения на широкий класс тварных объектов встречается у Максима не единожды):

«...весь мир сущих, приведенный из Бога в становление, разделяется на мир умный, исполняемый мыслящими и бестелесными существами, и сей чувственный и телесный [мир], величаво сотканный из многих видов и природ...»

При всем том мир — един и не соразделяется вместе со своими частями. Напротив, посредством возведения [их] к своему Единому (τὸ ἐν ἑαυτοῦ)⁹ и Неделимому, мир ограничивает различие этих частей, обусловленное их природными особенностями, и являет, что одно и то же — он сам и они [миры], неслиянно чередующиеся друг с другом, и что один входит в другой, как целый в целое, и оба, как части, соисполняют его целым и единым; и что [сами] части единовидно и всецело исполняются сообразно ему, как целому»¹⁰.

Далее Максим почти дословно воспроизводит мысль Дионисия:

«Для способных видеть, целый умный мир проявляется в целом чувственном [мире], таинственно отпечатываясь в символических формах, а целый чувственный мир существует в целом умном мире, гностически упрощаясь умом посредством логосов. Ибо сей мир имеется в том посредством логосов, а тот в сем — посредством отпечатков. Дело же их едино и... они словно *колесо в колесе* (Иез 1:16)»¹¹.

Ὅλος γὰρ ὁ νοητὸς κόσμος ὄλω τῷ αἰσθητῷ μυστικῶς τοῖς συμβολικοῖς εἶδεσι τυπούμενος φαίνεται τοῖς ὄραν δυναμένοις· καὶ ὄλος ὄλω τῷ νοητῷ ὁ αἰσθητὸς γνωστικῶς κατὰ νοῦν τοῖς λόγοις ἀπλούμενος ἐνυπάρχων ἐστίν. Ἐν ἐκείνῳ γὰρ οὗτος τοῖς λόγοις ἐστί, κάκεινος ἐν τούτῳ τοῖς τύποις· καὶ τὸ ἔργον αὐτῶν ἓν, καθὼς ἂν εἴη τροχὸς ἐν τῷ τροχῷ.

⁹ Источником неоплатонической формулы «свое Единое» для Максима является Дионисий Ареопагит, см. ЕН 3, 3, 4 (429В).

¹⁰ MAXIMUM CONFESSOR, *Mystagogia* II, 20-37 (PG 91, 669AB).

¹¹ *Ibid.*, II, 37-44 (PG 91, 669BC).

Следует отметить, что здесь у Максима исключительно силен эпистемологический аспект взаимопроникновения двух миров. Статус логосов сущего практически низведен до уровня понятий человеческого ума, ср.:

«[Как есть] символическое узревание (συμβολικὴ θεωρία) умопостигаемого через зримое, [так есть и] духовная наука (ἐπιστήμη) и помышление видимого через невидимое. Ведь те, что делают друг друга явными (τὰ ἀλλήλων ὄντα δηλωτικά), с необходимостью должны всегда иметь истинные и ясные отражения (ἐμφάσεις) друг друга, а связь (σχέσιν) между ними должна быть незамутненно чистой»¹².

Еще одна особенность учения Максима — выделение логосов (уже присутствовавших у Дионисия в виде умопостигаемых истин) как особого слоя реальности помимо естественных для поздне-античного и ранне-средневекового платонизма умопостигаемой и чувственной областей. В этом проявляется дальнейшее отклонение метафизической системы Максима от предшествующих систем. Характерно, что источником своего учения о логосах сущего сам Максим называет все того же Дионисия:

«Эти-то логосы, о которых я сказал, — научает нас святой Ареопagit Дионисий — называются Писанием предопределениями и божественными волениями (προορισμοὺς καὶ θεῖα θελήματα)»¹³.

Здесь имеется в виду фрагмент из *Божественных имен* Дионисия:

«Тот, Кто предсуществует как Причина... предсуществляет образцы (παράδειγματα) всех сущих... «Образцами» же мы называем логосы, единовидно предсуществующие в Боге и наделяющие сущих сущностью, каковые Богословие называет предопределениями (προορισμοὺς) и божественными и благими волениями (θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα), разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный все сущее и предопределил (προώρισε), и вывел [в становление] (παρήγαγεν)»¹⁴.

Характерно, что Дионисий прямо отождествляет «образцы», предсуществующие в Причине, и «логосы сущих». Таким образом, мы получаем звено, соединяющее учение Максима Исповедника о логосах сущего с

¹² *Ibid.*, II, 49-54 (PG 91, 669BC).

¹³ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum* VII (1085AB). См. Также см.: IDEM, *Quaestiones ad Thalassium* XIII, 6-9 (PG 296A): Οἱ τῶν ὄντων λόγοι... ἀγαθὰ θελήματα καλεῖν τοῖς θεοῖς ἐστὶν ἔθος ἀνδράσιν.

¹⁴ DIONYSIUS AREOPAGITA, DN V, 8-9 (188, 4-17, PG 3, 824C – 825A).

предшествующей традиции христианского платонизма. Практически все характеристики, которыми Максим наделяет логосы в своих сочинениях, представлены в этом отрывке Дионисия:

- Причина предсуществляет логосы в Себе¹⁵;
- логосы предсуществуют в Ней «единовидно»;
- в свою очередь сами логосы дают сущность сущим;
- логосы творят и разделяют сущее;
- сущее выводится в становление сообразно своим логосам.

Учение о Логосе, Сыне Божиим, который вмещает в Себя идеи или логосы сущего, ко времени Дионисия было хорошо разработано. Элементы этой доктрины можно обнаружить у Афинагора, Климента Александрийского (испытавших прямое или опосредованное влияние Филона и греческих философов), а в развитой форме — у Оригена, Афанасия Великого, Августина, которые отождествляли логосы с платоновскими идеями и волениями¹⁶.

Поскольку Дионисий, выдающий себя за ученика самого ап. Павла (Деян 17:34), не может сослаться на указанных авторов, ибо те жили «позже», он прибегает к переосмыслению слов «Богословия», под которым понимает Писание. При этом, отождествляя логосы с «предопределениями» (προορισμοῦς), он даёт точную отсылку, ибо в Библии лишь в одном месте (Еф 1:5-11) употреблено слово от основы προορίζ-. Более того, оно повторено там дважды, и там же три раза упоминается о «воле» Божией. В Еф 1:5-11 ап. Павел говорит, что Бог избрал верных во Христе прежде основания мира, предопределив (προορίσας) их к усыновлению через Иисуса Христа, по благоволению Своей воли (θελήματος). Бог поведал Павлу тайну Своей воли (θελήματος) о том, что во Христе должно быть возглавлено (ἀνακεφαλαιώσασθαι) все, что есть на небе и на земле, и что по воле (θελήματος) Отца верные предопределены (προορισθέντες) во Христе.

Дионисий понимает Христа как Логос, что позволяет Ему интерпретировать рассматриваемый фрагмент в духе христианского платонизма. Слова о том, что всё «возглавлено» во Христе в этом случае означают, что

¹⁵ Ср. РНПО, *De opificio mundi* 71.

¹⁶ Ср. мнение А. И. Бриллиантова: «И по восточному, и по западному воззрению мир сотворен Богом по идеям, которые существовали в Нем от вечности... По восточному мировоззрению... мир сотворен по идеям и представляет в известной степени их воплощение. Но полного осуществления их еще нет; конечные существа только стремятся к этому осуществлению при помощи самого Бога. Идея понимается не только как причина, но и как цель или идеал (λόγος, по учению Максима)», А. И. БРИЛЛИАНТОВ, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены* (СПб., 1898, с. 222-224; переизд. М.: Мартис, 1998, с. 237-238).

причины всего тварного содержатся в божественном Логосе, Сыне Божиим. Предопределения и воления, о которых говорил ап. Павел, становятся логосами, платоновскими идеями-первообразами. Следуя своей программе сознательного выстраивания параллелей между платоническими моделями и формулами Писания (в первую очередь — с учением ап. Павла¹⁷), Дионисий отождествляет логосы-парадигмы с божественными предопределениями и волениями. Полученная таким образом триада «логос–воление–предопределение» несет черты неоплатонической триады «пребывание — выхождение — возвращение». «Логос» соответствует «пребыванию», «воление» — «выхождению», «предопределение» — «возвращению».

В АК логосы прямо отождествляются с умопостигаемыми прообразами. Хотя Дионисий и постулирует существование более высокой реальности — самой Причины сущих, т. е. Бога, он делает это не для того, чтобы возвысить логосы над умными прообразами, но лишь для того, чтобы подчеркнуть, что идеи платоников не являются высшей реальностью, каковая есть Бог.

Напротив, Максим Исповедник вводит божественные нетварные логосы как особую сферу реальности, существующую независимо от умопостигаемого и чувственного. Совокупность тварного состоит из двух областей — умного и чувственного, которые именуются у него также «бестелесным и телесным»¹⁸. Тварное (даже умопостигаемое) — это мир становления, объекты подвластные времени (*τὰ χρονικά*)¹⁹. Соответственно, каждой из областей — умопостигаемому и чувственному — соответствуют свои логосы, принадлежащие сфере духовного/ божественного²⁰. Источником подобной теории Максима мог быть Филон Александрийский²¹. По-

¹⁷ STANG Ch. M., “Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym”, *Modern Theology* 24 / 4 (2008), p. 541-555.

¹⁸ MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium* XL, 32-36: «...всецелое ведение возникшего (*τὴν ὄλην τῶν γεγονότων γνῶσιν*), т.е. знание, охватывающее телесное и бестелесное: телесные природы из материи и вида (*εἶδος*), и умопостигаемые сущности, [состоящие] из сущности и привходящего признака».

¹⁹ Ср. IDEM., *Quaestiones ad Thalassium* LXV, 193-210, где образно говорится о чувственном, как о материи и форме (*τὴν ὄλην καὶ τὸ εἶδος*).

²⁰ О логосах зримых вещей и логосах умопостигаемого, которые равно именуются «естественными» и отличаются от еще более высоких «премысленных» логосов см. *Quaestiones ad Thalassium* XXXV.

²¹ PHILO, *De vita Mos.* II 127-128: «Логос двойственен (*διττός*) как во вселенной, так и в человеческой природе. Применительно ко вселенной есть логос бестелесных и первообразных (*παραδειγματικῶν*) идей, из которых утверждён умопостигаемый мир (*νοητὸς κόσμος*), а также логос, относящийся к видимым вещам (*ὁ περὶ τῶν ὄρατῶν*), которые суть подражания и отпечатки тех идей и из которых создан сей чувственный мир. В человеке же один логос внутренний, а другой — произне-

сколько логосы теперь занимают место, ранее отводившееся умопостигаемому, статус последнего снижается. Только зная о наличии трех (а не двух, как обычно) упомянутых сфер реальности можно правильно истолковать следующий отрывок:

«Приходя в созерцание зримых [вещей], ум ищет либо естественные логосы их, либо то, что через них [чувственные вещи] обозначается²² [незримое, умопостигаемое], либо же взыскует саму Причину [их].

Пребывая в созерцании незримых [вещей, ум] взыскует естественные логосы их, Причину их [незримых вещей] возникновения, следствия их [= зримые вещи], и каков относительно них Промысел и Суд [Божий]»²³.

Ἐν μὲν τῇ τῶν ὁρατῶν θεωρίᾳ γενόμενος ὁ νοῦς ἢ τοὺς φυσικοὺς αὐτῶν λόγους ἐρευνᾷ ἢ τοὺς δι' αὐτῶν σημαινομένους ἢ αὐτὴν τὴν αἰτίαν ζητεῖ.

Ἐν δὲ τῇ τῶν ἀοράτων διατρίβῳ τοὺς τε φυσικοὺς αὐτῶν λόγους ζητεῖ καὶ τὴν αἰτίαν τῆς γενέσεως αὐτῶν καὶ τὰ τοῦτοις ἀκόλουθα καὶ τίς ἢ περὶ αὐτοῦ πρῶνοια καὶ κρίσις.

Здесь как у чувственных, так и у умопостигаемых вещей есть свои «естественные» логосы. Однако Максим явно отличает эти логосы от Бога (Причины), который представляет Собой онтологическую Причину вещей (высший Логос, Премудрость Божия, является вместилищем прочих логосов).

Наличие духовных логосов внутри окружающих человека вещей предполагается Максимом неоднократно. Соответственно, когда он говорит о постижении святыми тварного мира он описывает это как трехстадийный процесс «очищения и возгонки» воспринятого «снаружи» знания, когда логосы передаются от чувства к рассуждению, и далее — к уму:

«Соприкасаясь посредством [чувства] с тем, что вовне, душа как из неких символов **отпечатывает на себе логосы** видимых вещей... Чувство, содержащее только простые духовные логосы чувственного, святые вознесли к уму через посредство рассуждения / логоса. Рассуждение / логос, содержащее логосы сущего,

сенный; и первый есть словно некий источник, а второй — возникшее от него течение. Вместилище первого — владычественное начало души, а произнесенного — язык, уста и все остальные органы речи».

²² Это очередное эхо «Ареопагитик». В ЕН умопостигаемое и невидимое «обозначается» через чувственное.

²³ MAXIMUS CONFESSOR, *De caritate* I, 98-99.

они в одном простом и неделимом разумении единовидно соединили с умом»²⁴.

Отметим, что чувственное здесь по-прежнему именуется «символами», что указывает воспринятую из *Церковной иерархии* Дионисия Ареопагита терминологию.

2. Учение Максима Исповедника о логосах сущего. Для Максима всякая тварная природа существует сообразно некоему «логосу», понимаемому как помысел или воление Бога о конкретном сущем. В онтологическом плане наличие подобного логоса конституирует бытие сущего. Сложное и противоречивое учение Максима о логосах до сих пор получает весьма разную интерпретацию в научной литературе²⁵. В историко-философской перспективе логосы сущего у Максима представляют собой, помимо прочего, некий идеальный «образец», сообразно которому должно выстраиваться бытие сущего как индивида и как целого.

Введение логосов сущего приводит в системе Максима к ряду философских антиномий. В частности, неясен онтологический статус логоса, а также то, каким образом логос сущего соотносится с тварной сущностью²⁶. Хотя онтологически логос принадлежит божественной природе, функционально он представляет собой мостик между божественной реальностью и реальностью тварной. С одной стороны, логосы, являясь нетварным быти-

²⁴ ИДЕМ., *Ambiguum V* (1112D – 1113B).

²⁵ См.: ЕПИФАНОВИЧ С. Л. *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие* (Киев, 1915; переизд.: М.: Мартис, 2003), с. 62-64; DALMAIS I.-H., “La théorie des ‘logoi’ des créatures chez S. Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952), p. 244-249; SHERWOOD P., *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* (Roma, 1955), p. 166-180; von BALTHASAR H. U., *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor* (1961), trans. by B. E. DALEY (San Francisco: Ignatius Press, 2003), p. 115-136; THUNBERG L., *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965), p. 76-84; KARAYANNIS V., *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu* (P.: Beauchesne, 1993), p. 201-231; LARCHET J.-Cl., “La conception maximienne des énergies divines et des *logoi* et la théorie platonicienne des idées”, *Philoteos* 4 (2004), p. 276-283; van ROSSUM J., “The *lógoi* of Creation and the Divine energies in Maximus the Confessor and Gregory Palamas”, *Studia Patristica* 27 (1993), p. 213-217; ПЕТРОВ В. В., *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в.* (М.: ИФ РАН, 2007), с. 19-24; Он же, “Логос сущего у Максима Исповедника: проблемы интерпретации”, *Философские науки* 9 (2007), с. 112-128.

²⁶ Как замечает Караяннис, отношение бытия тварных сущных и бытия Бога составляет фундаментальную проблему не только для христианского богословия, но и для философии вообще (см.: KARAYANNIS, *op. cit.*, p. 107).

ем, не тождественны сущностям вещей или видам. С другой, в ряде случаев Максим сближает их с тварной сущностью.

Логос не есть сущность вещи. Логосы сущего, как божественные помыслы о тварном, суть части верховного Логоса, второй ипостаси Троицы²⁷. Именно в силу того, что логос сущего есть часть Бога, соединение человека со своим логосом ведет к обожению²⁸.

Отличие логосов сущего от самих сущностей постулируется не только в оппозиции тварное / нетварное, но и в оппозиции предшествование / следование. Как божественные воления, логосы неизменно существуют «прежде веков»²⁹. Поэтому бытие логосов по отношению к бытию сущих именуется *предсуществованием*³⁰. Важность указываемого нами отличия логоса от тварной сущности подтверждается тем, что даже такой авторитетный знаток системы Максима, как Бальтазар, утверждал, что в *Мистагогии* прямо отождествляются «сущность» и «логос бытия»³¹.

²⁷ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum* VII (PG 91, 1081BC).

²⁸ *Ibid.* VII (PG 91, 1080BC): «Каждое из умных и рассуждающих существ, то есть ангелов и человеков, посредством того логоса (по которому оно было создано), сущего в Боге и к Богу, есть и называется частицей Божества... В Боге... предсуществует логос его бытия, как начало и причина... Восхождением к нему [существо] становится богом и называется частицей Бога».

²⁹ ИДЕМ., *Quaestiones ad Thalassium* XIII, 6: «Логосы сущих, прежде веков пред-утвержденные в Боге»; *Quaestiones ad Thalassium* LXIII, 419-424: «Слово Божие, охватывающее вселенную и открывающее применительно к Промыслу и Суду истинные и наиобщие логосы сохранения сущих, сообразно которым составилось таинство нашего спасения, предопределенное **прежде всех веков** и совершенное в конце времен». Cf. ИДЕМ., *Quaestiones ad Thalassium* XXXVI, 28-34, где говорится о том, что обстоятельства кончины каждого человека определяются логосом, который Бог задает прежде веков.

³⁰ ИДЕМ., *Capita ducenta* II, 4 (PG 90, 1125D – 1128A, рус. пер. в кн.: *Творения преп. Максима Исповедника. Книга I. Богословские и аскетические трактаты*, пер. и комм. А. И. Сидорова [М.: Мартис, 1993], с. 234). Ср. (отсутствующую в сирийском переводе) схолию SUCHLA 2011, р. 324 (PG 4, 316D – 317C) к DN V, 5 (183, 18-20, 820A): «Бог называется Предсущим, а, кроме того, Сущим... Бог не делится на бытие и предбытие, но о Его воле, приводящей сущее в бытие, говорят как о предсуществующей в Боге».

³¹ Von BALTHASAR H. U., *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenneren*. Zweiten Auflage (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961), S. 216 [рус. пер. см. *Альфа и Омега* 1 / 19 (1999), с. 94, примеч. 10]. Это ошибочное утверждение повторяется также на S. 218 (пер. см. *Там же*, с. 96, примеч. 6). Однако в этом Бальтазар ошибался. В единственном тексте, на который он дважды ссылается в подтверждение своего тезиса, Максим приравнивает к «логосу бытия» не «сущность», но «логос сущности», т. е. проводит параллель не между логосом и сущностью, но между сущностью и бытием. К тому же, в цитируемом отрывке речь идет о божественных

Будучи божественным волением и частью Бога, логос не может быть тождествен сущности тварной вещи. Это уничтожило бы различие между Богом и тварью, созданной из ничего³². Поэтому онтологически логос есть *сверхсущность*. Сам Максим не раз использует словосочетание «логос сущности», тем самым разводя эти два понятия даже лексически, ср.: «что такое... логос сущности... индивида?»³³.

Логосы не тождественны общим природам (видам). Общие, видовые природы возникают вместе с логосами. Сказанное подтверждается тем, каким образом Максим интерпретирует историю Шестоднева:

«Бог, разом³⁴ исполнив... первые³⁵ логосы возникшего и общие сущности сущего, до сих пор осуществляет не только сохранение их для бытия, но и действительное созидание, выхождение и составление содержащихся в них в возможности частей»³⁶.

Τοὺς μὲν πρῶτους τῶν γεγονότων λόγους ὁ θεὸς καὶ τὰς καθόλου τῶν ὄντων οὐσίας ἅπαξ, ὡς οἶδεν αὐτός, συμπληρώσας, ἔτι ἐργάζεται οὐ μόνον τὴν τούτων αὐτῶν πρὸς τὸ εἶναι συντήρησιν, ἀλλὰ καὶ τὴν κατ' ἐνέργειαν τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμει μερῶν δημιουργίαν πρῶδόν τε καὶ σύστασιν.

Здесь «первые» логосы значит «наиболее общие», а «частями» названы тварные ипостаси, отдельные люди: они «выходят» в становление, и «составляются» как сложные существа, из тела и души. Таким образом,

(нетварных) логосе и сущности. Примечательно, что здесь же проводится равенство между «как»-существованием и осуществлением (=ипостасностью), а также между ипостасью и тропосом существования, см. *Mystagogia* XXIII, 66-77 (PG 91, 700D – 701A).

³² MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum* VII (1081B): «Никак невозможно разом существовать [в Боге] беспредельному и ограниченному, и никаким словом не доказать, что могли бы вместе существовать сущность и сверхсущественное».

³³ ИДЕМ., *Ambiguum* XVII (1228D). Ср. схожие формулировки: «логосы сущности, движения и различия» (*Ibid.* X, 1123A); «сохраняя собственный логос сущности отличным по отношению к божественной сущности» (*Ibid.* XXXVI, 1289C).

³⁴ «Разом» (ἅπαξ) означает как единичность события — логосы и виды появились раз и навсегда, так и совместность — одно возникло вместе с другим.

³⁵ «Первые логосы» значит «наиболее общие». Напротив, ср. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum* X (1133A): «Познаем и логосы, последние и доступные нам, коих учителем нам выступает творение». Это язык Аристотеля, противопоставлявшего «первое для нас» (для нашего познания) и «первое по природе». «Первым, единым и единственным Логосом» (τῷ πρῶτῳ καὶ μόνῳ καὶ ἐνὶ Λόγῳ), Максим также именует Сына Божия, вторую ипостась божественной Троицы (см. *Mystagogia* V, 207, PG 91, 681B).

³⁶ Ср. MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium* II, 7-12 (PG 90, 272A).

творя мир, Бог одновременно и единожды осуществил наиболее общие логосы тварного и его родовые сущности. История Шестоднева представляется Максиму описанием творения умных родо-видовых сущностей. Лишь затем Бог изводит индивидов из видовой природы, что соответствует онтологическому движению от видовых сущностей к ипостасям. Из общих видовых природ, существующих потенциально, появляются индивиды-ипостаси, существующие актуально.

Отметим важный момент: в космогоническом контексте Максим говорит о том, что Бог **разом исполнил** (*ἅλαξ συμπληρώσας*) первые логосы и общие виды. Граница между первыми логосами и общими сущностями размыта. Где находятся общие природы? Поскольку речь идет о первом этапе творения, общие природы не могут пребывать в единичных ипостасях, которые еще не появились. Нельзя предполагать для них и некоей отдельной области вне чувственного мира и вне божественного Логоса. Следовательно, общие природы должны находиться в верховном Логосе³⁷. Возможно ли это? Да, возможно. Поскольку они имеют лишь потенциальное существование, их присутствие в Логосе не нарушает запрета на совмещение сверхсущественного (= божественного) и сущности (= тварного). Таким образом, в Премудрости реально существуют лишь нетварные логосы, обладающие там актуальным бытием. Тварные общие природы, хотя их возникновение и упомянуто, актуально не существуют, и лишь заданы в виде потенциалов в первых логосах. Это гарантирует сохранение божественной простоты верховного Логоса.

В другом тексте также сказано, что общие сущности не только находятся там же, где и логосы, но получают свое бытие вместе с ними:

«Простой, т. е. умопостигаемой природе... свойственно соосуществляться разом, без задержки и вместе со своими совершенными логосами, как совершенной — с совершенными, ни в чем и никак не отличаясь каким-либо временем от своих логосов»³⁸.

³⁷ Ср. IOANNES SCYTHOPOLITANUS, *Схолия* (SUCHLA, 2011, p. 368; PG 4, 349C-352A) к DN VII, 3 (197, 17 – 198, 3, PG 3, 869C – 872A): «сущее (т. е. виды) и индивидуальные создания, например, все ангельские чины и всё чувственное, суть образы и подобия божественных идей или прообразов вещей, которые в Боге, каковы прообразы суть вечные мысли Божии, посредством которых и сообразно которым всё было в Нем, не будучи иным Ему, и возникло, будучи выведено [в бытие]»; схолия 352BC (к тому же месту DN): «идеи животных и всего природного в Боге являются общими, а не так как суть здешние единичные призраки и подобия тамошнего» (SUCHLA, 2011, p. 370).

³⁸ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum* XLII (1345B). Точности ради следует заметить, что в рассматриваемом месте может идти речь об ангелах, однако, это несущественно для нашего рассуждения.

Εἰ δὲ ἀπλή φύσις ἐστίν, ἤγουν νοητῇ, ὡσαύτως ἅμα τοῖς ἑαυτῆς ἀπαρλείπτως λόγοις τελεία τελείοις ἀθρόως συνυφίστασθαι πέφυκε, χρόνου τινὸς τὸ σύνολον αὐτῆν τῶν οἰκείων λόγων, οὐδαμῶς διακρίνοντος.

С. Л. Епифанович справедливо указывает в качестве параллели к приведенному выше толкованию Максима на Шестоднев отрывок из *Апологии на Шестоднев* Григория Нисского³⁹, где тот пишет, что творя мир, Бог разом утвердил (κατεβάλετο) общие понятия (ἔννοιαι καὶ νοήματα), разом утвердил (συλλήβδην ἐν ἀκαρεῖ κατεβάλετο) начала, причины и силы всех сущих (PG 44, 72, 19-28). При этом Бог изрекал повелительные глаголы (φωνάς προστακτικάς) для каждой возникающей твари (72, 39-46), так что «в каждое из сущих вложено некое премудрое и искусническое слово» (16-19). Согласно Григорию, применительно к творению мира речения Бога («да будет...») надо понимать как логосы, вкладывавшиеся в тварь (ἐυκείμενον τῆς κτίσεως λόγον). Так пророк, сказавший: *все в Премудрости сотворил Ты* (Пс 103:24), понимает под «речениями Бога» Премудрость, «созерцаемую в возникших вещах» (73, 19-27). Созерцаемая в творении Премудрость есть слово / логос (73, 37-38).

Таким образом, библейское описание творения совмещается у Григория Нисского с платоновским представлением о наличии у вещей умопостигаемых прообразов. Общие понятия утверждены в надмирной области — в Премудрости Божией, а «логосы», словно семена, вброшены внутрь вещей. Подобное видение присуще и Максиму в других его текстах⁴⁰, но

³⁹ GREGORIUS NYSSENUS, *Apologia ad Hexaemeron* 72, 19-28. Однако, Епифанович (см. *Богословский вестник* 6 [1916], с. 56-59) считает, что под «сущностями» здесь следует разуметь материю вещей. В своей интерпретации он следует схолии к рассматриваемому отрывку, которая гласит: «в материи, то есть в общей сущности, потенциально существуют происходящие по частям из материи отдельные существа, возникновение которых, как он говорит, очевидно зависит от Бога». На наш взгляд, подобное толкование ошибочно. Схолия не принадлежит Максиму, на что указывают не только замечание «как он говорит», показывающее, что это не авторская схолия, но и общий смысл отрывка. Характерно, что Максим пишет здесь о «сущностях» во множественном числе. В этих умопостигаемых видовых сущностях, потенциально находятся индивиды, которым еще только предстоит получить актуальное и самостоятельное бытие. Смысл приведенного выше отрывка из Максима прекрасно разъясняется в указанном тексте Григория Нисского.

⁴⁰ В рассматриваемом тексте Григорий пишет об *со-всеейности* (τῆ συγκαταβληθείση) Могущества и Премудрости, требующихся «для совершенства каждой из частей мира» (72, 28 sq.). Эхо этого отрывка слышится в *Ambiguum* XVII (1228A) Максима, когда тот говорит о логосах, которые изначально были всеяны в бытие каждого сущего (ἐκάστῳ τῶν ὄντων τῆ ὑπάρξει πρῶτως ἐγκαταβληθέντες). В качестве указания на возможный источник мысли Максима отметим, что редкое

здесь он отказывается видеть в логосах сперматические причины, и помещает их вместе с общими сущностями внутрь божественного Логоса, что ставит вопрос о том, в чем состоит отличие между ними. Это приводит к апории: роды и виды, вечные для греческих философов, для христианского богослова относятся к сфере тварного, а значит, должны иметь начало, пусть и прежде времени. Напротив, нетварные божественные логосы должны быть вечны. Максим не раз говорит, что они предшествуют «векам». Однако здесь логосы имеют начало, «исполняясь» разом и вместе с видами. Таким образом, логосы и умопостигаемое тварное сближаются.

Введя логосы, Максим фактически зарезервировал для них место, принадлежавшее у платоников идеям. В этой связи, размытым становится и статус логосов, и статус умопостигаемого.

Введение сферы логосов, как особого пласта реальности, приводит и к изменению соотношения между умопостигаемым и чувственным по сравнению с традиционным платонизмом, в котором чувственное бытие является дефектным и текучим отражением истинного умопостигаемого бытия. Напротив, в некоторых текстах Максима Исповедника *умопостигаемое и чувственное практически уравниваются в онтологическом и аксиологическом планах, подпадая под категорию «тварного» бытия, которое зависит от бытия нетварного, которым являются логосы.*

Логос сближается с тварной сущностью. В учении о сотворении мира Максим, как и другие христианские платоники, следует философским моделям и их логике. Христианский догмат о творении из ничего совмещается у него с представлением о наличии у чувственных объектов идеальных прообразов, или образцов. Подобные образцы соответствуют идеям платоников, а значит, должны быть вечны. Сотворение вещи Богом, создание ее из ничего, не раз описывается Максимом как приведение ее в становление:

«В Боге неподвижно водружены (πελίγασι) логосы всего, сообразно каковым Он знает все прежде его становления (γενέσεως)... даже если все это... **приводится в бытие не разом со своими логосами** (οὐχ ἅμα τοῖς ἑαυτῶν λόγοις) или со знанием Бога о нем, но каждое по Премудрости Создателя в приличест-

слово ἐγκαταβληθέντες в сочетании с образом логоса-семени встречается у Кирилла Александрийского, см. его *Commentarii in Joannem* II, 1 (192, 19-20): «Спаситель... произрастит брошенное слово (ἐγκαταβληθέντα λόγον), как некое семя»; IV, 5 (575, 15): «Спаситель, когда изрекал притчу о сеятеле, сказал, что «иное [семя] пало на камень» и, не имея корня, засохло (Лк 8:6), прикровенно называя камнем ум сухой и совсем не способный удержать раз внедренное в него слово (τὸν ἄλαξ ἐγκαταβληθέντα λόγον)».

вующий для него срок должным образом создается (δημιουργούμενα) сообразно своим логосам, и принимает отдельное бытие (καθ' ἑαυτὰ εἶναι) в действительности (τῇ ἐνεργείᾳ)⁴¹. Ибо Бог есть Создатель вечно и действительно (ἀεὶ κατ' ἐνεργείαν), тварные же [в Боге] суть в возможности (δυνάμει), но еще не в действительности (ἐνεργείᾳ)⁴².

Обратим внимание на то, что Максим опять говорит об одновременном приведении в бытие логосов и тварного, и опять в космогоническом контексте. Наконец, в ранней работе Максим высказался еще более определенно, прямо назвав верховный Логос «содержителем и творцом (ποιητής) всякого логоса и всякой причины»:

«Когда душа станет единовидной и соединится с собой и с Богом, то уже не останется помысла (λόγος), по примышлению разделяющего ее на многое; она увенчает главу первым, единственным и единым Логосом и Богом, в Котором, как в Создателе и Творце сущих в соответствии с единой и непомыслимой простотой единообразно существуют и пребывают все логосы сущего. Всматриваясь в [сей] Логос, пребывающий уже не вне её, но как Целый в целой, сама душа в простом схватывании (κατὰ ἀπλήν προσβολήν) будет знать логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения с Логосом и Богом медленно продвигалась посредством диететических методов (ταῖς διαρετικαῖς ὑπλήγεται μεθοδοῖς). И посредством них [логосов] она теперь бережно и гармонично приводится к Нему — Содержителю и Творцу (τερεικτικόν καὶ ποιητήν) всякого логоса и всякой причины»⁴³.

Здесь нетварный логос назван сотворенным и соотносен с тварными причинами сущих. Это следствие того, что логос сущего неотделим от своей инструментальной функции.

3. Проблема универсалий. Закономерным следствием трансформации метафизических координат у Максима является его видение проблемы универсалий: в ряде случаев он постулирует онтологическую взаимодополняемость и взаимозависимость общего и частного, которые теперь

⁴¹ Отдельное бытие — это бытие индивида, отдельной ипостаси. Ср. MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula* 23 (PG 91, 264AB): «[Видовая] природа обладает общим логосом бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον κοινόν), а ипостась — и [логосом] **отдельного бытия** (τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι)».

⁴² MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum* VII (1081A).

⁴³ IDEM., *Mystagogia* V, 207 (PG 91, 681B).

имеют общее основание в виде нетварных логосов сущего⁴⁴. Составляя пару, общее и частное представляют собой части, конституирующие единое целое (по типу пары «умное и чувственное»): элементы пары могут лишь мыслиться существующими самостоятельно, но актуально они являются полюсами единой ипостаси:

«...[мы определяем, что Бог — Промыслитель] для общего и для единичного (τῶν καθόλου καὶ τῶν καθ' ἕκαστον), зная, что когда все частные (τῶν κατὰ μέρος), не сподобляясь промысления и сохранения, уничтожаются, то и общее уничтожится вместе с ними (ибо общему свойственно составляться из частных)... Если общее осуществилось (ὑφἑστῆκεν) в частных, совершенно не принимая логоса самостоятельного бытия и осуществления (τοῦ καθ' αὐτὰ εἶναι τε καὶ ὑφἑστάναι), то всякому ясно, что при уничтожении частных, не может устоять и общее. Ибо части в целостностях, а целостности в частях и суть и осуществились (εἶσι καὶ ὑφἑστήκασιν)»⁴⁵.

Можно было бы предположить, что подобное видение проблемы универсалий является следствием введения Максимом логосов в метафизическую систему координат. Однако это не так. В данном случае перед нами почти дословная цитата из Немесия Эмесского:

«...с уничтожением всего частного (τῶν κατὰ μέρος) должно погибнуть и общее (τὰ καθόλου). Ведь общее составляется (συνίσταται) из совокупности частного. Действительно, виды равняются (ἐξισάζει) всем вместе частным и наоборот, и вместе с ними они и разрушаются и сохраняются»⁴⁶.

Данный пример показывает, что Максим выстраивал свою систему, испытывая самые разнообразные влияния. В частности, применительно к учению о логосах он сам указывает как источник «Ареопагитики». Однако, там, где речь заходит о логосах Промысла и Суда, Максим несомненно использует учение о логосах Евагрия Понтийского (не называя имени автора). Схожая картина наблюдается и применительно к универсалиям. В целом, соответствующее учение можно было бы считать логическим следствием введения Максимом сферы логосов, однако установленное заимствование из Немесия показывает наличие более сложной цепочки

⁴⁴ Подробнее о менявшемся понимании Максимом проблемы универсалий см. ПЕТРОВ В. В., *Максим Исповедник: онтология и метод...* с. 24, а также с. 144-145, примеч. 55-58.

⁴⁵ MAXIMUS CONFESSOR, *Ambiguum X* (1189CD).

⁴⁶ NEMESIUS, *De natura hominis* 42, 157-162 EINARSON (= гл. XLIV рус. пер.).

влияний, которые, впрочем, приводят к схожему результату: а именно — необычному (для христианского платоника, каковым часто считают Максима) представлению о том, что универсалии не имеют самостоятельного существования, что противоречит традиционному платонизму.

Таким образом, прослеживая изменения метафизической системы координат от поздних неоплатоников через АК к Максиму Исповеднику, мы зафиксировали три трансформации: повышение онтологического и эпистемологического статуса чувственного в литургическом богословии АК и у Максима Исповедника; изменение статуса чувственного и умопостигаемого у Максима Исповедника после введения им дополнительного слоя реальности — божественных логосов сущего; и вытекающее из этого же снятие проблемы универсалий (правда, за счет перенесения антиномий на более высокий уровень — уровень логосов сущего).

CONTENTS

INTRODUCTION.....	13
-------------------	----

PLATONISM AND NEOPLATONISM

Andrey SEREGIN	
Dogmatic, Antidogmatic and Dialogical Approaches to Interpreting Plato.....	37
Svetlana MESYATS	
Plato's <i>Philebus</i> (14c–17c) on Unity, Plurality, and the Intermediate.....	77
Andrey SEREGIN	
Non-moral Good and Evil: Ethical Position of Socrates in <i>Gorgias</i>	95
Alexey GLOUKHOV	
Statement of the Problem of Justice in Plato's <i>Republic</i>	123
Svetlana MESYATS	
Consciousness and Person in Plotinus.....	147
Svetlana MESYATS	
The Transcendent First Principle and the Doctrine of Henads in Neoplatonism.....	169
Valery PETROFF	
Σύμβολα and συνήματα in the Theurgical Neoplatonism of Iamblichus and Proclus.....	210
Maya PETROVA	
The Solar Monotheism in Macrobius.....	226
Valery PETROFF	
<i>A Chain of Great Light</i> : the Sun in the Platonism of Late Antiquity and the 'Corpus Areopagiticum'.....	240

CHRISTIAN PLATONISM

Valery PETROFF	
Symbol and the Sacred Action in the Later Neoplatonism and the 'Corpus Areopagiticum'.....	264
Valery PETROFF	
Theology of Symbol in Karl Rahner and Herbert Vorgrimler.....	309
Svetlana MESYATS	
Does the First Principle have <i>hypostasis</i> ? To the History of the Concept of Hypostasis in Platonism and Christian Theology.....	318
Valery PETROFF	
Ὑπάρχω and ὑφίστημι in Maximus the Confessor's <i>Ambigua</i>	338
Valery PETROFF	
Transformation of Ancient Ontology in the 'Corpus Areopagiticum' and Maximus the Confessor.....	376
Jozef MATULA	
Thomas Aquinas and His Criticism of Avempace's Theory of the Intellect....	394

PROSOPOGRAPHY

Maya PETROVA	
Martianus Capella: Life, Work, and Philosophy.....	407
Andrey SEREGIN	
Origen the Platonist and Origen the Christian.....	444

PLATONISM AND PHENOMENOLOGY

Emmanuel FALQUE	
The Phenomenological Practice of Medieval Philosophy.....	505
I. <i>Fons signatus</i> : The Sealed Source.....	505
II. God-as-Phenomenon: John Scottus.....	532
Translation by Andrey SEREGIN. Revised by Valery PETROFF	

RENOWN SCHOLARS OF PLATONISM
ON THEIR FIELD OF STUDY AND ON THEMSELVES

Édouard JEAUNEAU	
“Athens and Chartres”: a Conversation with Valery Petroff.....	581
Luc BRISSON	
“Philosophy is what structures human being...”: a Conversation with Valery Petroff.....	630
Alain-Philippe SEGONDS (1942–2011)	
“Koyré’s Books were my Real Shock...”: a Conversation with Victor Vizguin.....	655

PLATO IN RUSSIA

Valery PETROFF	
Plato and His Dialogues in the Writings of Sigizmund Krzhizhanovsky.....	674

TRANSLATIONS

Nadezhda VOLKOVA	
The Doctrine of the Two World Souls of Plutarch of Chaeronea.....	721
PLUTARCH. <i>On the Generation of the Soul in the ‘Timaeus’</i> . Part 1.....	736
Translation and notes by Nadezhda VOLKOVA	
PORPHYRY. <i>Launching-Points to the Realm of Mind</i>	758
Introduction, translation and notes by Svetlana MESYATS	
Andrey SEREGIN	
To the Translation of Origen’s Commentary on the <i>Gospel of Matthew</i>	792
ORIGEN. <i>Commentary on the ‘Gospel of Matthew’</i> . Bks. 10 – 11.....	806
Translation and notes by Andrey SEREGIN	

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ПЛАТΟΝИЗΜΑ

●
ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ В. В. ПЕТРОВА

*Утверждено к печати
Институтом философии РАН*

Директор издательства *И. В. Дергачева*
Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет и компьютерная верстка *Л. Э. Милявская*
Художник *Л. Э. Милявская*

ЛР 066332 от 23. 12. 1999

Подписано в печать 12. 02. 2013
Формат 60x90 / 16. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 53. Тираж 800. Заказ №

Издательство «Кругъ»
Тел. / факс: +7 (495) 729 72 00
e-mail: krugh@yandex.ru
<http://www.krugh.ru>

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография 'Наука'»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6.

ISBN 978-5-7396-0256-5



Работы сборника посвящены изучению платоновской традиции на различных этапах ее развития. В книге анализируется учение самого Платона (генеология, метафизика, космология, этика), рассматриваются концепции Плутарха, Плотина, Ямвлиха, Сириана, Прокла, Макробия, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. В просопографических исследованиях реконструируются биографии платоников — язычника Марциана Капеллы и христианина Оригена. Предложен опыт феноменологического прочтения теорий Иоанна Скотта (Эриугены). Исследуется вопрос о знании Платона и его диалогов в России начала XX века. В книгу включены беседы с известными французскими специалистами по античной и средневековой философии. Публикуются переводы сочинений Плутарха Херонейского (*О возникновении души в 'Тимее'*. Часть I), неоплатоника Порфирия (*Подступы к умопостижаемому*), книги 10–11 *Комментария на 'Евангелие от Матфея'* Оригена.
