

Валерий Петров

**Соединения и деления ипостаси тварного
в *О трудностях* ХLI (PG 91, 1304D–1316A)
Максима Исповедника**

1. Περὶ διαφόρων ἁπόρων: проблема титула и рубрикации

Максим Исповедник написал две работы, посвященные истолкованию трудных мест в сочинениях Григория Богослова и Дионисия Ареопагита. Каждая из работ представляет собой собрание глав, в которых Максим комментирует те или иные строки Григория и, гораздо реже, Дионисия. Главы, адресованные Иоанну, архиепископу Кизикийскому (*О трудностях к Иоанну*, PG 91, 1061–1418), создавались Максимом в 628–630 гг., тогда как собрание глав, адресованное наставнику Фоме (*О трудностях к Фоме*, PG 91, 1031–1060), было закончено в 634 г. или несколько позже¹. В настоящее время имеется критическое издание *Трудностей к Фоме*, но для *Трудностей к Иоанну* мы по-прежнему должны обращаться к тексту, изданному в *Патрологии* Миня. Проблема состоит в том, что у Миня оба сочинения напечатаны под общим титулом *О трудных местах у свв. Григория [Богослова] и Дионисия [Ареопагита]*. При этом хронологически более поздние *Трудности к Фоме* помещены перед *Трудностями к Иоанну*.

Основу для подобного слияния предоставляет рукописная традиция. Хотя некоторые манускрипты содержат только *О трудностях к Фоме*, а другие – только *О трудностях к Иоанну*, чаще всего в рукописи присутствуют оба сочинения. Как следствие, в большинстве случаев заглавие второго опускалось и на обе работы распространялся титул, принадлежащий лишь первой из них – *περὶ διαφόρων ἁπόρων τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θεομάν τὸν ἡγίασμένον*. Два собрания комментариев на *Трудности* начинают сливаться в одно целое уже для самого автора. Например, в 645–646 гг. в письме к Марину (*Opuscula* 1, PG 90, 33) Максим собственноручно ссылается на «седьмую главу сочинения *О трудностях у Григория Богослова*» (*Περὶ δὲ τῆς ἐν τῷ ἑβδόμῳ κεφαλαίῳ τῶν ἁπόρων τοῦ μεγάλου Γρηγορίου ὁ λόγος*), при этом, как представляется, он подразумевает место, соответствующее PG 91, 1076C, т. е. отрывок из *Трудности VII* по сквозному счету. Из этих слов, помимо прочего, следует, что отдельные *Трудности* могут именоваться «главами».

¹ Подробнее см.: E. Jeuneau. Introduction, в кн.: *Ambigua ad Iohannem*. P. IX–XIII.

Отсюда также следует, что в титуле сочинения должно стоять слово ἄπορα («затруднительные места»), а не ἀπορία, как в издании Олера, воспроизведенном у Миня в *Патрологии*. Такое чтение подтверждают рукописи, с этим согласуются заглавия других сочинений Максима², да и сам он ссылается на свои «изложения трудных мест святого Писания»³. Помимо этого, Максим, как минимум, четырежды упоминает о «трудностях у Григория Богослова», всякий раз используя слово ἄπορον и ни разу ἀπορία⁴. В значении «трудное место» ἄπορον встречается и в других работах Максима⁵. Наконец, и в целом в текстах Максима ἄπορον встречается чаще, чем ἀπορία, что позволяет предположить, что в титуле разъяснений *К Иоанну, архиепископу Кизикийскому*, также должно стоять ἄπορα.

Объединение *Трудностей к Фоме* и *Трудностей к Иоанну* под одним титулом привело к возникновению устойчивой традиции сквозной нумерации составляющих их глав. В этом случае, *Трудности I–V* адресованы к Фоме, а *Трудности VI–LXXI* – к Иоанну Кизикийскому (хотя в *Патрологии* главы *Трудностей* не пронумерованы). Подобная нумерация не является единственно принятой: имеется также рубрикация согласно сделанному Эриугеной латинскому переводу *Трудностей к Иоанну*⁶. Кроме того, в недавнем греческом издании Сакалиса⁷ введена более детальная рубрикация. Будучи короткими, главы *Трудностей к Фоме* сохранили свои номера (I–V), но применительно к *Трудностям к Иоанну* элементом сплошной нумерации стали не главы, но подглавы («рассмотрения»). Таким образом, вместо семидесяти одной «главы» мы имеем 179 «рассмотрений». Последние не могут считаться самостоятельными единицами текста. Например, если применительно к *Трудности* (= главе) XLI ограничиться переводом первого «рассмотрения» (103-е по Сакалису), то мы так ничего и не узнаем об «обновлении природ», вынесенном в титул главы; эта тема обсуждается в следующем рассмотрении той же главы (104-е по Сакалису).

² Например, в полном титуле *Вопросоответов к Фалассию* значится: Περί διαφόρων ἀπόρων τῆς ἀγίας γραφῆς. Издатель критического текста *Трудностей к Фоме* Б. Йансенс также предпочел (при наличии и других чтений) вариант Περί διαφόρων ἀπόρων.

³ *Opuscula* 1, PG 90, 30: ἐν τοῖς... περὶ τῶν ἀπόρων τῆς ἀγίας Γραφῆς ἐκτεθεῖσι.

⁴ Ср. *ВО XXXIX*, 59–61: «в *Трудностях* (τοῖς Ἀπόροις) к Слову св. Григория на Пятидесятницу» [вероятно, это отсылка к Максимовым *Трудностям LXVI–LXVIII*]; а также *Quaestiones et dubia* 95, 1–2: «трудность пророческого речения», ἄπορον προφητικῆς λέξεως; 104, 1–2: «вопрос о трудности из *Слова о добром порядке в собеседовании* св. Григория Богослова», Ἐρώτησις ἀπόρου ἐκ τοῦ Περί ἐνταξίας λόγου τοῦ ἀγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου (Слово 32, PG 36, 173–212).

⁵ Ср. *Трудность XXXI* (1280A): «рассмотрим означенное *трудное место* (τὸ προκειμένον ἄπορον) иным образом»; *ВО XXIII*, 8: «Это *трудное место* (τὸ ἄπορον) [Писания]... имеет вполне ясное и понятное объяснение»; а также *Quaestiones et dubia* 93, 1–2: «трудность в *Слове о Посте* [св. Василия Великого], ἄπορον ἐν τῷ Περί νηστείας λόγῳ.

⁶ Нумерация глав у Эриугены имеет свои особенности (он нумерует только *Трудности к Иоанну* и при этом включает в счет посвященное письмо к нему, предваряющее работу). Таким образом, например, *Трудность X* (по сквозному счету для обоих сочинений) у Эриугены имеет номер VI (= 10 – 5 + 1). См.: Sherwood 1955. P. 31–32; а также *Ambigua*.

⁷ Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περί διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἀγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θεομάν ἡγιασμένον (A'–E', A'–PΔ'). Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια ἀπὸ τὸν Ι. Σακαλῆς. Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν 14Δ. Θεσσαλονίκη, 1992; и Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περί διαφόρων ἀποριῶν... (PE'–POΘ'). Θεσσαλονίκη, 1993.

В настоящей публикации мы следуем устойчивой традиции сквозного счета для двух работ (это будет оправданно до тех пор, пока не появится критическое издание *Трудностей к Иоанну*). Таким образом, рассматриваемая нами *Трудность XLI* (PG 91, 1304D–1316A) соответствует *Ambigua ad Iohannem XXXVII* у Эриугены и «рассмотрениям» 103–104 по Сакалису.

2. Что комментируется в главе XLI?

Иногда, не вдумываясь в текст главы XLI, но отпавляясь от комментируемых в ней слов Григория Богослова «обновляются естества», полагают, что Максим Исповедник ведет речь о таинстве Крещения. В самом деле, искомые слова принадлежат *Слову на святые Светы* Григория, т. е. проповеди на праздник Крещения Христа. Однако, говоря об «обновлении естеств», Григорий Богослов подразумевал Рождество Христово. В самом деле, для нашего рассуждения важны два *Слова* Григория: *Слово 38* (на Рождество) и *Слово 39* (на Крещение), датируемые 25 декабря 380 г. и 6 января 381 г. Как уже сказано, фраза «обновляются естества, и Бог делается человеком» принадлежит *Слову 39*, однако, *раздел 13*, в котором она находится⁸, повествует о Рождестве Бога Слова во плоти. В этом же *Слове 39* имеются отсылки к предыдущему *Слову 38*⁹. Можно показать, что отправными текстами для *Трудности XLI* Максима являются *Слово 39, раздел 13* и *Слово 38, разделы 3–4, 9–12*. Так, в указанных текстах Григория имеется ряд параллелей к *Трудности XLI*. Например, в *Слове 38* сказано о светлой Благости, измышляющей *светлый умный мир*, а затем мир чувственный¹⁰; человек представлен *соединителем* чувственного и умопостигаемого. Он есть единое из двух (из невидимой и видимой природы); он – некий *второй мир* – великий в малом; он есть *среднее* (место) между величием и низостию; он обожествляется через *тяготение* к Богу¹¹. Григорий замечает здесь, что земная плоть дана человеку после грехопадения: когда завистью диавола человек согрешил и был изгнан из рая и от Бога, он облекся в кожаные ризы, т. е. *в земную плоть...*¹² (ср. концепцию привнесенности разделения на мужское и женское у Максима). В следующем *Слове* (39, 13) Григорий повторяет сказанное в предыдущей проповеди, говоря: «поскольку надлежало, чтобы поклонение Богу не ограничивалось одними вышними, но были и долу некоторые поклонники... для сего создается человек...» Когда завистью диавола он согрешил, Бог не презрел его. «Что же совершается? Какое великое о нас таинство? – Новоустраиваются естества, и Бог делается человеком... Для сего соединяется

⁸ Григорий Богослов. Слово 39, 13 (PG 36, 348, 42–349, 14, рус. пер. с. 538–539).

⁹ Там же, 39, 14 (349, 25–40, рус. пер. с. 539; перевод здесь, как и в других местах, приводится в нашей редакции. – В. П.): «Впрочем, ранее мы [уже] должным образом отпраздновали Рождение (Τῆ μὲν οὖν γεννήσει τὰ εἰκότα προεορτάσαμεν), и я... и вы...» Само *Слово 39* начинается с того, что Григорий объявляет, что речь пойдет о *другом* таинстве, т. е. уже не о Рождестве, воспетом в предыдущей проповеди, а о Крещении Господнем: «Опять Иисус мой, и опять таинство (πάλιν Ἰησοῦς ὁ ἐμὸς, καὶ πάλιν μυστήριον)... Ибо святой день светов, до которого мы достигли и который сподобились ныне праздновать, имеет началом крещение моего Христа» (Слово 39, 1, 336, 3–11, рус. пер. с. 532).

¹⁰ Там же, 38, 9 (320, 36–321, 4, рус. пер. с. 526).

¹¹ Там же, 38, 11 (PG 36, 321, 45–324, 13, рус. пер. с. 527).

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

несоединимое; не только Бог со становлением, ум с плотью... но и рождение с девством... бессмертное с тленным»¹³.

Таким образом, у Григория намечены основные темы *Трудности* ХLI: творение мира Благостью Божией; создание человека, связывающего в себе два мира; грехопадение, повлекшее за собой изгнание из рая и облачение в «кожаные одежды», т. е. в земную плоть; Боговоплощение, обновляющее природы, соединяющее несоединимое. Говоря об «новоустройении естеств», Григорий Богослов подразумевал Рождество Христово, и, таким образом, Боговоплощение есть таинство, которое обсуждается Максимом в *Трудности* ХLI¹⁴.

3. Сложность истолкования всеобщих делений

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

Вне контекста фраза Максима об отделении тварной природы от нетварной может быть истолкована неадекватно: может показаться пантеистическим утверждением. Разумеется, для Исповедника не может быть и речи о некоей единой природе, рассекаемой пополам. Перед нами – ортодоксальная христианская философия, и траектория авторского рассуждения задается вероучительными догматами. Между Богом и тварью (между природой Бога и природой твари) пролегла бездна (χάσμα). Автор не подразумевает ни деления некоей тотальности, включающей разом и Бога, и тварь, ни деления Самого Бога. Также нет никакого отмежевания от твари и со стороны Бога: Он сразу и трансцендентен твари по сущности как безотносительный (ἄσχητος) и нечто абсолютное (ἀπόλυτος)¹⁵, и в то же время имманентен ей,

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

¹⁴ В *Трудности* ХLII (1345CD–1349A) Максим отвечает на вопрос о том, для чего Григорий связывает Рождество с Крещением.

¹⁵ *Трудность* X, 1153В: «Бог же просто и беспредельно превосходит все сущее, объемлющее и объемлемое, и природу того, без чего их нет; я имею в виду [природу] времени, века и места, в которых заключена вселенная, поскольку Он совершенно отрешен от всего...

присутствуя в каждой вещи в виде логосов¹⁶. Бог приводит тварь в бытие не путем отделения ее от Себя, но в акте создания ее из ничто. После исключения упомянутых выше вариантов остается обособление со стороны твари, тем более, что, несмотря на слова об отделении «тварной природы от нетварной», вроде бы очерчивающие эту пару как некую совокупность, ясно заявлено, что пятью делениями рассечена «ипостась всех возникших», т. е. только тварный мир. Таким образом, первое разделение проходит не внутри тварного (разводя его части), но по его границам (обособляя тварное как целое от нетварного).

Здесь возникает ряд вопросов: какова природа пяти делений, введенных Максимом в *Трудности XLI*? каков их интеллектуальный контекст? какие авторы и тексты могут быть источниками мысли Преподобного?

Едва упомянув о делениях, Максим далее сосредоточивается на описании объединений. Собственно, только они его и интересуют. Если присмотреться внимательнее, можно заметить, что следствие определяет причину: упомянутые космические разбиения (именно такие, а не другие) заданы Максиму логикой соединений, которые будут им обсуждаться впоследствии. Разделения лишены собственной логики, присущей, например, древу Порфирия. Они естественны и понятны лишь в контексте своего снятия, когда Христос последовательно убирает их¹⁷.

В такой перспективе разорванность предстает как нечто, требующее сращивания и залечивания, что и осуществляется Богочеловеком. Здесь тоже имеется целый ряд неясностей. Если воссоединения, осуществляемые Христом, рассматриваются как благо, значит, мироустройство в его нынешней структурированности является чем-то ущербным, требующим излечения? Но тогда почему мир оказался разделенным? Не следствие ли это грехопадения? Мир был сотворен Богом так, что разделения возникли все сразу, или разбиения проходили последовательно, в порядке, обратном тому, который описан для соединений? «Неведение» у Максима всегда ассоциируется со злом, а значит, «первое разделение» случилось в результате грехопадения? Но сам же Максим дает мироустройству положительное определение, называя его «светлым», да и книга Бытия учит, что сотворенное «хорошо»¹⁸.

Бог... превосходит слово, ведение и просто какое бы то ни было отношение (τῆς σχέσεως) и пребывает превыше природы...», а также XVII (PG 91, 1224A).

¹⁶ Ср. *Трудность XXXV* (PG 91, 1289A).

¹⁷ Максим не раз пишет об этих и других делениях и соединениях. Ср. *ВО LV*, 179–183; *XLVIII*, 66–78; *XLVIII*, 188–189. О том, как святые различают и соединяют все тварное пятью тропосами созерцания, см.: *Трудность X*, 1134A–1137C.

¹⁸ Ср. *Бальтазар*. Космическая литургия (*АО 2* [16], 1998, с. 126–128): «у преподобного Максима чувственная вселенная может принимать этот двойной облик: быть добрым и лучшим творением Божиего творческого деяния и тем не менее глубочайшим образом принять в себя влияние грехопадения и гибели человека»; «объект высшего одобрения в конечном итоге идентичен с предметом решительного осуждения, ибо не проявления природы, а сама ее сущность несет на себе признак благодати и отвержения, подобный раскаленному клейму». Как замечает Тунберг, «ни одно из пяти делений не является злом само по себе, и они не обусловлены напрямую падением или грехом. Лишь с приходом греха злые силы используют эти разделения, дабы создавать греховные разделения» (Thunberg 1985, p. 81).

Если не быть знакомым с учением Максима, то первое, что приходит в голову, – можно попытаться соотнести деления с повествованием Шестоднева, но здесь сразу же начинаются неувязки. В самом деле, в первый день творения была создана первая тварь – «небо и земля». Если понимать это буквально, то речь идет сразу о третьем максимовом делении и непонятно, чему соответствуют первые два. Положение можно выправить, если вслед за некоторыми средневековыми экзегетами предположить, что имеются в виду «духовные» небо и земля, т. е. умный, ангельский мир. Тогда они будут первой тварью, и мы получаем первое деление. Во второй день была создана твердь – телесное небо, первая чувственная сущность. Это второе деление. Появление суши (телесной земли) будет третьим делением. Далее придется пропустить всю оставшуюся часть первой главы книги Бытия, включая рассказ о том, как на шестой день Бог сотворил человека, мужчину и женщину, «по образу и подобию» Своему. Опустив также Быт. 2, 1–7, где еще раз сказано о творении неба и земли, о создании человека «из праха», можно соотнести Быт. 2, 8–16 о насаждении рая на Востоке с четвертым делением. Пятому делению будет отвечать рассказ о сотворении Евы. Понятно, что подобная интерпретация малоубедительна вследствие своей искусственности, очевидных натяжек и прямых противоречий учению Максима¹⁹. Чтобы адекватно понять рассуждения Максима, следует обратиться к тому, каким образом всеобщие соединения и разделения трактовались до него.

4. Предшественники Максима

Методологически деления Максима продолжают долгую философскую и богословскую традицию. Дияйретика как разработанный логический метод демонстрируется уже Платоном²⁰. Аристотель не раз применяет эту процедуру²¹, но также и не переоценивает ее возможностей²². В зародыше у Аристотеля можно встретить логические разбиения, которые впоследствии получают законченную форму в так называемом логическом древе Порфирия²³ (о нем мы будем специально говорить ниже). Христианские философы знакомились с древом Порфирия в период школьного обучения. Важно, что упомянутые деления рассматривались античными философами преимущественно в рамках логики, из них не делалось метафизических выводов. Что же касается онтологии, то, сосредоточиваясь на делениях, платоники, как правило, не интересовались воссоединениями: например, чувственное требовалось превзойти, устранить, но никак не объединять с умопостигаемым. Напротив, у Максима и умное, и чувственное суть две взаимосвязанные и взаимопроникающие половины мира, неполные в отрыве друг от друга: как душа и тело едины в ипостаси человека, так тождественны в ипостасном единстве чувственное и умопостигаемое²⁴.

¹⁹ Например, все логосы тварного были созданы Богом от века и разом, см.: *ВО* II, 7–9.

²⁰ *Платон*. Софист 219а–237а; Политик 258b–267c.

²¹ *Аристотель*. *Метафизика* VII, 12, 1037b30–1038a35; *Вторая аналитика* II, 5, 91b12–92a5; II, 14, 98a1–12. Ср. *Divisiones Aristoteleae*.

²² *Аристотель*. *Первая аналитика* I, 31, 46a31–37.

²³ *Порфирий*. Введение в категории Аристотеля II (Вид), 5: сущность / тело / одушевленное тело / животное / разумное животное / человек / Сократ, Платон и отдельные люди.

²⁴ *Максим Исповедник*. *Мистагогия* VII, 1–25.

Выше мы видели, каким образом о разделенности умного и чувственного мира писал Григорий Богослов. Среди повлиявших на Максима христианских мыслителей, говоривших о делениях применительно ко вселенной и человеку, важное место принадлежит и Григорию Нисскому.

Григорий Нисский. В трактате *Против Евномия* Григорий дважды упоминает о древе разбиений: «сущее, чувственное и умопостигаемое, тварное и нетварное», при котором первым и «высшим» рассечением является деление на умное и чувственное²⁵, и однажды – о древе разделений: «сущее, тварное и нетварное»²⁶. В каждом случае высшим элементом постулируется «сущее».

Применительно к человеческому естеству Григорий писал о разделении его на два пола. Здесь он продолжает ту традицию в философской антропологии, которая развивала учение о совершенном человеке как существе, свободном от разделения полов. Миф об андрогине рассказывает Платон²⁷. Филон Александрийский полагал, что человек, созданный по образу Божию, отличался от нынешнего чувственного: он был умопостигаем, бестелесен и еще не делился на мужское и женское²⁸. Григорий Нисский²⁹ считал, что, не будь грехопадения, у человека не было бы плотского тела в его нынешнем виде, т. е. тела, подверженного росту и дряхлению, имеющего первичные и вторичные половые признаки, репродуктивную функцию и пр. И размножался бы человек не плотским, но духовным образом, подобно ангелам. Лишь в предвидении грехопадения людей и последующего их изгнания из рая в грубую земную реальность, Бог загодя приготовил их для такого рода жизни, разделив человека на мужчину и женщину. Это деление не соответствует истинной человеческой природе и является вынужденным, обусловленным свободным и одновременно греховным выбором самого человека. Согласно Григорию, после воскресения из мертвых, когда человек уподобится ангелам, разделение полов будет снято³⁰.

Как представляется, *Трудность ХLI* не случайно начинается со слов:

Святые, – воспринявшие множество божественных таинств, переданных им по преемству (*κατὰ διαδοχὴν*) через их предшественников от тех, кому довелось быть спутниками и служителями Слова (*ἐκ τῶν ὀπαδῶν καὶ ὑπηρέτων γενομένων τοῦ Λόγου*), а потому от непосредственно посвященных (*μνηθέντων*) в знание сущих, – говорят, что ипостась всех возникших разделяется пятью делениями. Из них

²⁵ Григорий Нисский. Опровержение Евномия I, 23 (I, 1, 270, 1 – 272, 1 Jaeger, рус. пер.: МДА, 1863, т. 1, с. 110); I, 23 (I, 1, 295, 1 – 296, 1 Jaeger, рус. пер. с. 119). Ср. Максим Исповедник. Трудность X (1153A): «всякое естество сущих разделяется на умопостигаемое и чувственное...».

²⁶ Григорий Нисский. Опровержение Евномия III, 6, 66, 1 Jaeger (рус. пер. кн. VIII, гл. 5, в т. 2, с. 130).

²⁷ Платон. Пир 189d–193d.

²⁸ Филон. О сотворении мира 134.

²⁹ Ср. Григорий Нисский. О душе (PG 46, 148, 25 – 149, 2, рус. пер. с. 251–252).

³⁰ См.: В. В. Петров. Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены // IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции (25. 01. 2001. Институт философии РАН), под ред. В. К. Шохина (М., 2002). С. 40–45 [22–58].

первым, по их словам, является то, которое отделяет от нетварной природы всю тварную природу, принимающую бытие посредством возникновения³¹.

Этот вводный период указывает на один из важных источников, на отправную точку рассуждения Максима о делениях и соединениях – трактат Григория Нисского *Об устройении человека*. В гл. XVI Григорий пишет о различии нетварной и тварной природ (с этого начинается и *Трудность XLI*)³² и далее в одном параграфе намечает несколько тем, смыслообразующих для *Трудности XLI*:

Поскольку одно есть всегда и самоотжественно, а другое – произведено через сотворение и началось с изменения бытия, имея родственную этому перемену (τροπήν), то *Ведающий всё прежде его возникновения* (Дан. 13, 42), как говорит пророчество, следуя тому, а точнее, подразумевая предвдательной силой то, к чему склонится по своим самодержавности и самовластности движение человеческого произволения (τῆς προαιρέσεως ἢ κίνησις), то есть зная будущее, изобретает (ἐπιτεχνῶται) для образа различие (διαφοράν) мужского и женского, которое уже не относится к божественному первообразу, но, как сказано, присвоено бессловесной природе. Причину же такого изобретения могут знать только *очевидцы* (αὐτόπται) *Истины и служители* (ὑπηρέται) *Слова*³³.

Глава XVI *Об устройении человека* завершается словами: «А различие [человеческого] рода на мужской и женский самым последним было устроено в творении по причине, как думаю, следующей», так что далее, в главе XVII, уже говорится о разделении полов, применительно к чему Григорий замечает: «но и тут истинный смысл если и может быть найден, то лишь посвященными (μυηθεῖσιν), подобно Павлу, в неизреченные тайны рая» (ср. 2 Кор. 12, 4)³⁴. Примечательно, что о «посвященных» сказано и в рассматриваемом нами вводном предложении *Трудности XLI* (1304D5). Сочетание рассуждения о нетварной и тварной природах, о божественном предвдении грехопадения человека и связанном с этим «изобретении» Богом для человека различия полов, а также упоминания о «служителях» (ὑπηρέται) и «посвященных» (μυηθέντες) образуют уникальный контекст, неоспоримо

³¹ *Максим Исповедник*. *Трудность XLI* (1304D). Ср. Лк. 1, 2: «как передали нам те, кому от начала довелось быть очевидцами и служителями Слова», καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου.

³² *Григорий Нисский*. *Об устройении человека XVI* (PG 44, 184, 39–45): «нетварная природа – непреложная и всегда та же самая, а тварная не может пребывать без изменения. Ведь уже само прехождение из небытия в бытие есть некоторое движение и изменение небытия в бытие, переменяемого по божественному изволению».

³³ *Там же*, 184, 54–185, 11. Ср. *Там же XXII* (205, 9–11): «нет в божественной и блаженной природе различия между мужским и женским (ἢ κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ διαφορά), но перенеся на человека особенность (τὸ ἰδίωμα) бессловесного устройства, Он даровал этому роду способ размножения не по возвышенности нашего творения»; и *Максим Исповедник*, *Трудность XLI* (1305C): «мужское и женское своеобразие» (κατὰ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν ἰδιότητα).

³⁴ *Там же*, 188, 25–28.

свидетельствующий о том, что главы XVI–XVII трактата *Об устройении человека* легли в основу *Трудности* XLI. Таким образом, уже из открывающих *Трудность* строк можно вычитать ее *σκοπός* (замысел): тема Боговоплощения, новоустроивающего человеческое естество, будет обсуждаться Максимом в связи с противоестественным разделением человека на два пола, являющимся признаком обветшалости человеческой природы.

Ориген. Яркой попыткой переделать античную космологию для нужд христианской философии была система Оригена. Многоуровневая система космоса у Оригена отдаленно напоминает то, что мы видим в рассматриваемом отрывке Максима. Оригену, подобно платоникам, представлялось естественным, что в ходе мирового процесса, по мере восхождения всех сущих к Богу, грубые материальные наслоения будут постепенно элиминироваться, так что в конце концов все сущее достигнет чистейшего и наилегчайшего, т. е. духовного, состояния³⁵. Однако о воссоединениях разделенного или соединениях мира речь у Оригена не идет.

Немесий Эмесский. В том, что касается воссоединений, Ларс Гунберг³⁶ отметил еще один важный для Максима источник – *О природе человека* Немесия Эмесского. У Немесия представление о человеке как микрокосме связано с *божественной задачей* объединить противоположности мира. Не только устройство человека, воспроизводящее структуру вселенной, позволяет считать его микрокосмом. Бог поместил человека в центре мира, дабы тот выполнил задачу опосредования крайностей. Его призванием становится собрать в себе вещи мира, соотнося противоположности: смертное с бессмертным, разумное с неразумным и пр.³⁷.

Согласно Немесию, Творец приспособил друг к другу различные природы так, чтобы все творение было единым и сродственным. Он соединил бытие разделенных индивидов, усвоил и сочетал друг с другом все³⁸; соединил все существа некоей врожденной и естественной связью, гармонически сочетал их. И в этом важная роль отведена Богом человеку, который «вступает в общение» и «соприкасается» с сущими на всех иерархических уровнях, имея нечто общее с неодушевленными вещами, с растениями, животными и ангелами. Как имеющий душу и тело, человек поставлен на рубеже между умопостигаемым и чувственным; придя в бытие, он стал тем средним термином, через который Бог свел воедино умопостигаемое и видимое.

³⁵ Ср. *Ориген*. О началах II, 3, 7: «три мнения о конце всего и о высшем блаженстве... [суть] следующие. Или разумные существа будут вести бестелесную жизнь... Или... сама телесная субстанция, соединившись с наилучшими и чистейшими духами... перейдет в эфирное состояние и просияет... Или же форма видимого прейдет, всякое тление уничтожится и очистится, и все это состояние мира, с его планетными сферами, окончится и перестанет существовать; поверх же сферы, называемой неподвижной, будет расположено местопребывание благочестивых и блаженных как бы на доброй земле и на земле живых...».

³⁶ Thunberg 1985, p. 73.

³⁷ *Немесий*. О природе человека I (PG 40, 529B).

³⁸ Здесь Немесий почти в дарвиновской (а на самом деле, в аристотелевской) парадигме описывает как постепенно, без разрывов – если скользить взглядом вдоль лестницы бытия – усложняются живые организмы.

Собственно, вся вселенная возникла ради человека. Немесий пишет, что человек был сотворен последним не только потому, что все возникшее должно было служить ему, будучи предназначенным ему в пользование, но и потому, что надлежало возникнуть связи (σύνδεσμον) умопостигаемого и видимого бытия, дабы вселенная была единой, взаимоувязанной и не чуждающейся самой себя³⁹.

В заключение Немесий еще раз повторяет, что человек соединяет в себе самом смертное с бессмертным, разумное с неразумным. Человек несет в самой своей природе образ всего творения и потому называется «малым миром». Человек удостоен столь великого промысления Божия, что ради него (δι' ὅν) существует всё – и настоящее, и будущее, ради него и Бог сделался человеком, так что человек переходит в нетление и избегает смертности. Созданный по образу и подобию Божию человек царствует на небесах, живет со Христом, как дитя Божие, обладая всяким началом и властью.

Дионисий Ареопагит. Можно указать и на другой прямой источник учения Максима о соединениях – фрагмент из трактата Дионисия Ареопагита (*О божественных именах* XI, 1–5). Присутствующая в *Ареопагитиках* идея связывания всего, что различается и противоречит друг другу, Иисусом, который в этом случае предстает как Примирение, а также стягивание «краев через середину с краями», – это как раз то, о чем пишет Максим в *Трудности* XLI.

В *Божественных именах* XI, 1–5 рассматривается эпитет «Примирение» (ἡ εἰρήνη), прилагательный к Богу⁴⁰. Как представляется, одним из источников Дионисия в этом месте является Игнатий Антиохийский, первый из христианских авторов, заговоривший о «единстве»⁴¹. Дионисий говорит, что объектом связующего действия Примирения является «разъединенное множество», которое, прекратив междоусобную войну, соединяется в однородное сожитительство. Слово некими скрепами соединяя разделенных, Примирение

³⁹ Ср. *Максим Исповедник*. Трудность XLI (1305B13–C4): «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».

⁴⁰ О Примирении у Дионисия см. *Ysabel de Andia*. L'union a Dieu chez Denys l'Areopagite (Leiden, New York, Koln: Brill, 1996), Ch. IX: La Paix, p. 183–189.

⁴¹ Ср. *Игнатий Антиохийский*. Послание к Ефесянам 13: «Нет ничего лучше примирения (εἰρήνης), в котором уничтожается всякая битва небесных и земных» (πόλεμος ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων). Под небесными Игнатий подразумевает населяющих воздух демонов и ангелов (ср. Еф. 2, 2), а под земными – еретиков (αἰρετικοί), рассекающих христианское единство. Ср. *A. Lemonnier*. L'air comme séjour d'anges d'après Philon, *Revue de Sciences philosophiques et theologiques* I (1907), p. 305–311; *L. Gry*. Séjours et habitats divins d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament, *Ibid.* 4 (1910), p. 694–722; *P. Benoit*. L'horizon paulinien de l'Épître aux Éphésiens, *Revue Biblique* 46 (1937), p. 346 sqq. Характерно, что термин единство (ἕνωσις) не используется ни в Ветхом, ни в Новом Завете. См.: *T. Preiss*. La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace d'Antioche, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 3 (1928), p. 197–242. Т. Preiss пишет: «Единство (unité) или союз (union) – это не просто слово из разряда диктуемых обстоятельствами, но базовая категория его [Игнатия] мысли, тема, действие которой можно видеть на всех уровнях его мистики», – цит. по кн.: *Ysabel de Andia*. *Op. cit.*, p. 23. Ср. Еф. 1–4.

всему дает предел и границы, соединяет все друг с другом в неслиянном единстве, при котором все нераздельно и нерасторжимо объединенное остается, однако же, неповрежденным в свойственном каждому виде, не искаженным смесью с противоположным. Примирение соединяет все, но в то же время сохраняет все в неслитности, несмешанности и сорастворенности. То же самое происходит в сфере умопостигаемого: умы объединяются со своими мыслями и тем, что ими мыслится, а затем восходят к неведомому соединению с тем, что находится выше ума; души, объединив и сведя к единой умной чистоте свои разнообразные логосы, *шествуют* подобающим им путем и чином через невещественное и лишенное частей мышление к сверхмыслимому Единству. Так совершается неразрывное сплетение всего воедино, согласие, *единомыслие* и сращенность всего. Единотворящая сила Примирения соединяет все, *связывая края через середину с краями* (τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων τοῖς ἄκροις) в сопряжении любви, включая и наиболее далеко отстоящие пределы всего. Примирение изливается по Христову человеколюбию, которое нас учит больше не *воевать*, но сотрудничать в соответствии с *промыслом Иисуса*, производящего «все во всем» и соделывающего от века предопределенное *неизреченное примирение*, примиряющее нас с Ним в духе, а через Него и в Нем – с Отцом.

То, что указанное место *Божественных имен* является одним из источников Максима в *Трудности* XLI, подтверждается тем, что в конце своего рассуждения Максим сначала прямо упоминает Дионисия и цитирует гл. XIII, а затем дает свободный парафраз рассмотренного нами места из гл. XI, сохраняя его ключевые слова:

Иисус Христос... удерживает цельность сущего... охватывает составляющие их части, будучи по природе Создателем и Промыслителем всего, через Себя приводя к Единству разошедшееся, прекращая [идушую] в сущих битву и соединяя в примирении и любви (εἰρηνικὴν φιλίαν) и нераздельном единомыслии *всё, что на небесах и на земле...*⁴²

5. Деления в *Трудности* XLI и логическое древо Порфирия

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

Древо Порфирия постулирует наличие наивысшего рода («сущности»), который затем подвергается разделению. В Средние века эти деления воспроизводят Боэций⁴³ и Иоанн Дамаскин⁴⁴. Характерно, что они делают это в

⁴² Максим Исповедник. Трудность XLI (1313В).

⁴³ Боэций. Комментарий к Порфирию, им самим переведенному III – О виде (PL 64, 103A–105B): 1) сущность; 2) бестелесное / телесное; 3) неодушевленное / одушевленное; 4) бесчувственное / чувствующее; 5) животное: неразумное / разумное; 6) бессмертное (телесный бог) / смертное (человек); 7) Платон, Вергилий и пр.

⁴⁴ Иоанн Дамаскин. Введение в основы догматики VII, 14–25 (PG 95, 105BC; рус. пер. БС IX. С. 130–131).

специальных работах по логике. Применительно к реальному миру постулирование некоей высшей данности проблематично, поскольку и у философов, и у богословов сущее далеко не всегда принимается за высшую категорию.

Понятно, что для христианского богословия, в котором было потрачено столько усилий для подчеркивания уникальности Бога, несопоставимого ни с чем из тварного, для указания на онтологическую пропасть, разделяющую Творца и творение, представляется догматически неприемлемым говорить о какой-либо общности, включающей и Бога, и творение, поскольку это делает Бога частью чего-то большего, чем Он Сам. Правда, два непосредственно зависящих от Максима христианских философа полагали логически допустимым говорить о такого рода общности. Например, тот же Иоанн Дамаскин пишет, что «сущность, с одной стороны, сверхсущностно охватывает (περιέχει) несотворенное божество, с другой – гностически и обстоятельно (γνωστικῶς καὶ περιοχικῶς) – всё творение...»⁴⁵. А Иоанн Скотт (Эриугена) говорит о природе или «всеобщности, которую составляют Бог и тварь (universitas... quae deo et creatura continentur)»⁴⁶. Такая точка зрения была исключением из правила, но тем не менее она была сформулирована⁴⁷ и, как представляется, под влиянием обсуждаемого текста Максима. Ведь если над «человеком Петром» и «человеком Павлом» находится вид «человек», то над парой «природа тварная» и «природа нетварная» можно логически предположить род «природа», что и делает Иоанн Скотт.

Но корень Максимова дерева находится не выше пары тварное / нетварное. Собственно, и пары как таковой тоже нет, ибо Максим не пишет о делении «чего-то» на тварное и нетварное: сказано 1) о пяти делениях самой ипостаси тварного⁴⁸ и 2) о том, что *само тварное* отделяется от нетварного (διαρεῖν τῆς ἀκτίστου φύσεως τὴν κτιστὴν καθόλου φύσιν). Таким образом, у Максима древо разбиений начинается в роде, именуемом «тварная природа». В *Трудности* XLI он пишет, что родовой характеристикой тварного, как целого, является его выведенность из небытия: то, что оно является «сущим». Таким образом, «тварная природа» здесь тождественна «сущности» у Порфирия. Далее у обоих авторов она разбивается на умопостигаемое и чувственное. Заслуживает внимания не только корень, но верхушка представленного в главе XLI древа разбиений, а именно, последнее, пятое разделение. Там, где должна была пойти речь о делении ойкумены, Максим, пренебрегая логикой диайрезы, подставляет вместо нее «человека», говоря о его распадении на мужское и женское.

Отличие от традиционного древа разбиений состоит и в том, что, если критерий разбиений у Порфирия был онтологическим и логическим, то Максимовы дихотомии сущностно неоднородны. Первые три уровня

⁴⁵ Иоанн Дамаскин. Введение в основы догматики VII, 26–28 (PG 95, 105C).

⁴⁶ Иоанн Скотт. Перифюсеон II, 117 (Jeauneau, CCCM 162; PL 528B).

⁴⁷ Для Дамаскина наиболее общей категорией является «сущее», тогда как Эриугена говорит об *universitas* или «природе», которая охватывает сущее и не сущее или, в терминах Максима, тварную и нетварную природы.

⁴⁸ Иоанн Скотт хорошо понимает это, ср. *Перифюсеон* II, <13>, 70–74, 529CD (*ИФЕ*, с. 97): «Мне бы хотелось... ввести в наше научное изыскание суждение досточтимого Максима о делении всего тварного... [Максим] подразделяет чувственное творение, которое мы положили третьей формой природы».

(тварное, умное–чувственное, небо–земля) заимствованы из философии и онтологичны (хотя разделение на умопостигаемое и чувственное, введенное как онтологическое, ниже, в пояснениях, понимается скорее как эпистемологическое). Последние два разбиения (рай–ойкумена, мужское–женское) не являются онтологическими. Корни одного – в книге Бытия, второго в антропологии Филона, Оригена и Григория Нисского. Из пояснений Максима ясно, что их снятие воспринимается им в парадигме аскетической теории и практики. Таким образом, описанная последовательность дихотомий не является логическим древом, хотя, как увидит читатель, в финальной части *Трудности* XLI Максим претендует на это.

6. Типы и механизм соединений

Соединение как сложение

В специальной работе Максим перечисляет более десяти разновидностей соединений⁴⁹, из которых в *Трудности* XLI рассматриваются только ипостасные. Ипостасное соединение, помимо прочего, должно отвечать двум условиям: (1) соединяющиеся природы сохраняются в нем неизменными; (2) они вступают в контакт непосредственно (между ними нет посредника). Примеры подобных единств – соединение тела и души в человеке, а также божественной и человеческой природ во Христе. Ипостасные соединения понимаются как σύνθεσις, «сложение», «составление»⁵⁰. Преимущество этого термина виделось в отсутствии ассоциаций с *телесным смешением*, которые были очевидны у κράσις и μίξις – терминов, заимствованных из стоической философии и широко использовавшихся каппадокийскими Отцами⁵¹. Тем не менее, подчас Максим говорит о сложении и перихорезе, осуществляющихся посредством смешения⁵². Согласно Максиму σύνθεσις есть соединение, в

⁴⁹ См.: Peter Van Deun. L'Unionum definitiones (CPG 7697, 18) attribué à Maxime le Confesseur: étude et édition», *Revue des Études Byzantines* 58 (2000), 123–147.

⁵⁰ Ср. Максим *Исповедник*. Ер. 12 (PG 91, 496A).

⁵¹ Ср. Григорий *Богослов*. Послание 3, к Кледонию (Ер. 101, 13, 1 – 31, 6 Gallay, SC 208; рус. пер. с. 9–10): «Мы не отделяем во [Христе] человека от божества... Ибо и то и другое *едино в срастворении* – и Бог воочеловечился, и человек обожился, или как ни наименовал бы кто сие... Во Христе Божество существенно было сопряжено и сопрягается... *Срастворяются* (κίρνωμένον) как естества, так и наименования, и переходят (περιχώρουσῶν) одно в другое по закону *сращения* (συνφύσις)»; *Слово* 38, 11: «еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных»; *Там же*, 38, 13 sqq.: «О новое смешение! О чудное растворение! Сын начинает бытие... Необъемлемый объемляется через разумную душу, посредствующую между божеством и грубою плотью».

⁵² *Трудность* XVII (1228CD): «[что есть] связь противоположных [краев] друг с другом к составлению (συστάσιν) [из них] единого мира? ...[что есть] сплетение (συνπλοκή) в наших телах противоположных [стихий] **через смешение посредством составления** (κατὰ τὴν κράσιν διὰ συνθέσεως), приводящее по природе далеко отстоящее друг от друга в дружеское сожителство и **серединой укрощающее резкость крайностей**; помогающее им безвредно **проходить** (χωρεῖν) одному через другое; делающее **взаимопереход крайностей друг в друга посредством смешения** (τὴν τῶν ἄκρων κατὰ τὴν κράσιν εἰς ἀλληλα περιχώρησιν) средством сохранения составленных [из них сущих]? и как существует каждая из них? и что она есть? и куда ведет или ведется... не только... логосами, но и бесчисленными тропосами, разделяющимися и соединяющимися в мысли и действительности сами с собой и с другими?»

котором, несмотря на неразделимость, сохраняются природы составляющих частей⁵³. Именно таким характером обладает ипостасное единство для Максима⁵⁴, и говоря о соединениях разделенных природ, он, главным образом, понимает их как соединения по ипостаси⁵⁵.

Предшественники Максима в большинстве своем говорили об особых случаях ипостасных соединений: применительно к двум природам во Христе или к соединению души и тела в человеке. В отличие от них Максим выстраивает целую последовательность ипостасных соединений. Соединяются мужское и женское, ойкумена и рай, небо и земля, чувственное и умопостигаемое. Каждый раз Максим говорит о проявлении некоего логоса, более высокого и более общего, чем логос каждой отдельной части. Это приводит к тому, что логос начинает выполнять функцию αἰτία συνεκτική, «содержительной причины», охватывающей подчиненные ей части. При этом такой логос начинает играть роль среднего термина между предшествующим и последующим логосами. Соответственно, последовательность ипостасных соединений, как она представлена в *Трудности* ХLI, выстраивается в подобие логического дерева.

Обмен свойствами и движение друг к другу

Что происходит при взаимодействии различных природ? Они могут обмениваться свойствами, когда диаметрально противоположные качества меняются местами. О подобном взаимобмене говорится не только в отношении ипостасного соединения божественной и человеческой природ во Христе, но и применительно к взаимодействию тварных природ⁵⁶. Широко применяется принцип соработничества: Максим говорит об «ответном даянии» (ἀντιδίδωμι) или взаимодействию, о встречном движении природ друг к другу, их взаимообусловленности⁵⁷.

⁵³ *Ер.* 13 (PG 91, 521C).

⁵⁴ Ср. *Ер.* 12 (PG 91, 484AC): «Ипостасное соединение есть, согласно Отцам, схождение разносущностных в одну ипостась, при котором каждая из составляющих частей по отношению к другой [части] сохраняет в соединении свое естественное своеобразие подлинным, неизменным и нераздельным».

⁵⁵ Ср. *Максим Исповедник.* Opuscula 18 (PG 91, 213A–216A): «Соединение по ипостаси [усматривается] у сущностей, т. е. у души и у тела... Соединение по ипостаси имеется у разносущных», а также Sherwood 1952, p. 30. Схожий список см.: *Леонтий Византийский.* Adversus argumenta Severi (PG 86, 1925C); *Иоанн Дамаскин.* О диалектике LXXV, 65–127 [о соединении вообще], LXVI [об ипостасном соединении].

⁵⁶ *Максим Исповедник.* Трудность X (1169BC): «все [тела] объемлются (περιεχόμενα) всеми и обращаются [друг в друга] через взаимообмен какими-либо свойствами, присущими каждому из них (περιτρεπόμενα τῇ ἐπαλλαγῇ τῆς περὶ ἕκαστον ποιᾶς ιδιότητος)»; Мистагогия, II, 30–37: «мир един и не соразделяется вместе со своими частями; наоборот, путем возведения к своему единству и неделимости, он упраздняет происходящее от природных особенностей природное различие этих частей (τῶν μερῶν τῆν ἐξ ιδιότητος φυσικῆς διαφορᾶν... περιγράφων). Ведь они, неслиянно чередуясь (ἀσυγχύτως ἐναλλάξ ὄντας), являются тождественными самим себе и друг другу, являя, что каждая часть может входить в другую, как целое в целое (ὅλον ὅλω). И оба они [чувственное и умопостигаемое] совершают целый мир, как части [совершают] единство; в то же время, они совершаются им, единообразно и целокупно, как части целым».

⁵⁷ *Там же*, VII (1084C): «сила... взаимодейаяния (τῆς ἀντιδιδόμενης)... которая и человека обоживает для Бога... и Бога для человека... вочеловечивает, и делает по прекрасной перестановке (κατὰ τῆν ἀντιστροφῆν) человека богом через обожение человека, а Бога человеком через вочеловечение Бога».

Соединение как уподобление

Помимо ипостасных соединений Максим говорит о принципиально другом виде сведения крайностей воедино: о соединении краев через средний термин. При этом средними терминами для всеобщих крайностей выступают собственные части человека: его тело, ощущение, рассуждение и ум. Максим не случайно представляет такого рода соединение как «усваивание» (οἰκεῖωσις) крайностей друг другу⁵⁸. Это соответствует пониманию механизма соединения, выработанному в философских школах. Например, Прокл указывал, что уподобление (ὁμοίωσις) осуществляется тремя способами: (1) посредством общего подлежащего, (2) посредством более высокой причины, собирающей тех, что находятся под ней, (3) посредством среднего термина, который служит связью двух крайних⁵⁹. В *Трудности* XLI задействованы два последних⁶⁰.

Соединение крайних через средний термин

Особый вид соединений представляет собой соединение посредством среднего термина, широко известное в античной философии. У Платона рассуждение о «серединах и краях» можно обнаружить в космологическом контексте⁶¹. Принцип связывания краев через среднее широко используется у Аристотеля. Применительно к логике десятки раз о двух крайних, соединенных третьим термином (ὅρος μέσος), говорится в *Аналитиках*. Но та же терминология используется и для описания соединений четырех всеобщих элементов⁶². В психологии чувственное ощущение становится тем средним, что связывает ощущающее (орган восприятия) и ощущаемое (объект восприятия), которые предстают здесь противоположностями и «крайностями»⁶³. Терминология «краев и средин» успешно применяется Аристотелем и в этике. Добродетель ассоциируется с серединой, тогда как избыток и недостаток – с пороком⁶⁴. Прокл применяет правило связывающих средин почти во всех описанных выше случаях, а также при описании небесных божественных триад⁶⁵.

Наработки эллинических философов естественным образом вошли в христианское богословие. Рассуждения о взаимодействии всеобщих элементов

⁵⁸ В *Трудности* XLI (1312A) говорится о том, что Христос по своему человечеству раз за разом *усваивает* всеобщие края (οἰκεῖωσάμενος τὸ ἅκρον) частям своей человеческой природы.

⁵⁹ Прокл. Комм. на Парменида IV, 918, 21–24: «есть три причины (τὰ αἴτια) для того, чтобы уподобиться: та, что внизу, как подлежащее; та, что вверху, как собирающая приводящих к совершенству и приводимых к совершенству (τῶν τελειούντων καὶ τελειουμένων); и та, что посреди этих [двух], как связь крайних».

⁶⁰ Хотя Максим не всегда строго разводит соединения по ипостаси («сложения») и соединения через средний термин, см.: *Трудность* XVII (1228CD).

⁶¹ Платон. Государство X, 616c; *Тимей* 31b6–c4; 32a7–b8; 33a7–b1; 36d9–e1.

⁶² Аристотель. О возникновении и уничтожении II, 3, 330b30–331a6 sqq.

⁶³ Ср. *Он же*. О душе II, 11, 424a1–10. Ср. Александр Афродисийский. *De anima* 59, 8–12; *De sensu* 27, 1–6.

⁶⁴ Аристотель. Никомахова этика 1106a 29–32; 1106b27–34; 1107a2–3; 1108b14–15. Ср. Климент Александрийский. Педагог II, 1, 16, 4, 4–7.

⁶⁵ Прокл. Платоновская теология IV, 13, 25 – 14, 6; Комм. на Парменида I, 677, 41 – 678, 2; Первоосновы теологии 147, 3–6. Ср. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии IX, 2.

через посредство четырех свойств воспроизводит Немесий Эмесский⁶⁶. Он же рассуждает о связывании человеком мира через опосредование краев. У отцов Церкви человек понимается и как посредник между чувственными небом и землей⁶⁷, и как связующее звено между божественным и земным⁶⁸. Христос традиционно представлялся Посредником между Богом и человеком⁶⁹. Дионисий Ареопагит изображает Его в роли всеобщего Примирителя, прекращающего вечно бушующую во вселенной вражду всех против всех, и в итоге примиряющего человека с Богом Отцом⁷⁰. Также широкое распространение получил образ Креста, стягивающего к своему средоточию четыре стороны света⁷¹.

В *Трудностях* Максим многократно говорит о связывании краев через середину. Крайности соприкасаются через середину, там, где сходятся их границы, пределы⁷². Когда крайности связываются друг с другом через середины, они не повреждают друг друга⁷³. Это означает, что связывание космоса через середины не уничтожает края онтологически.

Опосредования могут быть самыми разными. Например, в триаде бытие, благобытие, приснобытие, первый и третий термины именуется «краями», а средний опосредует их⁷⁴. Душа является «средним» между умом и чувством, или же между Богом и материей⁷⁵. Соответственно, через посредство души Богу усваивается и тело⁷⁶. Механизм опосредования скрыт от человеческого ума. Например, человек не в силах понять механизм смешения стихий в своем теле и может лишь констатировать наличие такой связи.

7. Две парадигмы рассмотрения делений и соединений в «Трудности» XLI

Представление последовательности ипостасных делений и соединений в виде квази-логического древа оппозиций – это основная парадигма их описания в *Трудности* XLI. Предполагается, что (1) снятие оппозиций осуществляется посредством перехода на более высокий уровень, к большей общности и цельности, которые и охватывают в себе оппозиции. Таким образом, точка,

⁶⁶ Немесий Эмесский. О природе человека V, 33–43; V, 47–51 (рус. пер. с. 77).

⁶⁷ Ср. Григорий Богослов. Слово 38, 11.

⁶⁸ Григорий Нисский. Об устройении человека I (PG 44, 129, 7–13); XVI (181, 28–41).

⁶⁹ Василий Великий. Против Евномия IV (PG 29, 692, 30–33, рус. пер. т. 3, с. 162); Леонтий Византийский. Contra Nestorianos et Eutychianos I (PG 86/1, 1289A).

⁷⁰ Дионисий Ареопагит. О божественных именах XI, 2 (PG 3, 952A; p. 219, 14–19 Suchla). См.: Там же, XI, 5 (953B; p. 221, 9–10).

⁷¹ Василий Великий (dubia). Толкование на пророка Исаию 11 (Trevisan, p. 250, 14–23; рус. пер. Творения св. Василия Великого. Часть II. Изд. 3-е (М.: 1891, репринт М.: Паломник, 1993), с. 287); Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры IV, 9 [84] (84, 36–39 Kotter).

⁷² Максим Исповедник. Трудность XVII (1228D): «сочетание (συνάφεια) крайностей друг с другом через среднее (τοῖς ἄκροις διὰ τοῦ μέσου), в котором находится граница каждой из них (κατὰ τὸ ἐκάστου πέρας)».

⁷³ Там же, X (1188D): «связанность крайних друг с другом посредством середин без какого-либо повреждения ими друг друга по причине их противоположности».

⁷⁴ Там же, X (1116B).

⁷⁵ Там же, X (1193D).

⁷⁶ Там же, VII (1092B).

в которой оппозиции соединяются, находится не *между* противоположностями, но *выше* них. (2) Вершиной и пределом всех соединений является Бог, а человек есть всего лишь один из элементов древа рассечений, более того, он располагается в самом конце последовательности разветвлений. Будучи таковым, человек по определению не способен соединить в себе мир. Графически это можно представить так:



Однако дважды в эту картину встраиваются фрагменты совершенно другой парадигмы, формулируемой в терминах «краев и середин». Она предполагает, что края, разнесенные по вертикали или горизонтали, связываются через находящуюся между ними середину. Это случается, когда речь заходит о человеке, который является «связкой», «средним термином» для краев мира, опосредуя их в себе⁷⁷. Только в этой парадигме человек, как середина, способен соединить мир.

Рассмотрим, каким образом в *Трудности* XLI сочетаются оба эти подхода. Максим начинает с описания пяти всеобщих делений (1304D7 sqq.), последовательность которых имитирует логическое древо Порфирия. Соответственно, при этом отсутствуют упоминания «середин» и «краев». Однако, когда доходит до пятого деления, объектом которого является человек, на основную тему «делений» накладывается рассуждение, формулируемое в терминах «опосредований», «середин» и «краев» (1305A14–С7). Эта линия рассуждений не становится главной, не замещает основную, представляя собой скорее цепь оговорок, указывающих на возможность противоположно направленного движения: человек разделяется, хотя его предназначение – связывать. Максим говорит, что человек «опосредует края собою» через свои «части»⁷⁸ (природа этих частей проявится только во второй половине главы), он есть «связка» (σύνδεσμος) для всеобщих краев. Связывание всего мира требует последовательности опосредований, при которых

⁷⁷ Такое видение человека Максим усвоил от своих источников: Немесия Эмесского, Григория Нисского, Григория Богослова, Дионисия Ареопагита.

⁷⁸ *Трудность* XLI (1305A): «человек, естественно опосредующий собою все появившиеся при разделении крайности»; 1305B: «опосредующий своими частями пределы целого мира»; 1305B: «опосредуя собою все крайности, из-за особенности своих частей соотносится со всеми пределами, и от природы явно имея, применительно к серединам всех крайностей, силу соединять...»

человек начинает с «ближайших» к себе (характерно, что так именует чувственные сущности Аристотель) или с «худших» (такими они представляются платоникам)⁷⁹. Начиная с 1305C7 Максим перестает упоминать о «краях» и «серединах», и парадигма «логического древа» надолго остается единственной системой координат.

Тема «середины» и «краев» снова появляется в 1312A5–B2 при описании того, каким образом Христос по своему человечеству связывает края мира. Это рассуждение представляет интерпретационные трудности⁸⁰, а потому мы рассмотрим его подробно⁸¹. Максим говорит о Христе, собирающем всё творение:

σύν ἡμῖν καὶ δι' ἡμᾶς
τὴν ἅπασαν κτίσιν διὰ τῶν μέσων ὡς μερῶν ἰδίων τὰ ἄκρα περιλαβὼν
καὶ περὶ ἑαυτὸν ἀλύτως ἀλλήλοις διασφίγγας
παρὰδεισον καὶ οἰκουμένην, οὐρανὸν καὶ γῆν, αἰσθητὰ καὶ νοητὰ,
ὡς σῶμα καὶ αἴσθησιν καὶ ψυχὴν καθ' ἡμᾶς ἔχων καὶ νοῦν,
οἷς ὡς μέρεσι
καθ' ἕκαστον τὸ ἕκαστῳ καθόλου συγγενὲς οἰκειωσάμενος ἄκρον⁸²

⁷⁹ Там же, 1305C: «продвигаясь вперед через средние члены, обрести предел восхождению в Боге, в Коем нет разделения»; 1305B: «соединение друг с другом пределов сущего, восходящее от ближайших к дальним и от худших к лучшим».

⁸⁰ В 1305A14–C7 векторы развития в двух парадигмах противоположно направлены (в парадигме логического древа – от единства к множественности, в парадигме середины – наоборот), поэтому читатель сразу же замечает переход от одной системы координат к другой. В 1312A5–B2 подобный переход почти незаметен вследствие сонаправленности указанных векторов в обеих парадигмах (от множественности к единству).

⁸¹ Я благодарен А. Г. Дунаеву и Ю. А. Шичалину, чьи замечания помогли мне уяснить синтаксис и смысл этого отрывка. Существенным оказалось интерпретировать περιλαβὼν... τὴν ἅπασαν κτίσιν... τὰ ἄκρα как *accusativus relationis*: «охвативший всё творение в его краях». В этом мы расходимся с Иоанном Скоттом (*omnem creaturam per medietates ueluti propriarum partium extrema comprehendens* – «охватывая всё творение через середины, словно края собственных частей»), которому следует большинство современных переводчиков. Кроме того, слова οἷς ὡς μέρεσι поняты не инструментально, но как косвенное дополнение к οἰκειωσάμενος, ср. ВО XXXVIII, 15–16: οἷς ὡς ἀνδράσιν ὀμιλήσασα, «сожительствуя с ними как с мужьями».

⁸² Несколько замечаний относительно перевода этой строки. (1) Аористное причастие οἰκειωσάμενος, грамматически медиальное, имеет здесь переходное значение: Христос усваивает частям края (οἰκειωσάμενος τὸ ἄκρον μέρεσι), ср. *Трудность VI* (1068A): «неразумные силы души... через рассуждение... усвоить уму (τῷ νῷ διὰ λόγου οἰκειώσασθαι)». Здесь медиальный аористный инфинитив не отличается по значению от активного, ср. Там же, X (1112CD): «И святые... уразумели, каким образом при посредстве души (διὰ μέσης ψυχῆς)... и плоть... усвоить Богу (τὴν σάρκα τῷ Θεῷ οἰκειώσαι)» [повторено в *Capita theologiae et oeconomiae V*, 72, PG 90, 1377D]. О схожем переходном значении аористного медиального причастия ἐναπομαζόμενος у Григория Нисского см.: В. В. Петров. Телесный эйдос как печать // «Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)» / Под ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова (М.: Прогресс-Традиция. 2005. С. 620–621). (2) Применительно к «всеобщему краю» ср. 1305B: τοῖς καθόλου μεσιτεῶν ἄκροις. (3) Будучи дативом при συγγενές, слово ἕκαστῳ значит μέρος, «каждой части». (4) К «частям» же относится καθ' ἕκαστον, ибо его невозможно связать со «всеобщим» краем: единичное (ἕκαστον) и общее (καθόλου) всегда противопоставляются, что подчеркнуто артиклем, отделяющим καθ' ἕκαστον от ἄκρον.

κατὰ τὸν προαποδοθέντα τρόπον θεοπρεπῶς τὰ πάντα εἰς ἑαυτὸν
ἀνεκεφαλαιώσατο,
μίαν ὑπάρχουσαν τὴν ἅπασαν κτίσιν δείξας,
καθόπερ ἄνθρωπον ἄλλον
τῆ τῶν μερῶν ἑαυτῆς πρὸς ἄλληλα συνόδῳ συμπληρουμένην
καὶ πρὸς ἑαυτὴν νεύουσαν τῇ ὁλότητι τῆς ὑπάρξεως...

вместе с нами и ради нас

Он охватил всё творение в его краях через середины, как свои части,
и нерасторжимо стянул окрест Себя друг с другом
рай и ойкумену, небо и землю, чувственное и умопостигаемое,
как имеющий тело, и чувство, и душу, как у нас, и ум,
которым, как частям,
по отдельности Он усвоил всеобщий край, родственный каждой [части],
вышеописанным способом божественно возглавил в Себе всё,
представил всё творение единым по существованию,
словно иного человека,
исполненным посредством схождения своих частей друг с другом
и обращенным на себя в силу целостности существования...

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

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

Вторая трудность, связанная со словами: «рай и ойкумену... и умопостигаемое», состоит в том, что в ней названы только три пары оппозиций (связка «мужское и женское» не упомянута), так что численно их трудно сопрячь с четырьмя элементами следующей строки, а ведь грамматически последняя представляет собою придаточное предложение причины⁸³. Отсутствие

⁸³ Не случайно, пытаясь удовлетворительно перевести это место, некоторые переводчики сознательно пропускают один из элементов этой четверки: Э. Лаут отбросил «тело»

пары «мужское и женское», скорее всего, вызвано тем, что эти противоположности не являются «всеобщими краями», локализуясь только в падшем человеке.

Середины, которыми Христос по своему человечеству связывает всеобщие крайности, суть Его совершенное *тело* (свободное от разделения на мужское и женское, не знающее различия ойкумены и рая), Его *чувство* (связывающее чувственные землю и небо) и Его *разумная душа* (логос), которая созерцает всё тварное в его логосах. Видимо, не случайно четвертая «часть» (*ум*) стоит в перечне особняком, будучи добавлена после καθ' ἡμᾶς ἕχων. Если в соединении тварного участвуют только Христовы тело, чувство и разумная душа, то ум может быть зарезервирован Максимом для соединения тварного и нетварного, о котором не сказано здесь, в главе ХLI, но идет речь в *Вопросоответе* XLVIII⁸⁴. Впрочем, более веская причина упоминания «ума» именно здесь, применительно ко Христу, – полемика с аполлинаристами. Говоря о Боговоплощении, Максим не раз употребляет формулу «плоть, наделенная разумной душой и умом», дабы опровергнуть последователей Аполлинария, учивших, что Слово приняло только плоть и неразумную душу, а Само заняло место разумной души (рассуждения) и ума⁸⁵.

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

(«since he possesses like us sense and soul and mind»), а Э. Понсойе – «ум» («en tant qu'ayant comme nous un corps, des sens, une âme»).

⁸⁴ *ВО* XLVIII, 66–78: «Через Христа были осуществлены различные соединения разделенных тварей. Ибо Он соединил человека, таинственно устрояя в духе различие (διαφοράν) мужского и женского и делая логос естества в обоих свободным от страстных особенностей. Соединил Он и землю, изгнав разделенность (ἐξαλλαγὴν) чувственного рая и обитаемой земли. Соединил Он еще землю и небо, показав, что единое естество чувственных тяготее (νεύουσαν) к самому себе. Также соединил Он чувственные и умопостигаемые вещи, явив единое сущее естество всего возникшего, сочетаемое воедино согласно некоему таинственному логосу. Наконец, Он соединил, согласно *превышающему естество логосу и тропосу*, тварное естество с нетварным».

⁸⁵ *Ср. Ер.* 15 (PG 91, 553D): «Христос вочеловечился совершенно, то есть стал совершенным человеком, по очевидному присоединению плоти, обладающей мыслящей и рассуждающей (νοεράν τε καὶ λογικήν) душой, принявшей в Нем и природу, и ипостась»; *Opuscula* 5 (PG 91, 64C): «ученики нечестивого Аполлинария говорят, что тело Христа не имеет души и ума (τὸ ἄψυχον καὶ ἄνου τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ)»; *там же* 8 (97BC). В *Opuscula* 15 (PG 169D–172A) Максим цитирует одного из последователей Аполлинария: «Христос был Богом Словом, соединенным с совершенством плоти; [Слово] стало человеком, не примешав к Себе предлагающегося ума, движимого естественным волением в отношении противоположных вещей, но скорее Само стало умом (ἐαυτῷ δὲ μᾶλλον γυρόμενος νοῦς), все соделав непреложным божественным волением». *Ср. Larchet. Introduction // Saint Maxime le Confesseur. Lettres. Introd. par J.–Cl. Larchet. Trad. et notes par E. Ponsoye (Paris: Cerf, 1998), p. 16.*



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

поскольку человек по благодати создан Богом из души и тела, то... душа... заботится о теле, чтобы... и его... усвоить Богу... собою посредствуя вселению Творца [в тело]... Чтобы пришло воедино многое друг от друга отстоящее по природе⁸⁶, стягиваясь друг к другу окрест единой природы человека, и чтобы Сам Бог был *всяческая во всем* (1 Кор. 15, 28), всё воспринимающая и воипостазируя Себе (*παραλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ*)⁸⁷, поскольку ничто из сущего более не будет обладать свободным и непричастным Его присутствием движением...⁸⁸

Другая параллель к *Трудности XLI* обнаруживается в *Письме XV*⁸⁹, в котором Максим указывает, что по ипостаси Христос есть Посредник для частей, из которых сложен; что Христос сокращает в Себе расхождение между краями, соделывая мир (*εἰρήνη*) и через Дух примиряя человеческую природу с Богом и Отцом (PG 91, 556A).

Завершая рассмотрение отрывка 1312A5–B2, заметим, что слова Максима о том, что Христос показал мир единым по существованию, «словно иного человека», – это инверсия образа Григория Богослова:

⁸⁶ Ср. 1305C: «сводящий в себе воедино то, что по природе удалено друг от друга на большое расстояние».

⁸⁷ Слова «воипостазируя Себе», как кажется, означают, что частные логосы существуют в ипостаси Сына Божия, одной из божественных ипостасей.

⁸⁸ Ср. также *Ер.* 15 (PG 91, 560–561): «Если, будучи по природе Богом, Слово, не изменившись, сделалось человеком посредством присоединения умно одушевленной плоти, то ясно, что Он [Христос] един из двух [природ], и что через единого Он являет Себя как истинно двойного, и что у обеих [частей] одно и то же общее и особенное, посредством которых Он соделывает применительно к крайностям соединение и различие. Посредством естественного различия собственных частей по сущности в отношении друг друга Он [Христос] соединяется с краями. А посредством их, то есть частей, тождества по ипостаси, Он отличается от краев».

⁸⁹ PG 91, 544C–576B; датируется 634–640 гг.

Слово созидает человека... из невидимой и видимой природы... поставляет как бы некий второй мир – великий в малом; на земле иного ангела... земного и небесного... видимого и умопостигаемого, середину... одного и того же, кто и дух и плоть... через тяготение к Богу обожествляющегося⁹⁰.

8. Пять всеобщих разделений

Теперь можно ответить на поставленные в разделе 3 вопросы о природе описываемых в *Трудности* ХЛІ делений и соединений. Начнем с последних. Подобные соединения для Максима являются ипостасными. Что это означает? В традиционных примерах, приводимых в христологических трактатах (сложение души и тела в ипостаси человека, сложение божественной и человеческой природ в ипостаси Христа), не все компоненты до ипостасного синтеза обладают самостоятельным и действительным существованием. Например, тело и душа не существуют по отдельности, они творятся Богом одновременно; и человеческая природа, воспринятая Богом Словом, не предсуществовала как таковая, никогда не обладала собственным отдельным существованием. Она реальна только как воипостасизированная, то есть как получившая действительное бытие в ипостаси другой природы, в ипостаси Слова.

Когда Максим начинает рассматривать всеобщие соединения как ипостасные, он распространяет выработанную в христологии концепцию ипостасного соединения на широкий класс тварных объектов. Это полностью согласуется с таким фундаментальным для его мышления принципом, как взаимодополнительность. Максим признает соединения земли и неба, чувственного и умопостигаемого ипостасными соединениями, более того, он открыто уподобляет их соединению души и тела в человеческой ипостаси⁹¹. Это означает, что ни одна из составляющих такой пары не существует без другой и не предсуществует другой. Небо не существует без земли и не предшествует ей (и наоборот), умопостигаемое не предшествует чувственному и невозможно в действительности без последнего (и наоборот). Обе эти части составляют и исполняют единый мир, который, в свою очередь, исполняет их как свои части. В ипостасном единстве чувственного и умопостигаемого, образующих единый мир, упраздняется само различие природ, которые, не утрачивая своих особенностей, обмениваются свойствами и замещают друг друга в совершенной перихорезе⁹².

Такое ипостасное единство имеет своим основанием надприродное начало. Бог, как содержительная причина всяческих, удерживает около себя вещи, по природе отстоящие друг от друга, заставляя их тяготеть друг к другу в силу *единой связи каждой из них с Ним*, как с Началом. Эта единая связь с Первоначалом перекрывает все частные связи, заслоняет своим

⁹⁰ Григорий Богослов. Слово 38, 11 (PG 36, 321, 45 – 324, 13, рус. пер. 527). Помимо ἄνθρωπον ἄλλον Максима, соответствующего τινὰ κόσμον δεῦτερον и ἄγγελον ἄλλον у Григория, ср. πρὸς ἐσυτήν νεύουσαν Максима и τῆ πρὸς Θεὸν νεύσει Григория.

⁹¹ *Мистагогия* VII, 7–20.

⁹² Там же, II, 30–37 (см. выше прим. 56).

свечением их существование⁹³. И как в Слове Божиим воипостазирована воспринятая Им человеческая природа, так в том же Слове воипостазирован весь мир.

Перейдем далее к рассмотрению всеобщих разделений. Строго говоря, мы вообще не можем говорить об ипостасных *разделениях*, ибо внутри себя ипостасное нераздельно по определению. Таким образом, речь может идти лишь о *различии* природ внутри некоей ипостаси. Когда Максим пишет об отделенности тварного от нетварного, о разделении на умопостигаемую и чувственную природы, на природу неба и земли, – речь идет, с одной стороны, о естественном различии (διαφορά) самих природ, которое имеет онтологический характер и не отменяется, подобно тому как всегда сохраняют свою идентичность и сами эти природы. Другое дело, что вдобавок к своему естественному различию те же самые природы могут быть разобщены *для человека* в силу особенностей его собственного существования (отпадения от Бога, предпочтения чувственного умному). *Разделения* существуют воистину лишь «в сознании» (ἐν τῇ διανοίᾳ, κατ' ἐπίνοιαν). Тогда «различия» природ превращается в разделение *внутри человека*. В то время как «различия» объективно существуют и нейтральны в этическом плане, находясь вне категорий «хорошо» / «плохо», «разделения» чаще всего воспринимаются Максимом как негативные⁹⁴ и требуют устранения через последовательность соединений. И различия, и разделения должны быть открыты для человека на уровне тропоса его существования, когда он перестанет их ощущать.

Первое разделение

Факт отделенности твари от Бога по сущности (по природе) – очевиден, и об этом Максиму не было нужды специально упоминать. Говоря о первом делении, Исповедник подразумевает иное: тварь обособлена от Творца по тропосу своего существования⁹⁵, она обособлена *неведением*:

Бог по своей благодати сотворил светлое мироустройство всего сущего, хотя из этого не сделалось очевидным, Кто Он и Каков⁹⁶, а потому неведение, отличающее тварь от Бога, [святы] считают разделением. Поэтому они оставили неизреченным это деление, естественно разделяющее упомянутое друг от друга и никогда не принимающее соединения в одну сущность, как не способное приять единого и тождественного логоса (1304D11–1305A8).

Неведение тварью Бога по Его сущности – того Кто Он и Каков (τινὰ καὶ ὅποιον) – является «естественным», таким его именует и сам Максим. В этом

⁹³ Там же, I, 4–25; VII, 20–25.

⁹⁴ Максим не всегда терминологически строго разграничивает *различие* (διαφορά) и *разделение* (διαίρεσις).

⁹⁵ О такого рода не онтологической, но экзистенциальной пропасти см.: *Трудность X* (1172A): «разумом перешли пропасть (χάσμα) между Богом и человеками, добровольно удалившись от связи с миром и плотью. Ибо поистине ужасной и великой пропастью между Богом и человеками является любовь и расположение к телу и миру сему».

⁹⁶ Из благоустройства и соразмерности творения можно умозаключить только о наличии Творца (но невозможно установить, Каков этот Творец), ср. *Трудность X* (1176BC).

смысле подобное неведение неукоризненно и соответствует скорее природному «различию», чем экзистенциальному «разделению». Однако эта непостижимость Бога относится к здешнему, дискурсивному ведению, которое Максим именуется «относительным». Существует и иной – «сверхъестественный» – вид знания, действительный и *переживаемый* в личном опыте. Это – благодатное ведение, обретение которого совпадает с достижением обожения. По сравнению с такого рода знанием–на–опыте теперешнее ведение предстает ущербным, и «различие» между тварным и нетварным, которое с ним связано, представляется *разделением*. Важно, что опытное, действительное знание – сверхприродно и, как таковое, недостижимо естественным образом ни до грехопадения, ни тем более после него.

Последующие деления

Вслед за первым разделением Максим перечисляет остальные:

Вторым делением [святые называют] то, которым вся совокупная природа, получающая от Бога бытие посредством творения, разделяется на умопостигаемое и чувственное. Третьим – то, которым чувственная природа разделяется на небо и землю, а четвертым – то, каким земля разделяется на рай и обитаемые [регионы]. И пятым – то, которым разделяется на мужское и женское человек, вслед за всеми посредством возникновения благообразно привнесенный в сущие, [чтобы сделаться] некоей всеглавной кузницей всяческих и чтобы естественным образом опосредовать собою все [появившиеся] при всех делениях крайности (1305A8–B2).

Как видно, второе и третье деления тоже суть в первую очередь *естественные онтологические различия*; делениями они видятся в перспективе божественного единения, а также с точки зрения обычного противопоставления умного и чувственного⁹⁷. А вот четвертое и пятое деления возникли вследствие грехопадения и являются делениями со всех точек зрения.

У Боговоплощения есть метафизическое и «гносеологическое» измерения:

Через Христа, или таинство по Христу, все века и то, что в этих веках, приняли во Христе и начало, и конец своего бытия. Ведь еще до веков было предзамыслено соединение предела и беспредельности... Творца и твари, покоя и движения – то соединение, которое сделалось явленным во Христе в конце времен... чтобы те, что по природе движутся, остановились бы – полностью выйдя из движения по отношению к самим себе и друг к другу – окрест Того, что по Своей сущности полностью неподвижно, и чтобы они на опыте восприняли действительное ведение Того, в Ком они удостоились остановиться, – ведение неизменное и самотождественное, предоставляющее им наслаждение Познаваемым⁹⁸.

⁹⁷ Ср. важное для понимания *Трудности* XLI место из Григория Богослова – *Слово* 38, 11 (PG 36, 321C–324A, рус. пер. с. 527).

⁹⁸ *ВО* LX, 49–62.

Речь идет о том самом *действительном ведении*, которое сопровождает обожение. Христос осуществляет соединение разорванных человека и мира. Сначала человек восстанавливается до состояния, предшествующего грехопадению (первое и второе соединения), затем он становится тождествен ангелам (третье и четвертое соединения) и, наконец, в пятом соединении достигает тождества с Богом по уподоблению и благодати (по тропосу существования). Являясь по своему человечеству Посредником и Примирителем всего тварного, Христос соединяет разорванный космос, устраняя вражду всех со всеми и примиряя человека с Богом Отцом.

Сокращения и использованная литература

Источники в русском переводе цитируются по указанным ниже изданиям (в ряде случаев цитаты даны в нашей редакции, что специально не оговаривается). Переводы цитат из сочинений, отсутствующих в приведенном ниже списке, принадлежат нам. Для сочинений, имеющих в текстовой базе данных *Thesaurus Linguae Graecae (disc E)*, номера строк даются по изданиям, представленным на диске.

PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca

SC – Sources chrétiennes

CCCM – Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis

CCSG – Corpus Christianorum Series Graeca

АО – *Альфа и Омега*.

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

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

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

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

О трудностях (= *Трудности*) – Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θεομάν ἡγιασμένον (PG 91, 1032A–1417C).

Ambigua – Saint Maxime le Confesseur. *Ambigua*. Introduction par Jean-Claude Larchet. Avant-propos, traduction et notes par Emmanuel Ponsoye. Commentaires par le Père Dumitru Staniloae (P.–Suresnes: Les Éditions de l’Ancre, 1994) (полный французский перевод *Трудностей* к Фоме и к Иоанну).

Ambigua ad Iohannem – Maximi Confessoris *Ambigua ad Iohannem* iuxta Iohannis Scotti Eriugenaе latinam interpretationem. Ed. Eduardus Jeuneau, CCSG 18 (Turnhout: Brepols, Leuven: University Press, 1988) (латинский перевод *Трудностей* к Иоанну, выполненный Эриугеной). Русский перевод Эриугенова перевода *Трудности* XLI см.: Иоанн Скотт, *Перифюсеон* II, 529D–541C, пер. В. В. Петрова, *ИФЕ*, с. 97–110.

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

Opuscula – Maximi Confessoris *Opuscula theologica et polemica*. Ed. F. Combefis (PG 91, 9–280). Франц. пер. см.: Saint Maxime le Confesseur. *Opuscules théologiques*

et polémiques. Introd. par Jean-Claude Larchet. Trad. et notes par Emmanuel Ponsoye (Les Éditions du Cerf, 1998).

Quaestiones et dubia – Maximi Confessoris *Quaestiones et dubia*, ed. José H. Declerck, CCSG 10 (Turnhout: Brepols, Leuven: University Press, 1982).

Переводы Трудности ХLI

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

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

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

1996, английский: в кн. *Andrew Louth*. Maximus the Confessor. London, New York: Routledge, 1996. 155–162; и комментарий: 212–213; 74–77.

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

Русские переводы:

2003, *Преподобный Максим Исповедник*. О различных трудных местах (апориях). 103-я апория: «Природы обновляются и Бог становится человеком» / Пер. А. Р. Фокина // БС XI (2003). С. 128–136 (фрагмент 1304D–1313B).

2004, *Преподобный Максим Исповедник*. К Иоанну о различных трудных местах (апориях) у свв. Дионисия и Григория. Апория XXXVII: «Природы обновляются и Бог становится человеком» / Пер. С. В. Месяц // ИФЕ. 2004. С. 122–127 (фрагмент 1304D–1312B); а также в настоящем сборнике (фрагмент 1304D–1313B).

Прочие Трудности в русских переводах

О трудностях I–V (= О трудностях к Фоме), PG 91, 1032A–1060D, пер. с греч. архимандрита Нектария (Р. В. Яшунского), <http://www.romanitas.ru/Actual/AmbiguaKFome.htm>.

О трудностях VI–XXXVI (= О трудностях к Иоанну I–XXXI [= I–XXXII по Эриугене; = 1–98 по Сакалису]), PG 91, 1061A–1289D, пер. с греч. архимандрита Нектария (Р. В. Яшунского), <http://www.romanitas.ru/Actual/ Ioann4.mht>.

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

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

О трудностях XXXIII–XXXVII, XXXIX (PG 91, 1285–1297B, 1301BC), пер. И. В. Пролыгиной, АО 4/38 (2003), с. 38–46.

Вопросоответы к Фалассию

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

Вопросы LVI–LVIII, *АО* 3/14 (1997), с. 30–62; LIX, *АО* 1/19 (1999), с. 48–71; LX, *АО* 1/23 (2000), с. 40–50; LXI, *БТ* 38 (2003), с. 74–86, пер. и примеч. А. И. Сидорова.

Прочие источники

Григорий Богослов. Слова I–XLV // Собрание творений в двух томах. Т. 1 (репринт: Свято–Троицкая Сергиева Лавра, 1994).

Григорий Богослов. Послание 3, К Кледонию // Там же. Т. 2. С. 8–15.

Григорий Нисский. Об устройении человека. 1) Пер. Московской Духовной Академии // Творения св. Григория Нисского. М.: Типография В. Готье, 1861. С. 17–222 (Творения св. Отцов в русском переводе. Т. 37); 2) Пер. В. М. Лурье // *Григорий Нисский*. Об устройении человека. СПб.: АХИОМА, 1995.

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

Григорий Нисский. Опровержение Евномия. М.: Типография В. Готье, 1863–1864 // Творения св. Отцов в русском переводе. Т. 41, 43 [репринт – Краснодар: Глагол, 2003].

Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Изд. подг. Г. М. Прохоровым. СПб.: Глаголь, 1994.

Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Пер. М. Г. Ермаковой. СПб., 1997.

Немесий Эмесский. О природе человека / Пер. Ф. С. Владимирского. Почаев, 1904; репринт: 1996.

Ориген. О началах. 1899; переиздано: СПб.: Амфора, 2000.

Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / Вступ. статья Е. Д. Матусовой, пер. и коммент. А. В. Вдовиченко, М. Г. и В. Е. Витковских и др. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000.

Книги и статьи

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

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

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

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

Дунаев А. Г. Максим Исповедник // *Исихазм. Аннотированная библиография* / Под общ. ред. С. С. Хоружего. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 242–256 (избранная библиография изданий, переводов и исследований по Максиму Исповеднику).