

Институт философии
Российской академии наук

КОСМОС И ДУША

**УЧЕНИЯ О ВСЕЛЕННОЙ И ЧЕЛОВЕКЕ
В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА
(ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ)**

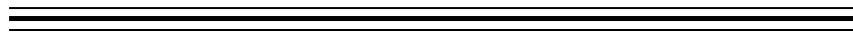
**Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy**



COSMOS AND SOUL

**TEACHINGS ON THE UNIVERSE AND MAN
IN ANTIQUITY AND THE MIDDLE AGES**

(ESSAYS AND TRANSLATIONS)



Eds. Piama P. Gaidenko and Valery V. Petroff



**Progress–Tradition
Moscow 2005**

Российская академия наук
Институт философии

КОСМОС И ДУША
УЧЕНИЯ О ВСЕЛЕННОЙ И ЧЕЛОВЕКЕ
В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА
(ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ)

Редакторы П. П. Гайденко и В. В. Петров



Прогресс–Традиция
Москва 2005

УДК 1/14
ББК 87.2
К 71

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 04–03–16023

Общая редакция
П. П. Гайденко и В. В. Петров

Статьи:

Т. Ю. Бородай, В. П. Гайденко, П. П. Гайденко, В. Н. Катасонова,
С. В. Месяц, Ж.–М. Нарбонна, В. В. Петрова, А. В. Серегина,
М. А. Солоповой, Ю. А. Шичалина, А. М. Шишкова.

Переводы с древнегреческого, примечания:

Т. Ю. Бородай, С. В. Месяц, М. А. Солоповой, Ю. А. Шичалина.

Переводы с латинского, примечания:

Т. Ю. Бородай, В. П. Гайденко, А. В. Серегина, А. М. Шишкова.

Рецензенты

д. ф. н. А. Л. Доброхотов

д. ф. н. А. А. Столяров

К 71 **КОСМОС И ДУША. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)** / Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М.: Прогресс–Традиция, 2005. 880 с.

ISBN 5–89826–242–3

В сборнике «Космос и Душа» рассматриваются античные и средневековые учения о человеке, мире и Боге. Книгу составили исследования ведущих специалистов в области истории философии и науки. Публикуются новые переводы трактатов Аристотеля, Фемистия, Александра Афродисийского, Плотина, Оригена, Максима Исповедника, Фомы Аквинского, Роберта Гроссетеста. Все они подробно откомментированы.

Для историков философии, богословия, науки, студентов гуманитарных специальностей, всех интересующихся историей античной и средневековой культуры и мысли.

ББК 87.2

© П. П. Гайденко, В. В. Петров,
общая редакция, 2005

© Коллектив авторов, статьи,
переводы, примечания, 2005

© Прогресс–Традиция, 2005

© М. С. Петрова, оформление, 2005

ISBN 5–89826–242–3

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	13
КОСМОС	
<i>Гайденко П. П.</i> Натурфилософия Аристотеля.....	17
Проблема непрерывности и ее решение.....	20
Понятие бесконечного.....	27
Понятие «места» и проблема пространства.....	33
Понятие времени. Время как число движения.....	42
Соотношение математики и физики.....	50
Аристотель как биолог.....	53
<i>Месяц С. В.</i> Дискуссии об эфире в Античности.....	63
Предыстория.....	65
Эфирная теория Аристотеля.....	75
После Аристотеля.....	83
Ксенарх. «Против пятой сущности».....	85
Александр Афродисийский.....	89
Отношение к пятому элементу в платонизме.....	92
Синтез Прокла.....	95
ПРИЛОЖЕНИЯ	
<i>КСЕНАРХ СЕЛЕВКИЙСКИЙ.</i> Против пятой сущности.....	102
<i>АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ.</i> [Ответы на возражения Ксенарха].....	105
<i>АТТИК.</i> Против пытающихся толковать Платона через Аристотеля.....	109
<i>Шишков А. М.</i> К переводу трактатов Роберта Гроссетеста.....	114
<i>РОБЕРТ ГРОССЕТЕСТ</i>	
О линиях, углах и фигурах, или О преломлении и отражениях лучей.....	119
О цвете.....	126
Почему человек есть малый мир..... (перевод и примечания А. М. Шишкова)	127
ЕДИНСТВО И МНОЖЕСТВЕННОСТЬ	
<i>Нарбонн Ж.–М.</i> Аристотель и зло.....	130
(перевод с французского А. В. Пахомовой)	

<i>Петров В. В.</i> «О трудностях» XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование.....	147
1. Введение в систему Максима.....	147
1. 1. Проблема титула и рубрикации.....	148
1. 2. Основные понятия системы Максима.....	152
1. 2. 1. Природа.....	153
1. 2. 2. Природное действие.....	157
1. 2. 3. Ипостась.....	157
1. 2. 4. Логос.....	159
1. 2. 5. Тропос.....	166
1. 2. 6. Новоустроение природ.....	171
1. 2. 7. Неведение.....	176
1. 2. 8. Ведение.....	177
1. 2. 9. Грехопадение.....	183
1. 2. 10. Три силы души.....	186
1. 2. 11. Воля естественная и избирательная.....	187
1. 2. 12. Образ и подобие Божии.....	195
1. 2. 13. Различие.....	196
1. 2. 14. Разделение.....	200
1. 2. 15. Гномические разделения человеческого естества.....	201
1. 2. 16. Тожество.....	203
1. 2. 17. Человек и Бог как «образцы» друг для друга.....	203
2. «О трудностях» XLI.....	206
2. 1. Что комментируется в главе XLI?.....	206
2. 2. Основные понятия главы XLI.....	210
2. 3. Сложность истолкования всеобщих делений.....	216
2. 4. Предшественники Максима.....	220
2. 4. 1. Деления и соединения.....	220
Григорий Нисский.....	221
Ориген.....	223
Немесий Эмесский.....	223
Дионисий Ареопагит.....	225
2. 4. 2. Соединение через средний термин.....	227
2. 5. Деления в «Трудности» XLI: их связь с логикой и диалектикой.....	232
2. 5. 1. Деления и логическое древо Порфирия.....	232
2. 5. 2. Обратимость разделений.....	235
2. 5. 3. Аподейктика: метод диалектики или риторики.....	236
2. 6. Типы и механизм соединений.....	239
2. 6. 1. Соединение как сложение.....	239
2. 6. 2. Обмен свойствами и движение друг к другу.....	241
2. 6. 3. Соединение как уподобление.....	242
2. 6. 4. Соединение крайних через средний термин.....	242
2. 7. Две парадигмы рассмотрения делений и соединений в «Трудности» XLI.....	244
2. 8. Соединения природ одного вида и природ разных видов.....	251
2. 9. Путь святых: восхождение к Богу.....	252
2. 10. Пять всеобщих разделений.....	254
2. 11. Замысел и совет–воление Бога Отца. Человек и весь мир сотворены для обожения.....	258

<i>ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК</i>	
О различных трудных местах у святых Григория и Дионисия	272
«Затруднение» X (фрагменты 1105C – 1116D, 1193D – 1196B).....	272
Почему плоть — облако и покрывало.....	275
Как возникает наслаждение.....	275
Каковы и сколько у души движений.....	276
Иное рассмотрение превзойденной святыми вещественной двойственности, и что есть единство, умозримое в Троице...	279
«Затруднение» XLI (фрагмент 1304D – 1313B).....	280
(перевод и примечания С. В. Месяц)	
<i>Бородай Т. Ю.</i> Мир как множество.....	289
<i>ФОМА АКВИНСКИЙ</i>	
Сумма против язычников (том II, главы 39–46)	
[О многообразии тварей].....	298
Гл. 39. О том, что различие вещей не случайно.....	298
Гл. 40. О том, что материя не является первой причиной различия вещей.....	300
Гл. 41. О том, что вещи различны не из-за противоположных действующих причин.....	302
Гл. 42. О том, что первопричина различия вещей — это не порядок вторичных действующих причин.....	305
Гл. 43. О том, что различие вещей не создано одной из вторичных действующих причин, которая вводит в материю разные формы	307
Гл. 44. О том, что различие вещей произошло не от разницы заслуг или прегрешений.....	310
Гл. 45. Какова истинная первопричина различия вещей.....	314
Гл. 46. О том, что для совершенства вселенной некоторые твари должны были быть мыслящими.....	316
(перевод и примечания Т. Ю. Бородай)	
КОСМОС И ДУША	
<i>Гайдено П. П.</i> Понятие времени в Античности	
и в Средние века.....	321
I. Проблема времени в античной философии.....	321
Зенон из Элеи: парадоксы континуума.....	323
Платон: время и вечность.....	326
Аристотель.....	329
Принцип непрерывности и решение парадоксов Зенона.....	329
Понятие времени.....	333
Неделимый момент «теперь».....	337
Вечность времени.....	339
Отношение времени к душе.....	344
Плотин: время как жизнь души.....	346
II. Средневековые концепции времени.....	353
Личный Бог и рождение «внутреннего человека».....	354
Аврелий Августин.....	355

Тварное время и нетварная вечность.....	358
Время есть протяженность души. Время и память.....	361
Бозций о времени и вечности.....	367
Дионисий Ареопагит, его схолиасты и Максим Исповедник: «вечность», «века», «время».....	372
Ансельм Кентерберийский: вечность есть целое.....	376
Фома Аквинский: «Вечность — это и есть сам Бог».....	379
Теология истории Иоахима Флорского.....	385
<i>Месяц С. В.</i> Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании»....	391
<i>АРИСТОТЕЛЬ</i>	
О памяти и припоминании.....	407
(перевод и примечания С. В. Месяц)	
<i>Солопова М. А.</i> Фемистий и его комментарий к «О душе» Аристотеля.....	420
<i>ФЕМИСТИЙ</i>	
Комментарий к «О душе» Аристотеля (книга II, главы 1–2)...	430
(перевод и примечания М. А. Солоповой)	
<i>Бородай Т. Ю.</i> Плотин о природе.....	443
Природа как неразумная энергия Мировой Души.....	444
Космос: природа как совокупность сущего в пространстве и времени.	447
Плотин как критик гностиков.....	450
<i>ПЛОТИН</i>	
Против гностиков (против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох) [33. II, 9].....	454
(перевод и примечания Т. Ю. Бородай)	
<i>Шичалин Ю. А.</i> Трактат Плотина «О природе, созерцании и едином» [30. III, 8] и Аристотель.....	482
Общий контекст и полемическая направленность трактата.....	482
Подступ к рассуждению о созерцании и содержание трактата...	485
Природа.....	487
Аристотель, созерцание и природа.....	488
Аристотель, созерцание и единое.....	492
План трактата.....	494
<i>ПЛОТИН</i>	
О природе, созерцании и едином [30. III, 8].....	497
(перевод и примечания Ю. А. Шичалина)	
<i>Шичалин Ю. А.</i> Душа и космос в 10–11 [V, 1–2] трактатах	
Плотина.....	516
Вводные замечания.....	516
Душа и космос в первых девяти трактатах.....	519

Душа и космос в <i>10. V, 1–2</i>	522
Появление космоса в трактате «О промысле» (<i>47. III, 2</i>).....	524
Ум–парадигма и ум–демиург.....	526
Роль души в создании мира.....	528
Душа как логическая необходимость.....	530
Душа — материя ума.....	532
Заключение.....	541
План трактатов <i>10–11</i>	541
<i>ПЛОТИН</i>	
О трех начальных сущностях (<i>10. V, 1</i>).....	545
О возникновении и порядке того, что вслед за первым (<i>11. V, 2</i>).....	558
(перевод и примечания Ю. А. Шичалина)	
ДУША И ТЕЛО	
<i>Петров В. В.</i> Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции....	577
1. Душа и её тела.....	578
Духовное тело.....	579
Телесный эйдос.....	580
Логос тела.....	582
Критика оригеновского учения о телесном эйдосе	
Мефодием Олимпийским.....	585
2. Телесный эйдос: параллели у философов.....	587
2. 1. Перипатетики: Александр Афродисийский.....	587
Структура ($\xi\xi\iota\varsigma$) не существует отдельно от тела.....	587
Неизменный эйдос плоти.....	589
Пример с кожаной ёмкостью у Александра и Мефодия.....	590
Телесный (внутриматериальный) эйдос — это душа.....	592
2. 2 Плотин.....	594
Душа: отличия от Платона и Аристотеля.....	594
Логосы нозтические и внутриматериальные.....	596
Тело создается логосом в материи.....	596
Индивидуальность — и от материи, и от логоса.....	597
2. 3. Стоики.....	598
Внешний эйдос выражает внутренний этос.....	599
Григорий Нисский.....	599
Эйдос и пороки.....	600
3. Шатер (скиния) души.....	601
Колесница души.....	601
Тела ангелов и праведников эфирны.....	607
Дидим Слепой.....	608
Эйдос отпечатан на световидном теле.....	611
ПРИЛОЖЕНИЕ I	
Телесный эйдос как «печать».....	616

ПРИЛОЖЕНИЕ II	
Ориген, Платон и Памфил о телесных рубцах.....	621
ПРИЛОЖЕНИЕ III	
«Смертный эйдос».....	624
Еврипид.....	624
«Христос страждущий».....	625
Герметический корпус.....	628
Школа платоников.....	628
<i>Петров В. В.</i> Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта....	633
I. <i>Theologia naturalis</i> в эсхатологии Эриугены.....	634
«Глоссы к Марциану».....	635
«О предопределении».....	637
Вечный огонь благ.....	641
Тела воскресения воздушны и эфирны.....	652
«Дух» есть эфир.....	657
Взаимопревращение элементов.....	657
II. Ориген и его влияние на эсхатологию Иоанна Скотта.....	663
Ориген в кругу Иоанна Скотта.....	663
Тело духовное и тело добавленное.....	668
Механика воскресения.....	683
Сияющие звездные тела. Преодоление «телесности».....	688
Промежуточная «телесность».....	691
Отказ Иоанна Скотта от прежней космографии.....	696
Возвращение.....	700
ПРИЛОЖЕНИЕ I	
Критика эсхатологических принципов <i>De praedestinatione</i>	
Иоанна Скотта Пруденцием Труасским.....	703
ПРИЛОЖЕНИЕ II	
Схожие представления о душе и мировом пожаре в предшествующей	
Иоанну Скотту традиции.....	721
Природа души: воздух и огонь. Преисподняя в воздухе.....	721
Тело — одеяние души.....	729
Мировой пожар и очищение от телесных скверн.....	734
ПРИЛОЖЕНИЕ III	
Иоанн Скотт и две греческие схолии к «О небесной иерархии»	
Дионисия Ареопагита.....	746
ДУША И УМ	
<i>Гайденко В. П.</i> О двух трактатах, относящихся к кругу	
Фомы Аквинского.....	757
О природе слова, [рождаемого] интеллектом.....	762
Что такое слово.....	762
Как рождается слово.....	766
Об интеллекте и умопостигаемом.....	771
(перевод и примечания В. П. Гайденко)	

КОСМОС И АБСОЛЮТ

<i>Серегин А. В.</i> «О началах» I, 4, 3–5 и оригеновское понимание вечности творения.....	779
Концепция вечности творения в трактате «О началах».....	779
Различные интерпретации вечности творения по Оригену.....	785
Теория Дзамаликоса: концепция вечности творения — интерполяция Руфина.....	790
Проблема соотношения РА III, 5, 3 и РА I, 4, 3–5.....	802
Критика аутентичности РА III, 4, 3–5.....	810
ПРИЛОЖЕНИЕ	
<i>ОРИГЕН.</i> О началах I, 4, 3–5.....	821
(перевод и примечания А. В. Серегина)	
<i>Месяц С. В.</i> Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века.....	823
I. Понятие Абсолюта в античной философии.....	826
Платон.....	826
«Софист».....	826
«Парменид».....	827
Первая гипотеза (137c – 142b).....	828
Вторая гипотеза (142b – 155e).....	829
VI книга «Государства».....	830
Плотин.....	832
Ум.....	832
Единое.....	834
Прокл.....	839
Единое.....	839
Единое и мир.....	841
Троичность ума.....	843
II. Понятие Абсолюта в христианском богословии.....	844
Св. Григорий Богослов.....	845
Неименуемость.....	846
Непознаваемость.....	847
Бог как Ум.....	849
Вывод.....	852
Св. Василий Великий.....	852
Сущность и ипостась.....	853
Тайна троичности.....	855
<i>Катасонов В. Н.</i> Джордано Бруно: тезис о бесконечности вселенной.....	859
Метафизика бесконечной вселенной.....	862
Бесконечность вселенной и богословие.....	868
АВТОРЫ СБОРНИКА.....	877
CONTENTS.....	878

В. В. ПЕТРОВ

**О ТРУДНОСТЯХ ХЛІ
МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА:
ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ,
ИСТОЧНИКИ, ИСТОЛКОВАНИЕ**

1. Введение в систему Максима

Цель этого исследования — разъяснение главы ХЛІ сочинения Максима Исповедника *О различных трудных местах у святых Дионисия и Григория* (PG 91, 1304D – 1316A).

Хотя мысль Максима представляется весьма когерентной и продуманной, её пониманию препятствует целый ряд факторов, среди которых глубина и сложность его богословских построений, герметичность рассуждения (предполагающая посвященность читателя в соответствующую традицию), несистематичность изложения. В языковом плане трудности представляет усложненный стиль, когда неясны отношения между частями сложных синтаксических периодов¹. Неудивительно,

¹ О языке сочинений Максима выразительно пишет Ларс Тунберг: «Что касается литературного стиля, Максим никогда не прибегал к намекам, но, напротив, был прямолинеен, даже оставаясь во всех отношениях византийским автором. Разумеется, ему были известны все риторические сумасбродства воспитавшей его традиции, но он не обращается к ним только для того, чтобы произвести впечатление на своих слушателей или читателей, — его собственное положение было слишком серьезным для подобного рода пустой изысканности. Максим был горячим поклонником Григория Назианзина, великого Ритора среди Отцов, и однако не следовал ему в играх с синонимами, риторическими фигурами и т. д. Он любил ясность, а потому всегда стремился к точности формулировок: его определения и афоризмы восхитительны. Но ему были известны и все хитросплетения христианской богословской мысли. Он

что переводы *Трудностей*, если они не являются чересчур свободными, подчас расходятся в интерпретациях. В подобных случаях требуется кропотливый филологический и концептуальный анализ корпуса текстов Преподобного. В ряде случаев его мысль проясняется только в результате сравнительного чтения параллельных мест из разных работ, а иногда требуется знание и более широкого контекста — сочинений предшественников Максима в христианской и античной философии.

Глава XLI представляет собой концентрированное, нагруженное смыслами рассуждение. Многие слова являются терминами, и их разъяснение требует изложения соответствующих представлений. Нелинейность авторской мысли и наличие нескольких смысловых планов ведут к тому, что часто не удается ограничиться рассмотрением специального вопроса и требуется обсуждать ряд смежных тем.

Всё упомянутое повлияло на структуру нашего исследования, которое распадается на две части. В первой дается общий очерк понятий богословской системы Максима, выполняющий функцию подробного введения; предметом второй части является собственно глава XLI. Излагая взгляды Максима, мы приводим в сносках развернутые цитаты, объединенные тематикой, лексикой и пр. Нам также казалось важным указать на источники его воззрений, как в христианской традиции, так и у «внешних» философов. Поскольку у специалистов нет согласия в понимании ряда ключевых аспектов учения Максима (применительно к христологическим вопросам, проблематике воли, возможности отнесения изменений в тропосе существования природы к сущностному бытию этой природы и т. д.), то в случаях, когда спорный вопрос не относится напрямую к главе XLI, мы ограничиваемся указанием на наличие различных интерпретаций и отсылаем к литературе.

1.1. Проблема титула и рубрикации

До настоящего времени не существует критического издания греческого текста *Трудностей*, нет и полного перевода этого сочинения на русский язык. Более того, в отечественной науке нет установившейся традиции именования этой работы Исповедника, наблюдаются различия

часто конструирует предложения, как китайские шкатулки, которые нужно открывать не торопясь, сосредоточенно и не отвлекаясь, дабы в итоге добраться до драгоценной истины, которую автор хочет сообщить читателям» (THUNBERG 1985, p. 28–29).

в рубрикации и нумерации её разделов. По этому поводу мы предварим наше исследование несколькими замечаниями.

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

Собрание глав, адресованное Иоанну, архиепископу Кизикийскому (*О трудностях к Иоанну*, PG 91, 1061–1418), создано Максимом в 628–630 гг., тогда как собрание глав, адресованное наставнику Фоме (*О трудностях к Фоме*, PG 91, 1031–1060), было закончено в 634 г. или несколько позже². В настоящее время имеется критическое издание *Трудностей к Фоме*, но для *Трудностей к Иоанну* мы по-прежнему должны обращаться к тексту, изданному в *Патрологии* Миня. Проблема состоит в том, что у Миня оба сочинения напечатаны под общим титулом — *О трудных местах у свв. Григория [Богослова] и Дионисия [Ареопагита]*. При этом хронологически более поздние *Трудности к Фоме* помещены перед *Трудностями к Иоанну*, что вызвано тем, что Франц Олер (Öhler), издавший оба текста в 1857 г., рассматривал их как единый корпус, а в *Патрологии* Миня (1860 г.) его издание воспроизводится без изменений (включая ошибочный титул *Ambiguorum liber*).

Основу для подобного слияния предоставляет рукописная традиция. Хотя некоторые манускрипты содержат только *О трудностях к Фоме*³, а другие — только *О трудностях к Иоанну*⁴, чаще всего в рукописи присутствуют оба сочинения. Как следствие, в большинстве случаев заглавие второго опускалось и на обе работы распространялся титул, принадлежащий лишь первой из них — *περὶ διαφόρων ἀπόρων τῶν ἀγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγιασμένον*. И это при том, что формально «трудные места из Дионисия» комментируются только в *Трудностях к Фоме*, тогда как в *Трудностях к Иоанну* толку-

² Подробнее см. E. JEAUNEAU, *Introduction* в кн.: *Ambigua ad Iohannem*, p. ix–xiii.

³ *Athos, Vatopedi* 475; *Cambridge, Trinity College* O. 3. 48 и др.

⁴ *Münich, Bayerische Staatsbibliothek, Gr.* 83 und 363; *Sinai, Sinaiticus Graecus* 398 (Benešević 392) и др.

ются только «затруднения из Григория»⁵. Тем не менее оглавления (*πίνακες*) некоторых рукописей четко различают эти «книги»⁶.

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

Кроме того, это означает, что в титуле сочинения должно стоять слово *ἄπορα* («затруднительные места»), а не *ἀπορίαί*, как в издании Олера (*Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν*), подготовленном на основании единственного манускрипта XIII в. В пользу подобного выбора говорят и другие свидетельства. Во-первых, такое чтение подтверждают заглавия упомянутых выше манускриптов из Кембриджа и Венеции. Во-вторых, с этим согласуются заглавия других сочинений Максима. Например, в полном титуле *Вопросоответов к Фалассию* значится: *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων τῆς ἁγίας γραφῆς*⁷. Да и сам Максим ссылается на свои «изложения трудных мест святого Писания»⁸. Что касается *Трудностей к Фоме*, то издатель их критического текста Б. Йансенс также предпочел (при наличии и других чтений) вариант *Περὶ διαφορῶν ἀπόρων*. В-третьих, сам Максим как минимум четырежды упоминает о «трудностях у Григория Богослова», всякий раз используя слово *ἄπορον* и ни разу — *ἀπορία*⁹. В-четвертых, *ἄπορον* в значении «трудное место» встречается у

⁵ Названия разделов *Трудностей к Иоанну* содержат цитаты только из сочинений Григория Богослова. Внутри разделов аллюзии, ссылки и комментарии на Дионисия присутствуют.

⁶ Ср. MSS Cambridge, University Library Dd. II. 22, f. 1r; Venice, Bibl. Marciana, Gr. 136, f. 1r: *Τοῦ αὐτοῦ περὶ διαφορῶν ἀπόρων τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν* и *Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἰωάννην* ἀρχιεπίσκοπον Κυζίκου περὶ διαφορῶν ἀπόρων τοῦ Θεολόγου.

⁷ Пер. А. И. СИДОРОВА: «О различных затруднительных местах Священного Писания».

⁸ *Opuscula* 1, PG 90, 30: *ἐν τοῖς... περὶ τῶν ἀπόρων τῆς ἁγίας Γραφῆς ἐκτεθείσι*.

⁹ Ср. BO 39, 59–61: «Более пространное толкование вы найдете в *Трудностях* (τοῖς Ἀπόροις) к Слову святого Григория на Пятидесятницу» (вероятно, это отсылка к *Трудностям* LXVI – LXVIII); а также *Quaestiones et dubia* 95, 1–2: «Ἐκ τοῦ Εἰς τὸ βάπτισμα λόγου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἄπορον προφητικῆς λέξεως» (отсылка к *Трудностям* XLII – XLIV?). В *Quaestiones et dubia* 104, 1–2 говорится о «трудно-

Максима и в других работах¹⁰. Наконец, и в целом в текстах Максима *ἄπορον* встречается чаще, чем *ἀπορία*, что позволяет предположить, что в титуле разъяснений *К Иоанну, архиепископу Кизикийскому*, также должно стоять *ἄπορα*.

О переводе слова ἄπορα на русский язык

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

О нумерации глав

В *Патрологии* главы *Трудностей* не пронумерованы. Объединение *Трудностей к Фоме* и *Трудностей к Иоанну* под одним титулом привело к возникновению устойчивой традиции сквозной нумерации составляющих их глав. В этом случае, *Трудности* I – V адресованы к Фоме, а *Трудности* VI – LXXI — к Иоанну Кизикийскому.

Однако эта нумерация не является единственно принятой. Многие исследователи Максима учитывают сделанный Эриугеной латинский перевод *Трудностей к Иоанну*, критическое издание которого опубликовал Эдуард Жёно. Нумерация глав у Эриугены имеет свои особенности (он нумерует только *Трудности к Иоанну* и при этом включает в счет посвянительное письмо к Иоанну, предваряющее работу)¹¹. Таким

сти» из *Слова о добром порядке в собеседовании* (Ἐρώτησις ἀπόρου ἐκ τοῦ Περὶ εὐταξίας λόγου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου).

¹⁰ Ср. *О трудностях* XXXI (1280A): «рассмотрим означенное трудное место (τὸ προκείμενον 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: Ἐκ τῶν Ἠθικῶν τοῦ ἁγίου Βασιλείου ἄπορον ἐν τῷ Περὶ νηστείας λόγῳ.

¹¹ См. SHERWOOD 1955, p. 31–32; а также *Ambigua*.

образом, например, *Трудность X* (по сквозному счету для обоих сочинений) у Эриугены имеет номер VI (= 10 – 5 + 1).

Более того, поскольку некоторые главы *Трудностей к Иоанну* весьма пространны и состоят из множества подглав, в издании Сакалиса¹², в остальном воспроизводящем текст *Патрологии*, принята своя нумерация. 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». Последнее не является самостоятельной единицей текста. Например, если применительно к *Трудности* (= главе) XLI ограничиться переводом первого «рассмотрения» (103–е по Сакалису), то мы так ничего и не узнаем об «обновлении природ», вынесенном в титул главы; эта тема обсуждается в следующем рассмотрении той же главы (104–е по Сакалису).

Сознавая неправомерность сведения двух сочинений в одно целое, мы, тем не менее, в нумерации глав *Трудностей* 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.

1.2. Основные понятия системы Максима

Прежде чем приступить к рассмотрению собственно *Трудности XLI*, мы проясним основные термины понятийной системы Максима Исповедника, а также определим предмет и цель исследуемой главы.

Понятийный аппарат, методология и сама мысль Максима сформированы современными ему христологическими дебатами, а также уже ставшими к его времени достоянием прошлого тринитарными спорами. Любое теоретизирование для него есть богословствование. Поэтому, даже рассуждая о тварном мире, Максим задействует наработанные в христологической полемике понятия и принципы, всегда помня о различении природы и ипостаси, ипостасном соединении природ, при котором они сохраняют нераздельность и неслиянность, взаимопрони-

¹² Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν ἡγιασμένον (A' – E', A' – PΔ'). Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια ἀπὸ τὸν Ι. Σακαλῆς. Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκητικῶν 14Δ. Θεσσαλονίκη, 1992; и Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν... (PE' – POΘ'). Θεσσαλονίκη, 1993.

кают, обмениваясь свойствами, но сохраняя при этом неизменным свой логос, и пр. Понять его рассуждения можно, только понимая используемые им термины. Поэтому, прежде чем вернуться к делениям и соединениям, мы должны кратко определить значение ключевых понятий.

1.2.1. *Природа* (*φύσις*) у Максима большей частью тождественна «сущности» (*οὐσία*)¹³ и отсылает к понятиям «общее–целое» (*καθόλου*), «общее, имеющееся во многих» (*κοινόν*), «род» (*γένος*) и «вид» (*εἶδος*)¹⁴. Общая «человеческая природа» есть *сущность* как бытие вообще (не только бытие человеком) вместе с определенным набором «природных признаков» (*τὰ φυσικά ἰδιώματα, τὰ γνωρίσματα*): это, как именовал их Порфирий в своем *Введении в Категории Аристотеля*, — «телесность», «одушевленность», «наделенность ощущением», «разумность», «смертность». К природным идиомам «человека» Максим относит также и волю, присущую только разумным существам¹⁵. Общая человеческая природа актуализируется только в индивидах, ипостасях (нумерически разных людях — Петре, Павле). При этом она ограничивается уже не только природными (= видовыми, сущностными) признаками (смертный, разумный), но также и ипостасными (индивидуальными) признаками (курносый, высокий). Для Максима нет безыпостасной природы. При этом в каждой отдельной ипостаси присутствует вся природа целиком, и Петр не меньше и не больше «человек», чем Павел. Максим не упоминает о *не общих* — частных или индивидуальных природах. Как замечает Бальтазар, птица Феникс, существующая как единственная особь, для Максима невозможна, ведь для неё нет видовой природы¹⁶.

Отрицание частных природ было догматически важно. Хотя в существовавших у «внешних» философов терминах ипостась могла быть названа частной или индивидуальной природой, эти понятия были скомпрометированы в глазах Максима его предшественниками в христологических спорах, которые дискутировали вопрос о том, какую именно человеческую природу воспринял Бог Слово при воплощении. Как показал Бальтазар, согласно Григорию Нисскому «Христос принял индивидуальную и конкретную природу, а вовсе не человеческую природу».

¹³ Значения понятий *сущность* и *природа* становятся разными при различении *логоса природы* и *тропоса существования природы*. Сущность (логос природы неизменен), сама природа претерпевает изменения по существованию (об этом см. ниже 2.6).

¹⁴ О различении природы и ипостаси у Максима см. LARCHET, p. 131–134.

¹⁵ *Диспут с Пирром* 295BC, 300CD, 305A.

¹⁶ БАЛЬТАЗАР, *АО* 1/19 (1999), с. 93. Подробнее о категориях бытия см. Там же, с. 92–107.

ду как таковую, но посредством этой частной связи Он затронул всецелую природу, неделимую и непрерывную, в силу жизненного единства которой Он перенес благодать, воскресение и обожение на все тело, соединяя с Собой всех людей, а через них и все творение»¹⁷. Позиции сторон в этих сложных дебатах допускают различные толкования, и применительно к Иоанну Филопону и Леонтию Византийскому мы ограничимся обращением к интерпретации Р. Кросса¹⁸. Филопон учил, что Бог Слово воспринял частную человеческую природу. Подобная частная природа отличается от общей, как минимум тем, что нумерически отдельна (т. е. обособлена и неповторима), а от ипостаси — тем, что лишена приводящих признаков. Таких частных природ столько же, сколько ипостасей¹⁹.

¹⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris, 1942), p. 103; — цит. по LARCHET (p. 366–373), который приводит ряд текстов Григория, среди которых *Большое огласительное слово* XXXII, 4: «как в нашем теле действенность одного из чувственных органов приводит в сочувствие все соединенное с этим членом, так, поскольку все естество есть как бы одно некое живое существо, воскресение части распространяется на всё, по непрерывности и единению естества будучи передаваемо от части к целому».

¹⁸ Richard CROSS, “Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium”, *Journal of Early Christian Studies* 10/2 (2002), 251–253 [245–265]; и Он же, “Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus,” *Mediaeval Studies* 62 (2000), 69–124. См. также Marcel RICHARD, “Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance”, *Mélanges de science religieuse* 1 (1944), 35–88; Aloys GRILLMEIER, *Christ in the Christian Tradition*, Vol. 2, Part 2: *The Church of Constantinople in the Sixth Century*, trans. by J. SAWTE and P. ALLEN (London: Mowbray, 1995), p. 193.

¹⁹ ИОАНН ФИЛОПОН, *Третьейский судья*, гл. VII, *apud* Иоанн Дамаскин, *О ста ересях*, гл. 83 addit., 90–95 (рус. пер. с. 144): «природа человеческая соединилась со Словом как то наиболее частное существование (τὴν μερικωτάτην ἐκείνην ὑπαρξιν), которое одно только из всех было воспринято Словом (μόνην ἐκ πασῶν ὁ λόγος προσείληφεν). Так что при этом понимании слова «природа» природа и ипостась обозначают почти одно и то же, кроме того, что слово «ипостась» подразумевает также приводящие в каждую ипостась помимо общей природы особенности (τὰς ἐπιγυνομένας παρὰ τὴν κοινὴν φύσιν ἐκάστω τῶν ἀτόμων ιδιότητας), по которым они отделяются (κεχώρισται) друг от друга»; *Там же*, 140–147 (рус. пер. с. 146): «Человеческая природа Христа имела особенное по сравнению с прочими людьми и ограниченное существование (ἰδιοσύστατον καὶ ἰδιοπερίγραφον τὴν ὑπαρξιν), отличающееся (διακρινομένην) от общей природы всех прочих людей некоторыми особенностями (ιδιώμασί τισι)... Человечество Спасителя, разумеется было (τὸ τοῦ σωτῆρος ὑπῆρχεν ἀνθρώπινον) одним из индивидов, принадлежащих общей природе (ἐν τῶν ὑπὸ τὴν κοινὴν φύσιν τελούντων ἀτόμων)»; *Там же*, 186–191 (рус. пер. с. 147–148): «Если предсуществовала (προϋπέστη) частная природа, соединенная со Словом (ἢ ἐνωθεῖσα τῷ λόγῳ μερικῆ φύσιν), то совершенно необходимо, чтобы предсуществовала и ее ипостась (τὴν ταύτης προϋποστῆναι ὑπόστασιν), ибо невозможно, чтобы

Напротив, Леонтий Византийский не принимал различия между общей и частной природами. Для Леонтия природа в виде и природа в индивиде тождественны, так что природа Сократа такая же общая, как природа «человек». Частными являются не природы, а ипостаси. Однако, Леонтий принимал существование индивидуализированных природ, которые в качестве своих составляющих включают и общие природы, и привходящие признаки. Для него ипостась есть определенный набор универсалий²⁰. Отвергнув частные природы, Леонтий, тем не менее, говорит о природах, отличающихся от общей, — об индивидуализированных природах (такими их позже будет представлять и Иоанн Дамаскин). В *Эпителисе* вымышленный персонаж, представляющий позицию оппонентов, предлагает Леонтию признать, что Христос воспринял «некую» человеческую природу (*τὴν τίνα φύσιν*)²¹. Леонтий соглашается, но настаивает, что подобная природа тождественна той, что усматривается в виде (*τὴν αὐτὴν οὐσαν τῷ εἶδει*)²², видимо, для того, чтобы подчеркнуть, что такая природа не является частной. Таким образом, Леонтий понимает «некую» природу как индивидуализированную, представляющую собой уникальное сочетание общей природы и общих привходящих признаков. Как общие, они никогда не существовали актуально, поэтому нельзя говорить о предсуществовании подобной индивидуальной природы. В то же время общая человеческая природа, которая в такой индивидуализированной природе представляет собой её часть, была принята в ипостась Слова именно как всеобщая.

Позднее Иоанн Дамаскин будет отвергать частные природы, допуская, однако, существование природы «усматриваемой в индивиде», т. е. природы индивидуализированной, которую он тоже понимает как уникальный набор универсалий: и сущностных (разумность), и привходящих (курносость). Согласно Дамаскину, человеческая природа Христа, как включающая привходящие признаки, индивидуализирована²³.

существовала одна из них, когда другой нет, то есть частная природа без собственной её ипостаси (*τὴν μερικὴν φύσιν ἄνευ τῆς ἰδίας ὑποστάσεως*) или частная ипостась без собственной природы (*τὴν μερικὴν ὑπόστασιν ἄνευ τῆς ἰδίας φύσεως*). Ибо по подлежащему обе они [природа и ипостась] составляют одно (*ἐν γὰρ ἔστιν ἄμφω τῷ ὑποκειμένῳ*), почему пользующиеся этими словами часто отождествляют их...»

²⁰ Представление о том, что чувственно-воспринимаемый объект образуется в результате схождения идеальных общих качеств, разделяли Плотин, Ориген, Григорий Нисский, Иоанн Скотт, см. об этом ниже В. В. ПЕТРОВ, «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», с. 680, примеч. 183.

²¹ ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ, *Epilysis* (PG 86, 1917В 9).

²² Там же, PG 86, 1917В 10.

²³ ИОАНН ДАМАСКИН, *Точное изложение православной веры*, гл. XI, 55, 4–21:

Что касается Максима, то Ларше настаивает, что согласно Преподобному Христос принимает общую природу человека²⁴. Ларше приводит многочисленные цитаты, в которых Максим говорит о спасении всецелой природы в результате Боговоплощения. Однако, из указанных примеров неясно, какую природу принял Христос, ясно лишь, что последствия такого принятия распространяются на всецелую природу человека. Напротив, Батреллос полагает, что в христологии Максим следует Леонтию²⁵, и что Ларше ошибается, считая, будто Христос воспринял и обожил природу всех людей, открыв достойным путь к актуальному личному обожению. Согласно Батреллосу у Максима Хри-

«Природа усматривается или (1) одним только умозрением (*ψιλή θεωρία κατανοείται*), ибо сама по себе она не существует (*καθ' αὐτήν οὐχ ὑφέστηκεν*), или (2) как общее во всех ипостасях одного вида (*κοινῶς ἐν πάσαις ταῖς ὁμοειδέσιν ὑποστάσεσι*), связуя их, и [тогда] она называется природой, усматриваемой в виде (*ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένη*); или же (3) она [усматривается] в одной ипостаси (*ἐν μιᾷ ὑποστάσει*) — целиком и с присоединением привходящих признаков (*ὀλικῶς ἐν προσλήψει συμβεβηκότων*) — и называется природой, усматриваемой в индивидуе (*ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη*). Итак, Бог Слово, воплотившись, не воспринял ни природы, (1) усматриваемой одним только умозрением (ведь это было бы не воплощением, но обманом и личиной воплощения), ни (2) усматриваемой в виде (ибо Он не воспринял всех ипостасей), но (3) ту, которая есть в индивидуе, тождественную виду (*τὴν ἐν ἀτόμῳ τὴν αὐτὴν ὄσαν τῷ εἶδει*), ведь воспринял начаток нашего смещения, не такую, которая существовала сама по себе и вначале стала индивидуом (*οὐ καθ' αὐτήν ὑποστᾶσαν καὶ ἄτομον χρηματίσασαν πρότερον*) и тогда уже была Им воспринята, — но осуществившуюся в Его ипостаси (*ἐν τῇ αὐτοῦ ὑποστάσει ὑπάρξασαν*)... Посему одно и то же — сказать: «природа Слова» (*φύσιν τοῦ λόγου*) и «природа, которая в индивидуе» (*τὴν ἐν ἀτόμῳ φύσιν*). Ибо это в собственном и единственном смысле не обозначает ни **индивида, то есть ипостаси** (*τὸ ἄτομον ἢ γοὺν τὴν ὑπόστασιν*), ни общности ипостасей (*τὸ κοινὸν τῶν ὑποστάσεων*), но **общую природу, усматриваемую** и исследуемую **в одной из ипостасей** (*τὴν κοινὴν φύσιν ἐν μιᾷ τῶν ὑποστάσεων θεωρουμένην καὶ ἐξεταζομένην*). Ср. со словами Леонтия Византийского о том, что Христос воспринял человеческую природу, которая, с одной стороны, «некая» (*τὴν τίνα φύσιν*), а с другой, — тождественна виду» (*τὴν αὐτὴν ὄσαν τῷ εἶδει*, *Epilysis*, PG 86, 1917B). Не случайно, Иоанн Дамаскин далее ссылается на Леонтия.

²⁴ LARCHET, p. 365–375.

²⁵ Demetrios BATHRELLOS, *The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of St Maximus the Confessor* (Oxford University Press, 2004). У нас цитируется подготовленная к изданию рукопись этой книги (2002). Ср. BATHRELLOS, p. 208: [Maximus]: “In spite of the fact that Maximus adopts saint Basil’s definition of essence an hypostasis, he, like the Leontioi, avoids the pitfall into which John the Grammarian had fallen. He is absolutely clear that the humanity of Christ had its own distinctive particular idioms. Furthermore, the idea that the humanity of Christ were merely notional or that it included the individual natures of all human hypostaseis is alien to his thought”; Там же, p. 217: “The human nature of Christ along with its particular idioms is not a hypostasis, for it does not subsists separately [from the Logos] by itself”.

стос принял и обожил индивидуализированную человеческую природу, обладавшую собственными отличительными частными признаками. Однако обожение этой частной природы положило основу обожению всех людей²⁶. Хотя в сравнении с Батреллосом позиция Ларше основательнее подкреплена текстами и более убедительна, мы воздержимся от выводов относительно понимания Максимом типа человеческой природы, воспринятой в ипостась Христа при Воплощении.

1.2.2. *Природное действие* (κίνησις φυσική). Развивая представление о триаде «сущность» – «способность к действию» – «действие», о которой говорилось еще у Немесия Эмесского и Ямвлиха²⁷, Максим рассматривает любое *естественное движение* как сущностное и протекающее из способности (или силы) сущности действовать: «всякое действие есть конец–цель (τέλος)... ведущего к нему сущностного (οὐσιώδους) движения»²⁸. На этом он строит свое учение о естественной воле. Природное движение (действие) относится к логосу природы и потому тождественно и неизменно у всех индивидов. Разнообразие движений соотносится с понятием тропоса действия (см. ниже 1.2.5).

1.2.3. *Ипостась* (ὑπόστασις) или *лицо* (πρόσωπον) образуется при соединении видовой природы (например, «человек вообще») с ипостасными признаками. Этим путем — если говорить о тварной природе — возникают «ангел Михаил», «человек Петр», «пёс Аргус»²⁹. В силу определенного набора признаков–особенностей (τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι³⁰) одни индивиды данного вида отличаются от других, а кроме того, тождественны самим себе. Ипостасные признаки устойчивы, и Петр в молодости тождествен Петру в старости. Таким образом, *ипостась* соотносится с индивидуальным бытием, обозначая «отдельное» (καθ' ἑκάστων) и «собственное» (ἰδικόν):

Ипостась — это то, что в некоей [вещи] (ἐν τῷ τινι) очерчивает и описывает общее и неопишемое как особенное

²⁶ Там же, р. 299, п. 19.

²⁷ НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ, *О природе человека* XXXIII, 56–59 (ed. EINARSON, в пер. Ф. С. ВЛАДИМИРСКОГО — гл. XXXIV, с. 154): «действие (ἡ πράξις) соединено с силой, сила (ἡ δύναμις) с сущностью (ἡ οὐσία): ведь и действие от силы, и сила — от сущности и в сущности». ЯМВЛИХ, *О египетских таинствах* I, 4 и II, 3; ПРОКЛ, *Первоосновы теологии* 169; ДИОНИСИЙ, *О небесной иерархии* XI, 2 (PG 3, 284D).

²⁸ *Главы о богословии и домостроительстве Сына Божия* I, 3 (PG 90, 1084B).

²⁹ Ангелы и животные тоже суть ипостаси, ср. *Ер.* 15 (549C). См. БАЛЬТАЗАР, с. 98.

³⁰ *Opuscula* 23 (PG 91, 261B).

(*παριστώσα καὶ περιγράφουσα ἰδίως*), вроде, например, «такого-то» [человека]³¹.

Согласно философам, ипостась — это сущность со [своими] особенностями (*οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων*). А согласно Отцам — это каждый человек в отдельности (*καθ' ἑκάστων*), отличающийся как лицо (*προσωπικῶς*) от других людей³².

Хотя общая природа «не делится», всегда оставаясь общей, Максим говорит в нестрогом смысле, например, о делении человеческого естества сообразно индивидуальным *предпочтениям* (*γνώμη*), и ипостась, как обладающая неким (и не иным) набором признаков, выделяет из природы особенное, частичное³³.

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

С другой стороны, значение термина «ипостась» было (еще прежде Максима) расширено за счет других определений. Например, Максим соотносит ипостась с аристотелевским *τὸ καθ' αὐτό* — тем, что существует само по себе (*καθ' ἑαυτὸ εἶναι*)³⁴.

³¹ *Opuscula* 23 (PG 91, 265CD). См. также 261B, 264C; *Ep.* 15 (PG 91, 545A, 548D). В 545A Максим ссылается на Василия Великого (см. ВАСИЛИЙ, *Ep.* 214, 4; 236, 6; 210, 5). Ср. ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ, *Contra Nestorianos et Eutychianos* I (PG 86, 1305BC); *Adversus argumenta Severi* (PG 86, 1928BC).

³² *Opuscula* 26 (PG 91, 276B). Такое же определение см. у Леонтия Иерусалимского: «ипостась есть природа вместе со своими собственными признаками» (*Adversus Nestorianos* I, 11, PG 86, 1445B).

³³ Ср. *Opuscula* 14 (PG 91, 149B – 153C): «Сущность и природа суть одно и то же. Ведь обе есть нечто имеющееся у многих и общее (*κοινὸν καὶ καθόλου*)... Сущностное соединение сводит различные по числу и многие ипостаси в единую и тождественную сущность... Ипостась и лицо одно и то же. Ведь и то и другое есть нечто частичное (*μερικόν*) и особенное (*ἴδιον*)... Ипостасное соединение сводит и соединяет различные сущности или же природы в одно лицо и в единую и тождественную ипостась...» Об этом соч. см. SHERWOOD 1952, p. 42–43.

³⁴ *Opuscula* 23 (PG 91, 264B): «Природа обладает общим логосом бытия (*τὸν τοῦ εἶναι λόγον κοινόν*), а ипостась — и [логосом] отдельного бытия (*τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι*)». Ср. ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ, *Adversus argumenta Severi (Epilysis)* (PG 86, 1933A): «ипостаси — это делимое и существующее отдельно (*τῶν ὑποστάσεων τὸ*

Тварная ипостась может быть сложной, т. е. состоять из двух и более природ: ипостась «человек» слагается из тела и души, в ипостаси Христа — две природы «человечество» и «божество». Таким образом, ипостась не только ограничивает, но и соединяет.

Ипостась связывается с представлением о *существовании* (*ὑπαρξις*). В самом деле, в *Трудности* XLI Максим говорит об ипостаси всего тварного. Если словосочетание «ипостась тварного» есть синоним «тварной природы», тогда «ипостась» уже не есть нечто «частное», но эквивалентна «сущности» — высшему роду, венчающему логическое древо Порфирия. Но возможно и иное толкование. Если мы различим сущность и существование, а как будет показано ниже, для Максима это практически неизбежно, речь идет о «существовании» тварной природы. Ипостась есть особенный «модус бытия» природы, это окачественное бытие, «как»-бытие (*πῶς εἶναι*).

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

тот факт, что [природа] не безыпостасна (*τὸ μὴ ἀνυπόστατον*), не делает ее саму ипостасью, а лишь воипостазированной (*ἐνυπόστατον*), так что ее не следует воспринимать лишь мысленно (*ἐπινοία*), как привходящее (*συμβεβηκός*), но нужно усматривать как реально [существующий] (*πραγματικῶς*) вид. И точно так же тот факт, что [ипостась] не бессущностна (*τὸ μὴ ἀνούσιον*), еще не делает ее саму сущностью, но показывает ее как восуществленную (*ἐνούσιον*), дабы она познавалась не как просто особенное (*ψιλὸν ἰδίωμα*), но как подлинно [существующая] вместе с тем, в чем это особенное [находится] (*μετὰ τοῦ ἐνῶ τοῦ ἰδίωμα*)³⁵.

1.2.4. *Логос* (*λόγος*). Всякая природа существует сообразно некоему логосу. Здесь понятие «логоса» почти совпадает с понятием «сущность». Логосы были разом и прежде веков сотворены в высшем Логосе, Сыне Божиим. В Нем же логосы неизменно и единовидно утверждены³⁶. Множество логосов составляют единый Логос, и единый

διηρημένον καὶ τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστῶς)», и Там же, 1945AD, а также АРИСТОТЕЛЬ, *Метафизика* V, 18, 1022 а 25–36, где рассматриваются различные значения выражения «τὸ καθ' αὐτό». Согласно пятому и последнему, оно сказывается о «том, что присуще лишь чему-то одному и поскольку оно ему одному присуще, поэтому оно существует отдельно само по себе (ὅσα μόνῳ ὑπάρχει καὶ ἢ μόνον δι' αὐτὸ κεχωρισμένον καθ' αὐτό)».

³⁵ *Opuscula* 16 (PG 91, 205AB).

³⁶ Говоря о существовании частных логосов в Логосе, Максим использует дерив-

Логос есть многие логосы³⁷. Посредством логосов Бог «знает» тварные вещи еще до их возникновения в чувственной реальности, а в назначенный час, согласно последним, Он выводит вещи в чувственное бытие³⁸.

Кроме того, логосы суть божественные воления³⁹. Они суть божественные слова-мысли, составляющие сердцевину чувственной вещи, которая в силу этого оказывается идеальной по своей сущности. Как и все божественное, логос неизменен, «непреложен»⁴⁰; неподвижность логоса есть закон (*νόμος*) для всякой природы, которая существует и возникает сообразно этому логосу⁴¹. Если он изменится, соответствующую

ваты от глагола *ὑφίστημι*, ср. *Мистагогия* V, 196–207: «В этом Логосе, как в Творце и Создателе сущих, единообразно пребывают и существуют (*εἰς καὶ ὑφεστήκασιν*)... все логосы сущих»; схолия к *ВО* XLI, 52: «ипостасное соединение их с Тем, Кто является Причиной их бытия, было заранее обдуманно [Богом] и произошло по Промыслу, чтобы... посредством соединения с Богом всех тех, которые изменяются в неизменность проявилось существование [в Боге] (*τὸ ὑποστήναι*), то есть “как”-бытие (*πῶς εἶναι*)». Такое бытие-в-причинах по отношению к существованию в пространстве и времени может быть названо *предсуществованием*, ср. *Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* II, 4: «все предсуществующие (*προῦφεστώτας*) в Боге логосы тварных вещей»; *ВО* XL, 127–130: «логосы возникновения [сущих]... единовидно предсуществующие в Боге (*μονοειδῶς προόντας*)».

³⁷ *О трудностях* VII (1081BC): «Многие логосы являются одним Логосом, а Один — многими: по благолепному творящему и всеохватывающему (*συνεκτικῆν*) исхождению Единого в сущие Один [является] многими, а по возведению и промыслу, возвращающему и направляющему многих к Единому, — как к вседержительному Началу или центру прямых, принимающих из него [своей] начала, и как к собирающему всех, — многие [являются] Одним».

³⁸ *Там же*, VII (1080BC). Также ср. 1080A: «Ибо, имея логосы творений пребывающими [в Себе] прежде веков, Он, по благому [Своему] волению (*βουλήσει*), сообразную им тварь, видимую же и невидимую, произвел (*ὑπεστήσατο*) из небытия словом и мудростью... Логос предшествует... творению каждой из наполняющих (*τῶν συμπληρουσῶν*) горний мир сил и сущностей; логос человек; логос всего, что приемлет от Бога бытие...» Ср. *О трудностях* XLII (1328AB, 1329BC).

³⁹ *Там же*, VII (1085AB): «Эти-то логосы, о которых я сказал, — научает нас святой Ареопагит Дионисий, — называются Писанием предопределениями и божественными волениями (*προορισμῶς καὶ θεῖα θελήματα*). Также и принадлежащие к кругу Пантена, бывшего учителем великого Климента Строматевса, говорят, что Писанию угодно называть [их] божественными волениями... Невозможно, чтобы Тот, Кто превыше сущих, воспринимал бы [сущих] сообразно им самим, но мы говорим, что Он знает их как Свои воления...» Ср. *ВО* XIII, 6–9 (PG 90, 296A); Дионисий АРЕОПАГИТ, *О божественных именах* V, 8 (PG 3, 824C). Относительно представления о логосах творения у предшественников Максима см. THUNBERG 1965, p. 77–78.

⁴⁰ *О трудностях* XV (PG 91, 1217A); XLII (1345B).

⁴¹ *Там же*, XXXI (PG 91, 1280A). Ср. *Толкование на молитву Господню* 677–679: «в логосе природы (*τῷ λόγῳ τῆς φύσεως*) нет ничего противоразумного, поскольку он есть и естественный, и божественный закон (*νόμος*)».

щая ему природа разрушится⁴². Поэтому различия и соединения, которые не уничтожают природ составляющихся частей, происходят не на уровне природ, но на уровне существования, на уровне ипостасей.

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

каждое из умных и рассуждающих, то есть ангелов и человек, посредством самого того, по которому оно было создано, логоса, сущего в Боге и к Богу, есть и называется частицей (*μοῖρα*) Божества, по причине своего предсуществующего (*πρόβυτα*) в Боге... логоса. Вне всякого сомнения, что если оно и двигаться будет согласно с ним, то окажется в Боге, в Котором предсуществует логос его бытия как начало и причина... Восхождением к Нему [существо] становится богом и называется частицей Бога... не имея уже, после своего начала, и восхождения к логосу (по которому создано), и восстановления, куда двигаться или как двигаться, поскольку движение его к божественной цели явно достигло своего предела в самой этой божественной цели⁴³.

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

Погруженность вещи в её логос

Логос вещи — это не только её начало, из которого сущность приходит в здешнее бытие, но и цель, к которой она стремится⁴⁴. Не случайно, Максим говорит, что Логос «охватывает» вещь⁴⁵. Сказанное сле-

⁴² Там же, XLII (1341D 1–6): «Вообще говоря, всякое новоустройство (*καινοτομία*) естественно происходит применительно к тропосу новоустраиваемой вещи, но не к логосу природы, поскольку новоустраиваемый логос разрушает природу, у которой не остается неудобоподделываемого (*ἀραδιούρητον*) логоса, сообразно с которым она существует, тогда как новоустраиваемый тропос, если, конечно, в природе сохраняется логос, демонстрирует удивительную силу, наглядно являя природу, которая действует и претерпевает то, что превышает установленное для неё».

⁴³ Там же, VII (PG 91, 1080BC).

⁴⁴ Там же, X (1177A): «Всякое же движение... имеет своим началом движущее, а причиной (*αἰτία*) имеет призывающую и влекущую его цель (*τὸ καλοῦν καὶ ἔλκον τέλος*), к которой оно и движется»; BO XIII, 12–13 : «[логосы] обнаруживают в каждом творении божественную Цель». См. LARCHET, p. 118–119; A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Paris, 1973), p. 57.

⁴⁵ О трудностях VII (1081B): «всё тварное по сущности и возникновению вся-

дует понимать не только в том смысле, что логос охватывает вещь, будучи её логическим определением. В метафизическом плане логос — это начало и причина, «сообразно которой», «ради которой» и «посредством которой» некое сущее возникает⁴⁶. Логос *призывает* к себе сущее как его целевая причина, без достижения которой сущее не может быть совершенным. Подобная тотальная погруженность сущего в его логос заставляет поставить вопрос о том, в каких аспектах тварь (как иное по отношению к Богу, как созданное из ничто) отличается от своего божественного логоса, в чем состоит её самостоятельность (мы должны помнить, что Максим не неоплатоник, но христианский философ).

Потенциальное и актуальное бытие тварного

Всё возникшее создано, чтобы стать «актуальным»⁴⁷. Предвечное бытие некоей сущности в логосах — в виде божественного замысла о ней — рассматривается Максимом как потенциальное, и лишь когда вещь выводится в чувственное существование, она обретает актуальное бытие⁴⁸. Максим специально говорит о том, что в Боге тварное не может

чески охватываемо (*περιεχόμενα*) собственными логосами и логосами окружающих его внешних [вещей] (*τοῖς περὶ αὐτὰ ὄντι τῶν ἐκτός λόγοις*). Ср. *О трудностях* VII (1101A): «не один и тот же логос возникновения и сущности. Ибо первый являет когда быть, где быть и относительно чего быть (*τοῦ ποτε καὶ που εἶναι καὶ πρὸς τι*), а второй — бытие, а также чем и как быть (*τοῦ εἶναι καὶ τι καὶ πῶς εἶναι*)». О противопоставлении общего и частного ср. ПРОКЛ, *In Parmenidem* 980, 30–33: давая определение, «мы определяем то общее, что находится в частных (*τὸ ἐν τοῖς καθέκαστα κοινόν*)»; 981, 1–5: давая определение, «мы определяем общее, именуя его «тем, что есть» (*τί ἐστί*)... а не распределенное в материи и, так сказать, смертное сущее (*τὸ ἔνυλον καὶ θνητόν πῶς ὄν κατατεταγμένον*)».

⁴⁶ *О трудностях* VII (1084D): «к собственному началу и причине (*ἀρχὴν καὶ αἰτίαν*) по которой, ради которой и благодаря которой он пришел в бытие (*καθ' ἣν καὶ ἐφ' ἣ καὶ δι' ἣν γεγένηται*)».

⁴⁷ *Там же*, XV (1220A): «Всё возникшее возникло для деятельности (*ἐπ' ἐνεργείᾳ*), всякая же деятельность — к некоей цели, дабы не быть незавершенной (*ἀτελής*). Ибо то, что не имеет цели своих природных действий, не является и совершенным (*τέλειον*); а цель природных действий — это прекращение (*στάσις*) движения сотворенных к Виновику своего бытия».

⁴⁸ *Там же*, VII (1081A): «Местом всех является Бог, в Котором неподвижно водружены логосы всего (*παρ' ᾧ πάντων οἱ λόγοι πεπήγασι*), по которым Он познает всё прежде его становления (*πρὶν γενέσεως*), даже если оно приводится в бытие (*εἰς τὸ εἶναι παρήχθησαν*) не вместе (*οὐχ ἅμα*) со своими логосами, но каждое в приличествующий для него срок... создается (*δημιουργούμενα*), и актуально воспринимает сообразное себе бытие (*εἶναι τῇ ἐνεργείᾳ λαμβάνη*)»; 1081AB: «Бог есть Создатель вечно и по действию (*κατ' ἐνεργεῖαν*), тварные же, когда они в Боге, суть потенциально (*δυνάμει*), но ещё не (*οὐκ ἔστι*) актуально (*ἐνεργείᾳ*)».

существовать актуально⁴⁹. Характерно, что история Шестоднева представляется ему описанием творения умных родо-видовых сущностей:

Бог, разом исполнив (*ἅπαξ συμπληρώσας*)... первые логосы возникшего и общие сущности сущего (*τοὺς πρώτους τῶν γεγονότων λόγους καὶ τὰς καθόλου τῶν ὄντων οὐσίας*), до сих пор (*ἔτι*) осуществляет не только сохранение их для бытия, но и действительное (*κατ' ἐνέργειαν*) созидание, выхождение и составление (*δημιουργίαν πρόοδόν τε καὶ σύστασιν*) содержащихся в них в возможности частей (*τῶν ἐν αὐτοῖς δυνάμει μερῶν*)⁵⁰.

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

Итак, бытие в Слове (по логосам) является потенциальным, а выведение в чувственное бытие соответствует «актуальному восприятию бытия». Тогда чему соответствует достижение тварью своего логоса, как конца-цели? Когда она снова возвращается в Бога, то, на первый взгляд, её конечное состояние тождественно исходному, как это предполагается, например, у неоплатоников. Однако в системе Максима дело обстоит иначе. Тварь снова оказывается в Боге, но уже не в виде Его замысла о себе, не как обладающая потенциальным бытием, но на этот раз как исполнившаяся, как обладающая актуальным бытием. Её экзистенциальный жизненный опыт не исчезает. «Следствие» не отождествляется с «причиной». Тварь онтологически сохраняется как самостоятельная сущность, она отождествляется с Богом по благодати, по тропосу существования, но природное различие между Богом и тварью не исчезает, она не растворяется в Нем.

⁴⁹ Там же, VII, 1081В: «никак не возможно вместе существовать (*ἅμα εἶναι*) беспредельному и ограниченному (*τὸ ἄπειρον καὶ τὰ πεπερασμένα*), и никаким словом не доказать, что могли бы вместе существовать сущность и сверхсущественное, и не свести в тождество измеримое с неизмеримым, относительное с безотносительным (*τῷ ἐν σχέσει τὸ ἄσχετον*) и не обладающее никакими категориями, по которым его можно было бы утвердительно охарактеризовать, с тем, что пребывает вместе со всеми ними».

⁵⁰ Ср. *ВО II*, 7–12 (PG 90, 272A): «Бог, разом (*ἅπαξ*) исполнив (*συμπληρώσας*)... первые логосы возникшего и общие сущности сущего, до сих пор осуществляет не только сохранение их для бытия, но и действительное (*κατ' ἐνέργειαν*) создание, выхождение и устройство содержащихся в них в возможности (*δυνάμει*) частей».

Логосы индивидов

Существование логосов индивидов не являлось для Максима проблемой⁵¹. Он неоднократно пишет, что имеются не только логосы общего, но и «логосы частного»⁵². Не вполне понятно, следует ли понимать

⁵¹ О проблеме универсалий у александрийских неоплатоников, в школе Аммония (сына Гермия), см. Linos BENAKIS, “The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought”, *Neoplatonism and Christian Thought*. Ed. Dominic J. O’MEARA (Norfolk, Virginia: International Society for Neoplatonic Studies, 1982), 75–86. Бенакис фиксирует ряд существенных отличий в понимании соотношения общего и частного, выработанных в этой школе. Так, он доказывает (р. 82), что (1) реагируя на критику Аристотелем учения Платона об идеях, александрийцы постулируют отдельное существование универсалий в форме отличной от таковой у чувственных и частных вещей; (2) комментаторы более не говорят об области идей, существующих вне природного миропорядка; (3) *идеи существуют внутри частных конкретных объектов* или, скорее, частные объекты выражают саму идею, которая проявляется в них. Тем не менее, проявление идеи не означает, что явленное (феномен) тождественно этой идее; явление остается репрезентацией идеи, её копией, способом, которым идея проявляется; явленное всегда ниже своей идеи. Общее **не перестает существовать как общее**, когда начинает присутствовать в частных. Бенакис заключает (р. 84), что в школе Аммония общее онтологически первично и устойчиво относительно чувственного и частного; при уничтожении чувственного (первой сущности) перестает существовать не *само* общее (вторая сущность), *но только его постижение умом*. Общее существует тремя способами: как то, что *прежде многого*; то, что *внутри многого*; то, что *относится ко многим и мыслится в связи с ними*. Ср. АММОНИЙ, *In Aristotelis Categoria* 26, 10–14: «Частные суть подлежащее для общих не для того, чтобы общие существовали (ибо общие предсуществуют им), но чтобы общие относительно их сказывались», 40, 19–21: «Общее нуждается в первых, то есть частных сущностях, не для того, чтобы составляться (*συστῆ*), но чтобы сказываться (*ῥηθῆ*) сообразно им». Для александрийских неоплатоников универсальные идеальные сущности не только имеют реальность независимую от познающего субъекта, но также и существование более истинное, чем существование чувственных объектов. Универсальное есть воистину «первая» сущность (пусть и именуемая «второй»), которая выше частных сущностей в онтологическом плане; частное обладает даже более истинным существованием *внутри* универсального, чем само по себе (р. 81).

⁵² Логосы общего и индивидуального явно противопоставлены в *Трудности XV* (1228D): «И что, в свою очередь, есть логос сущности (*ὁ λόγος τῆς τοῦ καθ’ ἑκάστου οὐσίας*), природы, вида, формы, состава, силы, действия и претерпевания *единичных вещей*? И что, опять же, есть *всеобщий логос* (*ὁ καθόλου λόγος*), содействующий соприкосновению краев друг с другом (*τοῖς ἄκροις τῆν πρὸς ἀλλήλα συνάφειαν ἐνεργῶν*) через среднее (*διὰ τοῦ μέσου*) по границе каждого [края] (*κατὰ τὸ ἐκάστου πέρασ*)...» Ср. также *Трудность XLI* (1313 A): «Логосы всего разделенного и частичного (*τῶν διηρημένων καὶ μερικῶν οἱ λόγοι*) объемлются логосами целого и родового... Логосы частного (*τοὺς μερικῶν*), многообразно заключенные в логосах родов»; VII (1080A): «Имея логосы творений пребывающими [в Себе] прежде веков, Он... про-

под этим словосочетанием «общие логосы, реализующиеся в индивидах» или всё же речь идет об «индивидуальных, единичных логосах». Будь Максим неоплатоником, следовало бы избрать первый ответ, но зная, что он христианский богослов, нужно предпочесть второй. *Каждая* тварь создана волеием Божиим, Бог желает её, имеет о ней Промысел и сохраняет её в бытии. Это совершенно конкретное и уникальное Его воление и попечение об индивиде, Его суд над ним позволяют говорить, что заимствованная у философов система представлений кардинально здесь трансформирована.

Проблема универсалий

Как представляется, когда у Максима заходит речь о противопоставлении *τὰ καθόλου* и *τὰ καθ' ἑκάστων*, то он не подразумевает проблемы универсалий в том смысле, как её поставил Порфирий, т. е. не ставит теоретический вопрос о том, существует ли общее *ante res, in rebus* или *post res*. То, что в этом случае, говорит Максим, может относиться только к телам, общим (небо, земля, первоэлементы) либо частным⁵³.

извел из небытия сообразную им тварь... сотворив и творя как все вообще, так и каждое по отдельности (*τὰ καθόλου καὶ τὰ καθ' ἑκάστων*)... [И] логос предшествует... творению каждой из наполняющих вышний мир сущностей и сил»; 1080В: «каждое из разумных и словесных, то есть ангелов и человеков, посредством сущего в Боге логоса, по которому оно было создано (*τῷ καθ' οὐν ἐκτίσθη λόγῳ*), есть и называется частицей Божества»; 1085В: «Он каждое из творений соделал, пожелав [его]»; X (1133В – 1136А): «каждое из творений, соединенное с логосами, по которым оно создано, обладает [непреложностью]... Создатель изначально судил о каждом (*ἑκάστων ἔκριν*): о его бытии, и том, чем ему быть, и как, и каким (*περὶ τοῦ εἶναι καὶ τὸ εἶναι καὶ πῶς καὶ ὅποιον*), и так осуществил его»; 1189А: «ни один свойственный [какому-либо из сущих] логос естества не нарушается (*παρὰφθειρόμενον*) и с другим не сливается и не сливает».

⁵³ Ср. Там же, X (1169ВС): «одни из тел — чувственные и воспринимаемые, и всеобщие (*τὰ αἰσθητὰ καὶ ἀντιληπτικὰ καὶ καθολικά*); и все они объемлются (*περιεχόμενα*) всеми и обращаются [друг в друга] от взаимообмена какими-либо свойствами, присущими каждому из них (*περιτρεπόμενα τῇ ἐπαλλαγῇ τῆς περὶ ἑκάστων ποιᾶς ιδιότητος*). Ибо чувственными по естеству объемлются чувствующие, а чувственные чувствующими — по чувству, как воспринимаемые. Всеобщие уничтожаются, обращаясь в частные через изменение (*ἀλλοίωσιν*), а частные — во всеобщие через разложение (*ἀνάλυσιν*), гибель некоторых случается от возникновения (*γενέσεως*) иных. Ибо **схождение (*σύνωδος*) друг с другом всеобщих, соделывая возникновение частных, является уничтожением (*φθορά*) обоих** [всеобщих] от изменения; и также разложение частных в результате разрешения их связи со всеобщим (*κατὰ διάλυσιν τῆς συνδέσεως πρὸς τὰ καθόλου*), привносящее уничтожение [частных], есть пребывание и возникновение всеобщих... Таково устройство (*τὴν σύστασιν*) чувственного мира — уничтожение и взаимное изменение друг в друга и посредством друг друга составляющих его тел, из которых и в которых он осуществ-

Источником Максима в данном случае является Немесий Эмесский, рассуждавший о том, что божественный Промысел печется не только об общем, но и о единичном⁵⁴. В самом деле, из контекста понятно, что обсуждаются не общие *понятия*, но тела. Только в отношении последних имеет смысл говорить о Промысле; только для тел справедливо, что «общее уничтожается вместе с частным, поскольку оно составляется вместе с ними», что оно не имеет «самостоятельного бытия или существования».

Идеальное — и логосы общего, и логосы частного — существует до всяких чувственных вещей в едином и единственном Логосе. Любой логос, даже частный, является общим по отношению к соответствующей частной вещи, как охватывающий всё её существование, как её причина, мера и цель.

1.2.5. *Тропос* (τρόπος). Определение ипостаси как частного неявно оперирует категорией «количество». В самом деле, ипостась была опре-

вился (ὕφεστηκε)». Ср. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Scholia in Ecclesiasten (in catenis: catena trium patrum)*, ed. S. LUCÀ, *Anonymus in Ecclesiasten*. CCSG 11 (Turnhout: Brepols, 1983), p. 12, 78–80: «наше тело, как принимающее **возникновение от уничтожения всеобщих элементов** (τῶν καθόλου στοιχείων), опять разрешается в них, уничтожаясь». Ср. ИОАНН СКОТТ, *Перифьюсеон III*, 706CD; 711D–712AD.

⁵⁴ *Трудность X* (1189CD): «[мы определяем, что Бог — Промыслитель] для общего и для единичного (τῶν καθόλου καὶ τῶν καθ' ἑκάστου), зная, что когда все частные (τῶν κατὰ μέρος), не сподобляясь промышления и сохранения, уничтожаются (διαφθειρομένων), то и общее уничтожится вместе с ними (ибо общему свойственно составляться (συνίστασθαι) из частных)... Если общее осуществилось (ὕφεστηκεν) в частных, совершенно не принимая логоса самостоятельного бытия или существования (τοῦ καθ' αὐτὰ εἶναι τε καὶ ὑφεστάναι), то всякому ясно, что при уничтожении частных, не может устоять и общее. Ибо части в целостностях (τὰ μέρη ἐν ταῖς ὁλότησι), а целостности в частях (αἱ ὁλότητες ἐν τοῖς μέρεσι) и суть и осуществились (εἰσὶ καὶ ὑφεστήκασιν); X (1189D–1192A): «говоря, что Промысел руководит только общим, они забывают, что сами же говорили о существовании Промысла и о частных... Ибо если скажут, что ради пребывания (διαμονῆς) общие сподобляются Промысла [о себе], то этим укажут, что... его сподобятся частные, в коих [и есть] пребывание и существование (ὑπόστασις) общих. Ибо одним из этих двух вместе вводится и другое по причине неразрывной естественной связи (τὴν σχέσιν) одного с другим; и если одно сохраняется для пребывания, то и другое не чуждо этого сохранения. Также и если одно лишается попечения о своем сохранении, то соответственно говорится, что и другое не сподобляется его». Ср. НЕМЕСИЙ, *О природе человека*. Гл. XLIV, *О Промысле* (42, 157–162 EINARSON, рус. пер. с. 191–192): «с уничтожением всего частного (τῶν κατὰ μέρος διαφθειρομένων) должно погибнуть и общее (τὰ καθόλου). Ведь общее составляется (συνίσταται) из совокупности частного. Действительно, виды равняются (ἐξισάζει) всем вместе частным (πᾶσιν ὁμοῦ τοῖς κατὰ μέρος) и наоборот (ἀντιστρέφει), и вместе с ними они и разрушаются и сохраняются (συνδιαφθείρεται καὶ συνδιασώζεται)».

делена как сущность (природа), получившая набор ипостасных признаков, что соответствует переходу от понятия, имеющего больший объем, к понятию, имеющему меньший объем. Отдельная ипостась обладает лишь определенным набором признаков, выделенных из большего числа признаков, потенциально возможных для данной природы (речь идет о *тварных* ипостасях). Применительно к *тропосу* на первый план выходит категория «качество». Здесь уже важны не ипостасные признаки и их число, ограничивающие сущность в такую-то ипостась, а изменения самого бытия природы (которая в реальности всегда воипостазируется). То есть как онтологическое понятие *тропос* связан с «как»-бытием (*πὼς εἶναι*)⁵⁵, с окачественным бытием. В моральном плане *тропос* рассматривается и как способ использования (*τρόπος τῆς χρήσεως*) индивидом своих природных способностей или свойств⁵⁶. Это «способ существования сущности, способ применения общего принципа, действия природы, или, говоря о человеке, использования лицом своих естественных способностей или исполнения их действий»⁵⁷.

Тропос существования (*τρόπος ὑπάρξεως*) тварной природы у Максима большей частью противопоставляется *логосу природы* (*λόγος φύσεως*). Это различие было введено Василием Великим в ходе тринитарной полемики. В близком контексте оно встречается у пс.–Василия (*Против Евномия IV*), Амфилохия Иконийского, Григория Нисского, Феодорита Кирского и позже применялось в христологических дебатах Леонтием Византийским⁵⁸. Максим в большинстве случаев использует это различие в христологии, но пишет о тропосе также применительно к физическому миру и сфере этики⁵⁹. Но если у предшествующих авторов выражение «тропос существования» большей частью было синонимом «ипостаси», то для Максима подобное отождествление во многих случаях невозможно. Тропос есть определенный образ существования, т. е. действия самой воипостазированной природы.

⁵⁵ *О трудностях V* (1052В 6–9): «Мы знаем, что одно — логос бытия, и другое — тропос “как”-бытия, один удостоверяет природу, другой — домостроительство»; X (1180В): «само бытие сущего, имеющее не простое (*ἀπλῶς*), но “как”-бытие (*τὸ πὼς εἶναι*), что есть первый вид ограничения (*εἶδος περιγραφῆς*)...»

⁵⁶ *Диспут с Пирром 294А*; *Трудность XXI* (1248С): «если бы [душа] хорошо (*καλῶς*) пользовалась чувствами...» XLI (1308С): «но поскольку человек начал двигаться не естественным образом...» XLI (1309D): «нас, пришедших в негодность из-за злоупотребления изначально данной нам естественной силой». Ср. примеч. 349 и 370.

⁵⁷ LARCHET, p. 144.

⁵⁸ Об этом различии см. SHERWOOD 1955, ch. IV: *The Distinction: Logos–Tropos*, p. 155–166; LARCHET, p. 141–151.

⁵⁹ *О трудностях XLII* (1341D, 1329A; 1345B); 31 (1280A); 15 (1217A); 36 (1289C).

И применительно к ипостаси, и применительно к тропосу речь идет о бытии самой природы, но рассматриваемой в разных аспектах.

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

Если считать, как это делает Максим, что божественное вмешательство, в физическом плане затронувшее одного индивида, относится ко всей человеческой природе, то почему изменение, произошедшее в одном человеке, автоматически не проявляется во всех других? Согласно школьным учебникам логики, изменение природных идиом необходимо изменяет свойства всех видов и индивидов данной природы. Если в Богоматери человеческая природа узнала девственный образ деторождения, то, рассуждая логически, это изменившееся сущностное, видовое свойство имеется теперь у всех людей, к тому же не только у женщин, но и у мужчин. Дабы избежать этого, можно предположить, что меняются лишь индивидуальные идиомы, когда изменения затрагивают только ипостась Богоматери. Но Максим настаивает: новый образ рождения узнала вся человеческая природа. В силу такого рода логических трудностей в эпоху Максима была распространена точка зрения, что Христос воплотился не в общей человеческой природе, но в частной (Филопон), или индивидуализированной (Леонтий Византийский). Как кажется, именно пытаясь разрешить подобного рода антиномии Максим вышел за рамки парадигмы рассуждений в терминах родов и видов и обратился к представлению о тропосе существования. Если *логос* природы обеспечивает неизменность и самождественность природы, то о *тропосе* говорится применительно к тому, что в действии изменчиво от ипостаси к ипостаси⁶⁰. При этом агентом действия является не ипостась, а та же природа.

⁶⁰ *Opuscula* 10 (137A): «Ибо каждый из нас действует (*ἐνεργεῖ*) не как “некто”, но как существующее первично “нечто”, то есть как [просто] “человек”. Как “некто”, вроде Павла или Петра, он очерчивает (*σχηματίζει*) некий тропос действия, определяясь (*τυπούμενος*) сообразно гноми ослаблением или усилением, так или эдак. Поэтому в тропосе мы знакомимся с тем, что применительно к деятельности (*τῆν πράξιν*) изменчиво (*τὸ παραλλαγμένον*) от лица к лицу, а в логосе — с тем, что у природного действия неизменно». Ср. *Там же*, 3 (PG 91, 48AB): «Не одно и то же... иметь способность го-

Бывают не только индивидуальные, но и *всеобщие* тропосы существования природы. Например, в бытии человеческой природы Максим выделяет (*просто*) *бытие*, *благобытие* (*злобытие*) и *приснобытие* (*присноблагобытие*). Всё это тропосы её существования. Быть может, в силу их всеобщности, у таких тропосов есть свои логосы⁶¹. Максим приводит примеры и других всеобщих тропосов: например, после воплощения Христа всецелая человеческая природа узнала по тропосу своего существования бессеменное зачатие и девственное порождение. Таким образом, понятно, что тропос существования природы не тождествен ипостаси⁶² и наоборот. Говоря о тропосах, мы имеем дело с самой целой природой. При таком понимании и спасительное домостроительство Христа затрагивает дает новый тропос бытия всецелой человеческой природе⁶³:

Он говорит, что ипостасное соединение их с Тем, Кто является Причиной их бытия, было заранее обдуманно [Богом] и произошло по Промыслу, чтобы бытие сущих и по сущности было сохранено, насколько допускает природа, и — по божественной благодати посредством соединения с Богом всех тех, которые изменяются в неизменность, — проявилась бы утвержденность (*τὸ ὑποστῆναι*) [в Боге], то есть «как»-бытие (*πῶς εἶναι*)⁶⁴.

Онтология и этика у Максима взаимопроникают, а потому тропос понимается не только как онтологический термин, но и как этическое понятие. В этом случае *τροπος* означает некое выработанное человеком

ворить и говорить. Ведь можно всегда быть способным к говорению, а говорить не всегда, поскольку одно относится к сущности, содержась в логосе природы, а другое — к желанию (*βουλῆς*), определяясь волей говорящего (*τῆ γνώμῃ τυπούμενον*). По природе всегда имеется способность говорить, а по ипостаси — «каким образом» (*πῶς*) говорить». См. SHERWOOD 1952, p. 53–55.

⁶¹ *О трудностях* VII (1084B): «Ибо он становится (*γίνεται*) в Боге посредством внимания (*προσοχῆς*), не растлив предсуществующий в Боге *логос бытия*; и движется в Боге посредством добродетелей, действуя по предсуществующему в Боге *логосу благобытия*, и живет в Боге по предсуществующему в Боге *логосу приснобытия*». Впрочем, Максим говорит не только о «логосе для тропоса», но и, например, о «логосе гноми».

⁶² LARCHET, p. 145–146; см. *Там же*, п. 127–129, где критикуются Н. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (Eisiedeln, 1961), p. 164; J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur, La charité, avenir divin de l'homme* (Paris, 1976), p. 166; I.-H. DALMAIS, «L'innovation des natures d'après saint Maxime le Confesseur [à propos de l'*Ambiguum* 42]», *Studia Patristica* 15 (1984), p. 289–290; F.-M. LÉTHÉL, *Théologie de l'agonie du Christ* (Paris, 1979), p. 69–70.

⁶³ См. LARCHET, p. 262, где тот полемизирует с интерпретациями других исследователей.

⁶⁴ *BO LX*, схолия 1 (к строке 52).

отношение к вещам, ставшее устойчивым состоянием его душевного склада. Такое понимание *тропоса* позволяет Максиму подчеркнуть, что у личности есть возможность свободно определить себя в отношении логоса своей сущности. От расположения воли и свободного выбора лица зависит, будет ли оно существовать сообразно своей природе или наперекор ей (т. е. будет ли оно двигаться к Богу или от Него)⁶⁵, зависит ее благобытие (бытие и приснобытие даруются Богом). Применительно к Боговоплощению тропос божественного домостроительства противопоставляется природному закону и логосу⁶⁶.

Тропос рассматривается и как способ использования (*τρόπος τῆς χρήσεως*) индивидом своих природных способностей или свойств⁶⁷. Помимо этого Максим часто говорит о «тропосах добродетелей». Весьма вероятно, что здесь он следует Григорию Богослову. Ср. у последнего:

Характер (*τρόπος*) есть расположенность (*ἔξις*) к вещам определенного рода, а нрав (*ἦθος*) — манера, выказывающая характер⁶⁸.

Расположенность (*ἔξις*) к добродетели почитай добродетелью, а к худому — болезнью, противоположной [добродетели]. И первую признавай даром Божиим, а последнюю — своим изобретением⁶⁹.

⁶⁵ *Opuscula* 20 (PG 91, 236C): «[воление] поскольку оно естественно, не противоречит [Богу]; но поскольку оно движется у нас неестественно, то, очевидно, противоречит, и поскольку оно большей частью противится, за сим следует грех. Ибо оно противостоит закону и логосу посредством *тропоса движения* (*τῶ τῆς κινήσεως τρόπῳ*) по ненадлежащему использованию (*κατὰ παράχρησιν*), а не посредством *логоса способности* (*τῶ τῆς δυνάμεως λόγῳ*) по естеству».

⁶⁶ *Ep.* 13 (PG 91, 517BC): «по тропосу домостроительства (*τρόπῳ οἰκονομίας*), а не по закону естества (*νόμῳ φύσεως*) Слово Божие неизреченно пришло к человеку через плоть»; *Ep.* 12 (PG 91, 492A): «Богоначальное Слово пришло к нам через плоть не по логосу природы, но возродило (*ἀνεκαίνησε*) наше естество по тропосу домостроительства, полностью соединив с Собою по ипостаси».

⁶⁷ *Диспут с Пирром* 294A: «хотеть определенным образом (*τὸ πῶς θέλει*) — так или этак, того или другого — это тропос употребления (*τρόπος τῆς χρήσεως*) хотения, присущий индивиду, отделяющий (*χωρίζον*) его различием (*κατὰ τὴν διαφοράν*) от других людей»; и *выше*, примеч. 60.

⁶⁸ Григорий Богослов, *Определения, слегка начертанные* (PG 37, 954, 11–12, рус. пер. с. 311): *ἔξις δὲ ποιά πρὸς τὰ πράγματα, ὁ τρόπος. ἦθος δὲ πλάσμα τοῦ τρόπου κατήγορον*. Ср. *Там же* (955, 4–5, рус. пер. с. 311): «расположенность (*ἔξις*) есть какое-то постоянное качество (*ποιότης*), а действие (*τὴν ἐνέργειαν*) я называю её порождением»; (950, 6, рус. пер. с. 309): «двоедушие есть коварство характера (*τοῦ τρόπου*)».

⁶⁹ *Там же* (949, 5, рус. пер. с. 309).

Различие между *логосом* и *тропосом* значимо для Максима и в сугубо богословских аспектах, некоторые из которых мы рассмотрим.

1.2.6. *Новоустроение природ*. Как следует из заглавия *Трудности* XLI, она призвана разъяснить слова Григория Богослова: «Новоустраиваются (*καινοτομοῦνται*) естества, и Бог делается человеком»⁷⁰. Что такое *новоустроение естеств* и как оно соотносится с различием *логоса* и *тропоса*? Во втором «усмотрении» главы XLI (1313C – 1316A) Максим разрешает эту трудность (*τὸ ἄπορον ἐπιλέλυται*), поясняя каким образом при Боговоплощении осуществляется новоустроение природ, воздействующее и на божественную, и на человеческую природы. Что касается Бога, то Он воспринимает плотское рождение. Применительно к человеку новоустроение человеческой природы состоит в том, что она без семени выращивает для Воплотившегося плоть, а Богоматерь рождает без утраты девственности:

Опять-таки новоустраиваются естества: по благодати и безмерному человеколюбию божественное свободным изволением восприимлет сверхъестественно (*ὑπερφυσῶς*) наше плотское рождение, а наше [естество] — посредством неслыханного, противоречащего естеству установления (*ξένῳ παρὰ τὴν φύσιν θεσμῶ*) — удивительным образом (*παραδόξως*) бессеменно выращивает для воплотившегося Бога плоть, наделенную разумной душой, во всем тождественную нашей и неотличную от нее, за исключением греха, и, что еще более невероятно, у той, которая стала Матерью, ничего не отнялось посредством рождения от закона девства.

А новоустроение (*καινοτομία*) — это, собственно говоря, не только то, что Бог Слово, уже рожденный безначально и неопишуемо от Бога и Отца, родился во времени по плоти, но и то, что наша природа без семени дала плоть и что Дева родила без тления (*ἄνευ φθορᾶς*). Ибо каждое из этих [событий], являя новоустроение, полностью скрывает и в то же время являет **неизреченный и неведомый логос**, согласно которому оно произошло, [скрывает], поскольку его **тропос превышает естество и ведение** (*τῶ ὑπὲρ φύσιν καὶ γνώσιν τρόπῳ*), а [являет] по **логосу веры**, посредством которого естественно обретается всё, что превышает естество и знание⁷¹.

⁷⁰ Григорий Богослов, *Слово 39, На святые светлы* (PG 36, 348, 50, рус. пер. с. 539): *Καινοτομοῦνται φύσεις, καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται*. Ср. Он же, *Определения, слегка начертанные* (PG 37, 959, 5, рус. пер. с. 313): «Вочеловечение Христово есть еще одно создание меня (*ἄλλη μου πλάσις*) [человека]».

⁷¹ *О трудностях* XLI (PG 91, 1313CD). Ср. *Различные богословские и домо-*

Для чего происходит новоустройство человека при Воплощении? Чтобы соделать его общником божественного естества⁷². Спасительное домостроительство воплотившегося Слова направлено на уничтожение всего чужеродного, привнесённого в человеческую природу после первородного греха⁷³. При этом Максим различает «возобновление» (*ἀνακαίνιζεν*), как возвращение и восстановление человеческой природы в её изначальное состояние, и «новоустройство» (*καίνιζεν*)⁷⁴ как «введение новизны», относящееся к обеим природам, соединенным в ипостаси Христа. У Богочеловека обновляется природа божественная (как ипостасно соединенная с человеческим естеством) и природа человеческая: во-первых, как ипостасно соединенная с естеством божественным⁷⁵, а во-вторых, и в особенности, как узнающая в Слове новый (свободный от греха и тления) тропос плотского рождения.

Максим уточняет, что для обоих новоустроений логос, сообразно которому они происходят, совершенно скрыт, как неизреченный и неведомый. Таким образом, речь идет о «сверхъестественных логосах», с которыми тварное не может иметь никакой связи (см. 2.11). С одной стороны, логос новоустроений неизъясним, как превышающий природу и

строительные главы 10 (PG 90, 1182C): «Естества обновляются, и Бог становится человеком; и не только божественное, устойчивое и неподвижное движется к [естеству] движимому и постоянному, дабы то перестало уноситься [тлением]; и не только человеческое, бессеменно и превышеестественным образом выращивает для Слова совершенную плоть, дабы перестать уноситься [тлением]...»

⁷² *ВО* LIII, 116–121: «Бог вочеловечился для того, чтобы через Себя и в Себе *новоустроить* (*τὸ καίνισαι*) *естество* человек, само по себе уже состарившееся, и соделать его общником (*κοινωνόν*) Божиего естества». Ср. *О трудностях* XLII (PG 91, 1320A): «Бог [Слово] *возобновил* (*ἀνακαίνισας*) или, говоря точнее, *обновил* (*καίνισας*) естество, возвращая его к изначальной (*ἀρχαῖον*) красоте негленности, посредством Своей, [взятой] от нас, святой плоти, наделенной разумной душой (*λογικῶς ἐψυχωμένης*)». Ср. *Opuscula* 15 (PG 91, 156CD); *Ep.* 12 (PG 91, 492A).

⁷³ *Мистагогия* VIII, 13–14: «Своим пришествием... [Спаситель] снова вернул (*ἐπανήγαγε*) [людей] в изначальную благодать (*τὴν ἐξ ἀρχῆς χάριν*) Царствия».

⁷⁴ Ларше указывает (р. 263, п. 215), что обыкновенно Максим использует *ἀνανεοῶ*, *ἀνακαίνιζω*, *ἀνακαίνω*, *ἀνακαίνισμός* в значении «возобновлять», т. е. «переделывать заново», «восстанавливать в первоначальном состоянии», хотя иногда в этом же смысле используется *καίνουργεῶ*, как в *Opuscula* 15 (PG 91, 156CD). Для обозначения «обновления», «новоустройства» («введения чего-то нового») Максим использует *καίνωτομέω*, *καίνωτομία* или, реже, *καίνιζω*, хотя прибегает и к *ἀνακαίνιζω*, одновременно подчеркивая непригодность этого термина, ср. *О трудностях* XLII (PG 91, 1320A).

⁷⁵ Именно такой тип новоустройства, когда человеческая и божественная природы соединяются по *тропосу* ипостасного соединения — поскольку ни одна из них не изменяется по своему логосу — описывается Максимом в *Opuscula* 3 (PG 91, 48CD), см. *ниже*, примеч. 76.

знание, с другой стороны, он явлен **через логос веры** (τῷ λόγῳ τῆς πίστεως), посредством которого *естественным образом* обретается (ἀλίσκεσθαι) всё, что превышает природы и знания. Все случаи новоустроенной есть акты вторжения божества в человека и прочие тварные природы: тропос сверхъестественного действия новоустраиваемой природы определяется актом божественного вмешательства.

В *Трудности* XLII (PG 91, 1316A – 1345A) Максим приводит примеры других новоустроений. И всякий раз это случаи *deus ex machina*. Максим вновь пишет, что своим Воплощением Бог обновил (ἀνακαινίσας) нашу природу или, еще лучше, новоустроил (καινίσας) её, вернул к первоначальному достоинству нетленности. Воплотившийся наделил человеческую природу даром обожения, населив плоть тем же образом, что душа населяет тело. Таков удел и всякой другой природы, когда Бог по своему Промыслу и чтобы явить свою мощь желает новоустроить её. В Ветхом Завете мы видим это в чудотворениях и знамениях. Например, Бог действовал по логосу новоустроения (καινοτομίας λόγῳ πεποίηκε), когда перенёс Еноха и Илию из жизни во плоти к иному виду жизни (Быт 5:24; 4 Цар 2:11), не изменив человеческую природу, но изменив **тропос и область действия**, присущий их природе. Он сделал то же самое, когда почтил сыном Авраама и Сарру в преклонном возрасте, превышающем предел и время естественные для деторождения (Быт 17:15–17; 18:9–15; 21:1–7). Бог зажег терновый куст так, что тот не сгорал (Исх 3:2); в Египте дал речной воде свойства крови (Исх 7:17), **вовсе не отвергая её природы**; поскольку вода оставалась водой по природе, даже после того, как стала красной. Он сделал скалу матерью воды (Исх 17:1–7); проложил сухой брод через Иордан (Ис Нав 3:14–17); чудесно остановил ход солнца и луны, сделав недвижным вечнодвижущуюся природу небес (Ис Нав 10:12–14). Максим повторяет, что, новоустраивая природу обновляемых Им вещей, Бог исполнял эти деяния применительно **к тропосу действия** (τρόπον τῆς ἐνεργείας), а не **логосу существования** (λόγον τῆς ὑπάρξεως). Все ветхозаветные новоустроения промыслительно осуществлены ради последующего Боговоплощения.

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

логос человеческой природы — это бытие душой и телом и природой, [состоящей] из разумной души и тела, а тропос — это порядок (*τάξις*) в **природном действии и претерпевании действия**; [порядок] при этом многократно меняется и прелгается, природа же никоим образом не меняется вместе с ним»⁷⁶.

Сказанное не слишком понятно. *Природное* действие, в отличие от индивидуального, ипостасного (см. примеч. 60) едино у всех ипостасей данного вида (у всех людей); **оно сообразно логосу** этой природы; оно встроено в триаду «сущность, сила, действие» данной видовой природы. С философской точки зрения, если мы говорим о самой природе (а не о Боге, который действует в ней, как хочет), изменение её **природного** действия подразумевает изменения в логосе природы; а значит, потенциально такое изменение открывает возможность для всех ипостасей данной природы изменить свое действие. Лишь индивидуальные, ипостасные действия разнятся и могут быть не только естественными, но противоестественными и сверхъестественными.

Заметим, что приводимые Максимом примеры новоустроений различны. Во Христе была воипосташирована человеческая природа (общая или индивидуализированная?), которая никогда до этого не имела самостоятельного существования. Тем не менее, догмат требует, чтобы это событие изменило **всю** человеческую природу: спасло и потенциально обожгло. Напротив, применительно к Богородице сверхъестественные метафаморфозы ограничиваются только её отдельной человеческой ипостасью, актуально существующей. Но и здесь Максим говорит, что **вся** человеческая природа узнала новый способ зачатия и рождения. Третий класс новоустроений составляют ветхозаветные чудеса, которые тоже суть результаты божественного воздействия на какую-либо ипостась, но это однократное волевое вмешательство Бога не влечет за собой изменения всей природы как вида. Разработка непротиворечивой в концептуальном плане теории, способной разрешить затруднения во всех трех классах новоустроений, представляется малоперспективной. Тем более, что сам Максим говорит, что они постигаются верой. Вопро-

⁷⁶ *О трудностях* XLII (1341D). *Диспут с Пирром* 320C: «Бог всяческих, став человеком, новоустроивал (*ἐκαινοτόμησε*) не логос природы... но тропос, то есть в зачатие от семени и рождение через тление»; *Opuscula* 3 (PG 91, 48CD): «Воплощение есть яркая демонстрация природы и домостроительства. Я говорю о естественном логосе соединенных [природ] и о тропосе соединения по ипостаси: первый закрепляет, а второй *новоустроивает* (*καινοτομοῦντος*) природы без перемены и слияния (*δίχα τροπῆς καὶ συγχύσεως*)». Ср. *Диспут с Пирром* 308D: логос природы неизменен, а «природа бесчисленное число раз меняется».

сов больше, чем ответов. Человеческое естество *не изменяется* по логосу ни в грехопадении, ни в ипостасном соединении с Божеством во Христе. Но только логос (а точнее, сущность) задает видовое единообразие действия данной сущности. Если природа пала как целое, но не по логосу, где средоточие её тления? только ли в индивидуальных действиях? В том, что касается «растления и разделения», природа действует и существует вопреки своему логосу, движется от него в направлении небытия (только ли как агломерат индивидов?). Применительно к «новоустроению» природа действует сверхприродно, т. е. тоже вопреки своему логосу (и здесь: каково соотношение индивидуального и общего?).

Максим утверждает, что новоустроения на уровне действия и существования не являются чем-то внешним для природы, но затрагивают самое ее бытие⁷⁷. Если одни ученые (Larchet) полагают, что, опираясь на свое различие *логоса* и *тропоса*, Максим вправе утверждать, что достроительство Божие преобразует само человеческое естество, то другие исследователи (Riou, Garrigues, Léthel)⁷⁸ считают, что благодатное воздействие ограничивается только тропосом ипостасного существования, т. е. воздействует «не в плоскости онтологии и существа, но в плане интенциональности и морали»⁷⁹.

Но может быть, разгадка совсем проста и рассуждения в философских терминах, перебираемых в различных комбинациях, вовсе не нужны, как бесполезны они всякий раз, когда речь идет о сверхъестественном. При новоустроениях человеческая природа по определению действует сверхприродным образом, а значит, логические и метафизические конструкты тут неприменимы. Оставаясь собой по логосу, природа

⁷⁷ Ср. АРИСТОТЕЛЬ, *О памяти и припоминании* 452 а 28–30: «Привычка становиться природой (*φύσις ἡδὴ τὸ ἔθος*)... Как в природе одно идет за другим, так и в деятельности (*ἐνεργεῖα*), а частое повторение соделывает природу (*τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ*)», пер. С. В. МЕСЯЦ, см. с. 407–419. Ср. *выше* определения Григория Богослова, с. 170.

⁷⁸ См. LARCHET, р. 262, п. 211, где тот полемизирует с мнениями, высказанными в: A. RIOU, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur* (Paris, 1973); J.-M. GARRIGUES, *Maxime le Confesseur, La charité, avenir divin de l'homme* (Paris, 1976); F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ, La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (Paris, 1979); F. HEINZER, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor* (Fribourg, Suisse, 1980).

⁷⁹ Когда мы произносим подряд словосочетания *логос природы* и *тропос существования*, их синтаксический параллелизм подталкивает нас к ложному представлению о том, что и «природа», и «существование» суть некие различные сущности, обладающие, соответственно, *логосом* и *тропосом*. Однако следует помнить, что нет *существования* как некоей субстанции. Существование принадлежит природе. Так что на самом деле мы имеем логос *природы* и тропос существования той же самой *природы*. В обоих случаях субъект обладания и бытия тождествен — это природа.

начинает действовать способом, превышающим установленный для неё по естеству закон. Происходит то, что невозможно по естеству, но как раз апелляции к естественному закону неприменимы. Вспомним сказку про кашу из топора. Здравый смысл подсказывает, что из имеющихся ингредиентов — воды и топора — каши не сварить. Однако попробовав то, что сварил солдат, старуха-хозяйка находит, что это настоящая и вкусная каша. Солдату удалось его проделка, поскольку добавление в воду топора (в идеале) не влияет на вкус варёва. Последнее есть результат добавок, которые старуха сочла несущественными и второстепенными (крупа, соль, масло). А вот «главным» компонентом — топором — применительно ко вкусу и питательности можно пренебречь. Природа, действующая сообразно божественному тропосу, подобна топору из сказки. Мы обсуждаем ее, но действует уже не она: «я умер для закона... и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:19–20)⁸⁰.

1.2.7. *Неведение* (ἄγνοια). Максим пишет, как минимум, о трех типах неведения. Онтологическое неведение тварью сущности Бога — тварь не знает, Кто такой Бог и каков Он (τινὰ καὶ ποῖον, 1305 A2–3) — обусловлено различием природ, поэтому оно никогда не устранимо⁸¹. О нем говорится применительно к отделению тварной природы от не-

⁸⁰ Ср. *О трудностях* VII (1076BD).

⁸¹ *BO* LVI, 148–152: «Своей беспредельностью Бог совершенно и во всем беспредельно превосходит самый беспредельный разум, вследствие чего Он во всяком смысле и всяким способом является Творцом (δημιουργός) ведения, таким образом определяемого, и недоступен для любого знания, постигаемого умом или изреченного в слове»; *О трудностях* X (1129A): «Слово, подающее нам понятие (ἐννοίαν) только о том, что Оно есть (ὅτι μόνον ἐστίν), и совершенно никакого о том, что именно Оно есть (ὅτι ποτέ δέ ἐστιν)»; 1133C: «взыскивая Причину сущих, научаемся от них, что Таковая существует (ὅτι ἔστι), не пытаясь, однако, познать чем Она является по сущности (τὸ τίποτε εἶναι τοῦτο κατ' οὐσίαν)»; XVI (1224A): «Итак, никакая сумма (τὸ σύνολον) всего, что говорится о Боге или о том, что существует около Бога (περὶ Θεὸν εἶναι), никогда не сможет быть сущностью Бога, поскольку само то, по отношению к чему (κατὰ τὸ τί ποτε εἶναι) оно говорится, не сможет когда-либо выразить единственное соответствующее Единому Богу положение (θέσιν) — безотносительное и совершенно свободное от действия в отношении чего-либо (περὶ τι)». Ср. МАКСИМ, *Гностические главы* (см. ниже, примеч. 89). Равным образом для твари непознаваемы и тварные сущности, ср. *BO* XL, 120–127: «ни одно из сущих не обладает в отношении себя или другого ведением того, что оно есть по сущности (τι ποτέ κατ' οὐσίαν ἐστίν)... исключение, конечно, представляет Бог, Который превыше сущих: Он одновременно и познает Самого Себя относительно того, что Он есть по сущности, и предузнал существование (τὴν ὑπαρξίν) всего сотворенного Им еще прежде, чем оно возникает»; *О трудностях* XVII (1224D): «точное постижение (κατάληψις) даже и самых последних из творений превосходит силу нашего рассуждающего действия (λογικῆς ἐνεργείας)».

тварной. Это «неукоризненное» незнание. Есть и другое неведение тварью Бога — пагубное отвращение твари от Бога и предпочтение ею чувственных вещей⁸². Это неведение обретается на уровне тропоса существования и как таковое может быть излечено, заменено подлинным ведением, ведением Бога⁸³. Наконец, еще одно неведение «по тропосу» — позитивно и спасительно. Это неведение чувственного, слепота по отношению к миру явлений⁸⁴.

1.2.8. *Ведение* (*γνώσις*) у Максима всегда связано с единением, и, напротив, неведение — с разделением. Соответственно, совпадают путь гносиса и путь к Богу и, наоборот, путь от Бога и путь неведения⁸⁵.

⁸² *Введение к ВО*, 303–313: «Зло есть неведение благой Причины сущих. Это неведение, калеча ум человеческий и явственно отвержая чувство, сделало его совершенно чуждым божественного ведения и наполнило страстным познанием чувственных [вещей]... Человек, как уже погрешивший в отношении умопостигаемой красоты божественного велелепия, принял ошибочно за Бога видимую тварь, обоготворил её...»

⁸³ *Там же* 227–272: «Пренебрегши движением естественных сил к Цели, первый человек захворал неведением собственной Причины, признав по совету змия богом то, что слово божественной заповеди повелело считать запретным. И, став таким образом преступником и не ведая Бога, он накрепко связал всю [свою] мыслящую силу со всем чувством и ввел сложное и пагубное, возбуждающее к страсти ведение чувственных [вещей]... Насколько человек радел о познании видимых [вещей] одним только чувством, настолько он укреплял в себе неведение Бога... Отсюда единая природа разделилась (*κατεμερίσθη*) на тысячи частей (*τμήματα*), и мы, хотя и принадлежим одному естеству, сами, подобно пресмыкающимся и зверям, стали добычей друг для друга...» 422–433: «Будем взирать... на [просиявшую] в добродетелях и духовном *ведении* славу Божию, благодаря которой и происходит [наше] соединение по благодати с Богом, пробуждающее ум от всякого *неведения* и падения. Ибо как, *не ведая* Бога, мы соделали богом сладостно познанную чувством тварь ради [сообщаемого] ею устройства тела, так и, получая доступное для мысли действительное *ведение* Бога, мы, ради устройства души для бытия, благобытия и приснобытия, не будем знать никакого опыта всякого чувства».

⁸⁴ *Там же*, 410–422: «Будем же домогаться одной только божественной любви, и никто не сможет отлучить нас от Бога... ибо через действительное ведение, при неколебимом пребывании в нас любви, мы получим от Него вечную и неизреченную радость и утверждение души. Удостоившись этого, мы будем иметь в отношении к миру сему спасительное неведение... [отвернувшись] от явленности чувственных вещей, окрест которой и возникают страсти...»

⁸⁵ Ср. МАКСИМ, *Толкование на молитву Господню* (с. 187): «разум есть единение разделенного, а неразумие — разделение соединенного. Итак, научимся усваивать себе разум посредством делания, чтобы нам не только соединиться с ангелами через добродетель, но и соединиться с Богом через познание [Его] и отрешение от [всех тварных] сущих»; ср. ИОАНН СКОТТ, *Р II*, 535С: «неведение — будь то в ангелах (ибо мы читаем, что некоторые из них ещё не полностью очищены от неведения), будь то в разумных душах — соделывает обособление, тогда как *ведение* становится причиной объединения»; ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О небесной иерархии VII*, 3 (PG 3, 209CD; *НИ* с. 73):

Максим пишет о двух разновидностях *ведения*. Есть *ведение относительное* (*γνώσις σχητική*), которым мы руководствуемся в этой жизни. Применительно к нему можно выделить две познавательные способности. «Рассуждение», или «рассудок» (*λόγος*), отвечает за логические умозаключения. Выше в психологической и эпистемологической иерархии находится «ум» (*νοῦς*), который познает истину невербально, «созерцая» её. Относительное ведение, т. е. дискурсивное мышление, не достигает Безотносительного. Однако оно играет существенную роль при объединении тварного. Например, в *О трудностях* ХLI четвертое соединение, сводящее вместе умопостижимое и чувственное, должно было осуществиться посредством человеческого ведения, равного ангельскому, и на этом этапе такое знание было бы *ведающим знанием* (*γνώστικῆ ἐπιστήμη*) логосов сущего⁸⁶. Благодаря ему произошло бы излияние потока истинной премудрости, сообщающего достойным людям понятие (*ἐννοια*) о Боге (1308 A10 – B4)⁸⁷.

Человеческое ведение существует, поскольку есть сотворившее его подлинное Ведение и Само–Ведение, т. е. Бог⁸⁸. Само же божест-

«участие в богоначальном познании... словно бы *очищающее* от неведения посредством знания совершеннейших таинств, даваемого сообразно чину...»

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

⁸⁷ Ср. МАКСИМ, *О любви* III, 25: «Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность, по высочайшей благодати своей сообщил ей четыре божественных свойства, посредством которых Он содержит все вместе, оберегает и спасает сущих: бытие, приснобытие, благодать и премудрость... Сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли — благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и подобию Божию. “По образу” — как сущий [образ] Сушего и как присносущий [образ] Присносущего... “По подобию” — как благой, [подобие] Благого и, как премудрый, [подобие] Премудрого, будучи по благодати тем, чем [Бог является] по природе. Всякое разумное естество — по образу Божию, но только одни благие и мудрые — по подобию [Его]». Ср. ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ, *Сто гностических глав* 9 (рус. пер. с. 11): «Единого Духа Святого есть дар и премудрость, и ведение, как и все божественные дарования; но каждый из сих даров, как и из всех других, свое особое имеет действие (*τῆν ἐνέργειαν*). Почему Апостол и свидетельствует, что *иному дается премудрость, а иному ведение* (1 Кор.12:8). Ведение на опыте (*πείρα*) сочетает (*συνάπτει*) душу с Богом...»

⁸⁸ *ВО LVI*, 145–152: «один Бог, как Виновник сущих, есть естественное Ведение

венное Ведение непостижимо ведением тварным. Более того, в *Гностических главах* Максим субстантивирует знание, говоря, что и вообще никакое «ведение» познать нельзя. Божество же, как Само–Ведение, тем более совершенно непознаваемо для сущих⁸⁹.

Богопознание можно обрести через знание, которое именуется *действительным* (κατ' ἐνέργειαν) и которое обретается через личный *опыт* (διὰ πείρας), или лучше, *переживается* на личном опыте (πέρα)⁹⁰. Такое ведение превышает и чувственный, и рассудочный методы познания. Максим именует его *ощущением*, но это не ощущение посредством пяти органов чувств, направленное на окружающий человека видимый космос

(κατὰ φύσιν γνῶσις) сущих; более того, Он есть *Само–Ведение* (αὐτογνώσις), как обладающий по природе ведением Самого Себя, и это ведение Его превышает [всякую] причину. Своей Беспредельностью Он совершенно и во всем беспредельно превосходит самый беспредельный разум, вследствие чего Он, во всяком смысле и всяким способом, является Творцом (δημιουργός) ведения, таким образом определяемого, и недоступен для любого знания, постигаемого умом или изреченного в слове».

⁸⁹ Ср. МАКСИМ, *Гностические главы*: «Всякое ведение есть связь, сочетающая некие крайние сущие, то есть сочетающая познающих и познаваемых, но само оно никоим образом не познается познающим и не является сопознаваемым с познаваемыми. Ибо ведению не присуще быть каким-либо образом познанным. Божество же, по самому Бытию Своему и по тому, что Оно есть по сущности, является Неизреченным Ведением, обретающим существование в уме, разуме и духе. Поэтому Божество совершенно неведомо для сущих, будучи *Само–Ведением*. Или, если сказать точнее, Божество несравнимо превосходит и это *Само–Ведение*» (пер. С. Л. ЕПИФАНОВИЧА); *О трудностях* X (1153AB): «велика связь умопостигающего с умопостигаемым и чувствующего с чувственным; и человек, состоящий из души и чувственного тела, через взаимнообменную природную связь и особенность (τῆς σχέσεως καὶ ιδιότητος) относительно каждой из двух частей творения ограничивается и ограничивает (περιγράφεται καὶ περιγράφει), [ограничивается] по сущности, а [ограничивает] — в возможности (τὸ μὲν τῆ ὁδοῦ, τὸ δὲ τῆ δυνάμει), поскольку он разделен на собственные соответствующие им части и привлекает их в единство с собой посредством собственных частей; ибо по своей природе человеку свойственно ограничиваться умопостигаемым и чувственным, поскольку он состоит из души и тела, и по возможности (κατὰ δύναμιν) ограничивать их, поскольку он мыслит и чувствует».

⁹⁰ BO LX, 63–76: «Писание знает двоякое ведение Божественного: одно, относительное (τῇ γνῶσιν σχετικῆν), как пребывающее в одном только рассуждении и мышлении (ἐν λόγῳ μόνῳ καὶ νοήμασιν), не обладает действительным и *обретаемым* через *опыт* *ощущением* *Познаваемого* (τοῦ γνωσθέντος διὰ πείρας αἴσθησιν) — этим ведением мы и управляемся в настоящей жизни. Другое же ведение — подлинно истинное, действительное и [обретаемое] лишь опытным путем помимо рассуждения и мышления — предоставляет по благодати посредством сопричастности (κατὰ χάριν μετέξει) цельное ощущение Познаваемого (ὄλην τοῦ γνωσθέντος τὴν αἴσθησιν), благодаря которому в будущем [небесном] уделе мы воспримем сверхъестественное обожение, действующее нескончаемо (ἀπαύστως ἐνεργουμένην)...»

и находящееся ниже рассуждения и ума. Такое *ощущение* есть сверхчувственное и сверхумное переживание Божественного присутствия, ощущение единения с Богом. Философский контекст различения двух видов ощущения и ведения проясняется в другом рассуждении Максима:

О чувстве говорится двояким образом. Одно есть чувство, которое соответствует [неактивированному душевному] состоянию (*ἡ μὲν, καθ' ἕξις*); таковым является ощущение у спящих, когда мы не воспринимаем никаких объектов (*μηδενὸς ἀντιλαμβανομένη τῶν ὑποκειμένων*), — оно бесполезно, поскольку не переходит в действие. Другое чувство является действительным (*κατ' ἐνέργειαν*) и посредством него мы воспринимаем чувственные вещи (*ἀντιλαμβανόμεθα τῶν αἰσθητῶν*). Также есть и два (*διττή*) вида знания. Одно — научное (*ἡ ἐπιστημονική*), которое в силу одного только свойства своего (*καθ' ἕξις μόνην*) читает (*ἀναλεγομένη*) логосы существа; оно бесполезно, поскольку не стремится к осуществлению заповедей. Другое знание — деятельное и действительное (*κατ' ἐνέργειαν πρακτική*), которое подлинно печется о постижении (*τὴν κατάληψιν*) посредством опыта сущих (*διὰ τῆς πείρας τῶν ὄντων*)⁹¹.

Источником Максима здесь, скорее всего, является блаженный Диадок Фотикийский. В *Ста гностических главах* Диадок называет подобное ощущение чувством «ума» (*ἡ τοῦ νοῦ αἴσθησις*), чувством «умным», «мыслящим» (*τὴν νοεράν αἴσθησιν*), «невещественным» (*τῆς ἀύλου αἰσθήσεως*)⁹². Оно ассоциируется с переживанием «на опыте»⁹³, с «пол-

⁹¹ *Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* I, 22.

⁹² ДИАДОК, *Ста гностических глав*, гл. I (с. 8): «...любовь самую душу чрез добродетели сочетает (*συνάπτει*) с Богом, постигая Невидимого умным чувством (*αἰσθήσει νοερά*)»; гл. XXIV (с. 18–19): «Как телесные чувства (*αἰ τοῦ σώματος αἰσθήσεις*) силой влекут нас к тому, что видится нам прекрасным, так к невидимым благам обыкновенно руководит нас чувство умное (*ἡ τοῦ νοῦ αἴσθησις*)...» гл. XXXVI (с. 26): «Никто, слыша о чувстве ума (*αἴθησιν νοός*), да не воображает, будто слава Божия видится ему видимым образом (*ὁρατῶς ὀφθῆναι*)... Пока мы вселены в сие тленное тело... не имеем возможности видимо видеть ни Его, ни дивных вещей Его пренебесных»; гл. LXXVI (с. 50): «Я же из божественных Писаний и из самого чувства ума (*ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ νοῦ αἰσθήσεως*) постиг...»

⁹³ *Там же*, гл. IX (с. 11): «Ведение на опыте (*πείρα*) сочетает (*συνάπτει*) душу с Богом...» гл. XXIII (с. 18): «но когда мы очистим себя более горячим вниманием (*θερμοτέρᾳ προσοχῇ*) [в отношении божественного], мы на еще большем опыте (*μετὰ πλείονος πείρας*) получим в Боге то, чего жаждали»; гл. XXIV (с. 18–19): «Мы неблудно достигнем на опыте невещественного ощущения (*τῆς ἀύλου οὖν εἰς πείραν αἰσθήσεως*), если трудами утончим [наше] вещество (*τὴν ὕλην*)»; гл. XLIV (с. 30–31):

ным удостоверением»⁹⁴, со «вкусом» или «вкушением»⁹⁵. Говорит Диадокх и о том, что «естественное чувство» души одно, однако после преступления Адама оно разделилось на собственно чувственное и на умное⁹⁶. Диадокх понимает последнего рода *αἴσθησις* как переживаемое на личном опыте ощущение вселения Бога в очищенную душу, уверенность в благих отношениях с Богом. *Αἴσθησις* почти становится синонимом понятия *πληροφορία* («полная уверенность»), с которым оно часто соплагается. Слова «во всем ощущении и с полным удостоверением сердечным» отмечают «вселение благодати, состояние души, умиротворенной истиной и нашедшей в ней покой»⁹⁷.

«отказываться самоохотно от прележащих сластей мы не можем, если не вкусим божественной сладости со всем ощущением и достоверностью (*ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ*)»; гл. LXXII (с. 48): «Богослов... достигает своих мер бесстрастия в достаточной широте... А ведатель, укрепляемый действительным опытом (*ἐκ τῆς κατὰ τὴν ἐνέργειαν πείρας*), становится выше страстей. И богослов, если сделается смиреннейшим, вкушает ведательного опыта (*τῆς πείρας τῆς γνωστικῆς*), и ведатель причащается в некоей мере созерцательной добродетели, если имеет различающую часть души непогрешительной».

⁹⁴ Там же, гл. VII (с. 10): «Духовное слово вносит убеждение (*πληροφορεῖ*) в умное чувство (*τὴν νοερὰν αἴσθησιν*)»; гл. XL (с. 28–29): «чтобы достигнуть любви к Богу во всем ощущении и с полным удостоверением сердечным (*ἐν πάσῃ ἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ καρδίας*)»; гл. XLIV (с. 30–31), см. выше, примеч. 93.

⁹⁵ Там же, гл. XXX (с. 22): «Чувство ума (*αἴσθησις νοός*) есть верный вкус различаемых [им духовных вещей]. Как телесным нашим чувством вкуса... различаем хорошее от нехорошего... так и ум наш... может богато ощущать божественное утешение...» гл. XXXVI (с. 26): «душа, когда бывает чиста, неизреченным неким вкушением ощущает божественное утешение»; гл. XLIV (с. 30–31), см. выше, примеч. 93; гл. LXIII (с. 41): «Сподобившийся святого ведения и вкусивший сладости Божией...»

⁹⁶ Там же, гл. XXV (с. 19): «Самое действие нашего святого ведения [т. е. Откровения. — В. П.] научает нас, что существует одно естественное чувство души, преступлением Адама разделившееся впоследствии на два действия; но Святым Духом оно опять соделывается единым и простым»; гл. XXIX (с. 21–22): «Как я сказал, есть [только] одно естественное чувство души (ибо известные пять телесных чувств различаются согласно потребностям нашего тела), этому учит нас святой и человеколюбивый Дух Божий. Но оно ныне в проявлениях движений души соразделяется надвое, по причине поползновения на недоброе, приразившееся к уму чрез преслушание. Поэтому оно то влечется страстною частью души... то соулаждается разумному мысленному ее движению... Если Божество действительно не озарит сокровенностей нашего сердца, то мы не сможем нераздельным чувством, то есть всецелым расположением души вкусить небесного блага»; гл. LXXXVIII (с. 62): «Ибо ум наш с тех пор, как соскользнул в двойственность ведения (*τὸ διπλοῦν τῆς γνώσεως ἀπωλίσθησεν*), имеет некую потребность, хотя бы и не хотел, в одно и то же мгновение помышлять худое и доброе, особенно у тех, которые достигают тонкости рассуждения».

⁹⁷ É. des PLACES, «Introduction», *Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles*. 2-ème éd., Intro., texte critique, trad. et notes de Édouard des PLACES. SC 5 (Paris, 1955), p. 37–38.

Для Максима достижение такого ощущения означает возвышение до уровня, который превышает рассудочную активность, предполагающую субъект–объектное разделение. Соединившись с Богом Словом так, что Тот находится «уже не вне её», душа оказывается среди содержащихся в Нем логосов. Их более не нужно разыскивать: «она будет знать логосы и причины в силу непосредственного контакта» (*κατὰ ἀπλῆν προσβολήν*)⁹⁸. И поскольку в человеке поселяется Бог, достижение такого рода познания есть в то же время и обожение человека. Одновременно благодатное соединение с Богом изменяет характер и глубину постижения человеком тварного мира. Даруемое по благодати ведение открывает человеку знание сущностей и логосов приведения их в бытие⁹⁹.

Однажды Максим говорит, что Христос восстанавливает в человеке «изначальное» ведение, которым тот обладал до грехопадения¹⁰⁰, и это ставит вопрос о том, каким образом Адам «знал» Бога. Бальтазар указывает на фразу о том, что до падения первому человеку «ничто не мешало знать Бога»¹⁰¹, интерпретируя сказанное в смысле того, что зна-

⁹⁸ *Мистагогия* V, 196–207: «когда душа становится единовидной (*ἐνοειδῆ*), соединившись сама с собой и с Богом, и когда она увенчивается первым, единственным и единым Логосом и Богом, то [уже] нет и рассуждения (*ὁ λόγος*), в [своем] примышлении (*κατ' ἐπίνοιαν*) разделяющего (*διαρῶν*) её на многое. Ибо в этом Логосе, как в Творце и Создателе сущих, единообразно пребывают и *существуют* (*εἰσὶ καὶ ὑφ'εστῆκασιν*), в соответствии с единой и непостижимой простотой, все логосы сущих. Всматриваясь в Него, пребывающего уже не вне души, но всецело во всей ней, и сама душа будет в *непосредственном касании* *знать* (*κατὰ ἀπλῆν προσβολήν εἴσεται*) логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения со Словом и Богом медленно продвигалась посредством диалектических методов. И посредством их (*δι' αὐτῶν*) она теперь бережно и гармонично приводится к Тому, Кто созидает и содержит все логосы и все причины».

⁹⁹ *ВО* XL, 127–130: «в будущем Бог почтит сущих ведением по благодати относительно того, что такое они сами и другие по сущности (*κατ' οὐσίαν ὑπάρχουσι*), открыв им также логосы их возникновения, — логосы, единовидно предсуществующие в Нем (*μονοειδῶς προόντας*)»; *Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* II, 4: «Подобно тому, как расположение (*ἡ θέσις*) прямых линий, расходящихся из центра, созерцается в нем совершенно нераздельным (*ἀδιαίρετος*), так и удостоившийся возникнуть в Боге (*ὁ ἀξιωθείς ἐν τῷ Θεῷ γενέσθαι*) будет *знать* (*εἴσεται*) простым и нераздельным ведением (*καθ' ἀπλῆν τινα ἀδιαίρετον γνῶσιν*) все предсуществующие (*προϋφ'εστῶτας*) в Нем логосы тварных вещей».

¹⁰⁰ *ВО* XL, 135–140: «пусть Иисус вернет в изначальное состояние (*ἀποκαταστήσῃ*) наше ведение, «вытекшее» через грех. И пусть Он превратит (*μεταβάλλῃ*) это ведение в обожение, изгоняющее ум из [тварного] бытия сущих, укрепляющее и как бы побуждающее к непреложности (*ἀτρεψίαν*)... ведение [нашего] естества».

¹⁰¹ БАЛЬТАЗАР, *АО* 2/16 (1998), р. 123. Ср. *К Иоанну Кизикийскому* (PG 91, 1353–1356): «Первый человек не имел между (*μεταξύ*) Богом и собой ничего препятствующе-

ние имело место. Но у этих слов есть продолжение: «и ничто [ему] не мешало сродниться с Богом через *имеющее возникнуть* движение к Нему». Следовательно, «знание» и «движение к Богу» были заданы Адаму в виде возможности, а как известно, он не сумел её реализовать. Таким образом, можно предположить, что речь идет о переходе от несовершенного ведения, соответствующего падшему состоянию, к ведению изначальному, не испорченному падением. Но это еще не благодатное действительное ощущение, к которому нужно стремиться и которое представляет собой новый уровень познания. Главное, что при действительном ведении изменится качество знания тварью Творца:

[души] на опыте [воспримут] деятельное ведение (*τῆ πεύρα τῆν κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν*) Того, в Ком они удостоились пребывать, — ведение неизменное и тождественное, дарующее им наслаждение Познаваемым (*τῆν τοῦ γινωσθέντος ἀπόλαυσιν*)¹⁰².

1.2.9. *Грехопадение*. Максиму были известны две теории относительно состояния разумных существ до падения. Одна из них — доктрина предсуществования душ — проповедовалась последователями Оригена. Согласно им, истинная обитель разумных душ — небо, находясь на котором, души бестелесны. Когда, вследствие греха, они ниспадают на землю, то облачаются в тела¹⁰³. Согласно второй теории, сформулированной Григорием Нисским, Бог предвидел грехопадение и, предваряя его, сотворил человека с телом, уже приспособленным к чувственному плотскому размножению. В *О трудностях*, не называя имен авторов, Максим упоминает оба учения¹⁰⁴, более того, он признается, что в учении о разделении полов как следствии падения он следует Григорию Нисскому¹⁰⁵. Сам Максим почти ничего не говорит о состоянии

го знанию (*εἶδῃσιν*) и мешающего его сродству (*συγγένειαν*) [с Богом] по должествующему возникнуть движению к Богу через свободно избранную любовь».

¹⁰² *ВО* LX, 59–62. Эти слова по лексике очень близки к тому, что говорил Диадох. См. коммент. А. И. Сидорова к этому месту: *АО* 1/23 (2000), с. 44–47.

¹⁰³ Позиция самого Оригена была сложнее. Современные исследования позволяют думать, что «бестелесное» у него означало только отсутствие грубого земного тела, но не отсутствие тонкого, световидного тела вообще. Душа всегда одета в тело, но плотность последнего зависит от среды ее обитания. См. *ниже*, В. В. ПЕТРОВ, «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», с. 669–671.

¹⁰⁴ О предсуществовании см. *О трудностях* XLII (PG 91, 1325D), о предвидении падения — *О трудностях* VIII (PG 91, 1104AB).

¹⁰⁵ *ВО* I, 5–13 (PG 90, 269AB). В *Об устройении человека* 16 (PG 44, 185A) Григорий Нисский говорит о предвидении Богом нового способа человеческого размножения. Сей способ «скотский» (*κτηνώδης*), *Там же* 16; 17; 18 и 28 (PG 44, 181B; D²; 193B; 232C). О различении на мужчину и женщину см. *Там же* 16; 17 и 22 (PG 44,

человека до грехопадения. Его внимание приковано к состоянию, которое будет достигнуто в будущем, когда исполнится план спасения человека через Боговоплощение, замысленный для него еще до падения:

когда человек через преступление [заповеди] оставил позади свое начало (*τὴν οἰκείαν ἀρχὴν*) вместе с бытием, он больше не мог проникнуть испытующим взором в то, что осталось позади (*ζητεῖν τὸ κατόπιον αὐτοῦ γεγενημένον*). Поскольку же начало естественным образом очерчивает (*περιγράφει*) движение того, что от него происходит, то оно, разумеется, называется и концом (*τέλος*), в котором, как в причине движения движимых, обретает предел бег их... Человек не мог... искать свое начало, оставшееся позади, но он способен был исследовать конец, находящийся впереди, дабы познать посредством него оставленное позади начало, поскольку до этого он не познал конец из начала... Ведь после преступления [заповеди] не конец обнаруживается из начала, но начало — из конца, и никто не взыскует логосы начала, но исследует те логосы, которые движутся к концу и приводят к нему¹⁰⁶.

С внешней стороны это можно объяснить его попыткой избежать уравнивания начала человеческой истории с ее концом (в последнем упрекали оригенистов)¹⁰⁷. Но внутренняя, фундаментальная причина отсутствия описания райского блаженства у Максима вытекает из его антропологии, согласно которой человек не был сотворен совершенным. К совершенству и исполнению заложенных в нем потенциалов он должен был прийти в результате собственных усилий и через благодать. Согласно Максиму, человек пал «одновременно с возникновением» (*ἅμα τῷ γενέσθαι*), когда обратил дух от Бога к чувственным вещам, а потому Бог, дабы поставить предел противоестественному движению ума, «укокоренил в природе тела закон смерти»¹⁰⁸. Таким образом, вхождение в бытие и грехопадение произошли почти одновременно или разделены лишь коротким промежутком времени.

185A; D; 189C; 205A). См. также ИОАНН ДАМАСКИН, гл. XXX (44) — *О предведении и предопределении* (рус. пер. с. 231–233).

¹⁰⁶ *BO* LIX, 262–283 (PG 90, 613D – 616A).

¹⁰⁷ Тунберг (THUNBERG 1985, p. 60) полагает, что Максим пытался избежать этой опасности. Тем не менее Шервуд замечает, что иногда Максим думает в терминах тождества между началом и концом (SHERWOOD 1955, p. 90–91).

¹⁰⁸ *BO* LXI, 13 (*BO*, *BT*, с. 75). Ср., возможно, *Там же*, LIX, 262 (*AO* 1 (19), 1999, с. 67): «человек через преступление оставил позади свое начало вместе с бытием (*ἅμα τῷ εἶναι*). Бальтазар понимает *ἅμα τῷ εἶναι* как «одновременно со вступлением в бытие» (*AO* 2 (16), 1998, с. 124). Его мнение разделяет Ларше (см. LARCHET, p. 187).

С таким пониманием Максим продолжает устойчивую церковную традицию, восходящую к Иринею Лионскому († ок. 202)¹⁰⁹. В соответствии с последней, человек не является совершенным уже в силу того, что не является несотворенным. Он призван возрастать из младенчества, упражняться в совершенном образе жизни. Бог не дал ему совершенства изначально еще и потому, что человек просто не был способен принять такой дар. Поэтому *подобие Богу* есть (тропологическая) реализация всего, что дано как возможность, имеющаяся в силу того, что природа человека есть образ Божий¹¹⁰.

В отличие от некоторых оригенистов или гностиков Максим не интерпретировал как грех вхождение души в тело, в материальный мир или в мир изменчивого существования. Грех Адама был не онтологической, но личной виной. Максим полагал, что первоначально тело Адама было нетленным. Лишь когда произволение (*προαίρεσις*) его разума отпало от блага ко злу, сорастлилось и его естество; возникновение греха привело к изменению естества (*ἡ τῆς φύσεως μεταποίησις*) из нетления в тление¹¹¹. Бог устроил так, что тление вошло не только в человека, но и во весь мир¹¹².

¹⁰⁹ Ср. ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ, *Против ересей* IV, 38, 1 (рус. пер. с. 433): «Если кто скажет: что же? не мог ли Бог вначале представить человека совершенным? то пусть знает, что... [люди] не имеют совершенства как не несотворенные... Они находятся в состоянии младенческом, а потому необучены и еще неупражнены в отношении к совершенному образу жизни. Как мать может доставить младенцу совершенную пищу, но он еще не может принять пищи старшего возраста, так и Бог мог вначале даровать человеку совершенство, но человек не мог принять его, ибо он был еще младенец»; 39, 2 (рус. пер. с. 437): «как же будет Богом тот, кто еще не сделался человеком? Как будет совершенным только что произведенный? Как бессмертным, кто в смертной природе своей не послушался Творца? Ибо надлежит тебе прежде соблюсти чин человека, а потом участвовать в славе Божией». Ср. также: ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ (PG 86, 1348D): «На основании чего тело того, кто был вначале сотворен, должно было быть нетленным? Он не был бессмертным по своему устройению, и еще менее нетленным. Потому что, если бы он был в таком устройении, он не нуждался бы во вкушении от древа жизни...» пер. о. ДИОНИСИЯ (ШЛЕНОВА).

¹¹⁰ THUNBERG 1985, p. 55–56

¹¹¹ BO XLII, 7–18 (с. 110). Ср. МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ, *Духовные слова и послания* 45, 3, 2: «Тело же Адама не было нетленным (*ἄφθαρτον*), но было [чем-то] средним между нетлением и тлением (*μέσον ἀφθαρσίας καὶ φθορᾶς*)», а также А. Г. ДУНАЕВ, «Предисловие» в кн.: преп. МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ. *Духовные слова и послания*... с. 198 сл.

¹¹² *Письмо 10, Иоанну Куввуларю* (АСМУС, с. 72): «человек, по дару сотворившего его Бога, получил в удел владычество над всем видимым миром и образом злоупотребления обратил движения природных сил умной сущности, которая в нем, к тому, что против природы, и внес и в себя, и в весь этот мир, по праведному суду Божию, владеющее ныне ими изменение и тление, чтобы у него, движущегося к тому, что против природы, не сохранялась до бесконечности бессмертная сила души,

Тунберг считает¹¹³, что грешное состояние человека не являлось устойчивым и, однажды перейдя черту, тот продолжал падать все глубже:

Преступив заповедь, человек подпал смерти и тлению. Затем, [хотя] из поколения в поколение его многообразным образом направлял Промысел Божий, он упорствовал в продвижении к худшему (*ἐπέμενεν ἐπὶ τὸ χεῖρον προκόπτων*), что довело его до отчаяния в жизни. Поэтому предвечное Слово и явилось смертным, показав пример боговидного жития (*πολιτεῖαν θεοειδοῦς «ζωῆς»*)¹¹⁴.

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

1.2.10. *Три силы души*. В соответствии с традицией античной психологии Максим говорит о трех естественных «силах» (*τῶν οἰκείων δυνάμεων*) души: разумном (*λόγος*), желательном (*ἐπιθυμία*) и яростном (*θυμός*) началах. У каждой из сил есть свое действие: «Цель разумного действия (*λογικῆς ἐνεργείας*) души — истинное ведение (*ἡ ἀληθῆς γνώσις*), желательного — любовь (*ἡ ἀγάπη*), пылкого — примирение (*ἡ εἰρήνη*)¹¹⁵. Вследствие грехопадения возникает злоупотребление этими силами, когда их действие обращается против естества. Соответственно, возникают три величайших и главных порока (*τὰ μέγιστα καὶ ἀρχαῖα κακά*): неведение Бога (*ἡ περὶ Θεοῦ ἄγνοια*), себялюбие (*φιλαυτία*) и тирания над сродным (*ἡ πρὸς τὸ συγγενές τυραννίς*). Максим вслед за блаженным Диадокхом призывает не к умерщвлению страстей, но к «обращению их» сообразно естеству. Это становится возможным, когда Бог, соединив с Собой по ипостаси человеческое естество, вновь делает «силы» души незапятнанными (*ἀχράντους*), дабы *возобновить* (*ἀνακαινίσθη*) силу любви¹¹⁶. Таким образом, человек становится способным:

разумом (*λόγῳ*), вместо неведения через ведение, устремляться в поиске (*ζητήσιν*) к наединейшему Богу; *желанием* (*ἐπιθυμία*), чистым от страсти себялюбия, возбуждать-

что есть не только крайнее зло и очевиднейшее отпадение от истинного существа самого человека, но и явное отрицание Божественной благодати». Ср. МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ, *Духовные слова и послания* 4, 30, 10: «чрез тело Адама, первого человека, смерть разрушила весь мир».

¹¹³ THUNBERG 1985, p. 56.

¹¹⁴ *Слово о подвижнической жизни* I, с. 75.

¹¹⁵ *Ер.* 31 (PG 91, 625AB).

¹¹⁶ *Послание к Иоанну Кувикуларию о любви*, с. 148.

ся в любовном томлении (πόθω) к одному только Богу; яростным же началом (τῷ θυμῷ), отделенным от тирании, бороться (ἀγωνίζεσθαι) за единого Бога. И из этих творится божественная и блаженная любовь (а они через нее), сочетающая с Богом боголюбца и являющая (ἀποφαίνουσαν) его [самого] Богом¹¹⁷.

1.2.11. Воля естественная (θέλημα) и избирательная (γνώμη)¹¹⁸. Естественная воля (θέλημα φυσικόν) определяется Максимом как стремление разумной сущности к тому, что сообразно естеству¹¹⁹. В своем первоначальном состоянии, не затронутом грехопадением, природная воля движется сообразно логосу сущности и естества. Поскольку последние понимаются Максимом как общие, присущие всем людям одинаково, то и естественное воление, как действие этой сущности, одинаково у всех людей, обладающих одним естеством¹²⁰. Природное воление — у Божества или у твари — не является вынужденным¹²¹. Максим именует его природным отличительным признаком или свойст-

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Представления Максима о воле в ее разных проявлениях теперь реконструируются посредством сопоставления его различных сочинений. Подобную реконструкцию предпринимал уже Иоанн Дамаскин в *Источнике знания*, где подобраны высказывания Максима, включая точные цитаты, сделана попытка сопоставить и соотнести различные используемые Максимом термины. Поэтому в сносках мы приводим ряд мест из *Источника знания*. О цитируемых Дамаскиным произведениях Максима см. А. БРОНЗОВ, «Предисловие переводчика», в кн.: *Творения преподобного Иоанна Дамаскина*, с. 33 и 36.

¹¹⁹ О понятии «воля» у Максима см. ФЛОРОВСКИЙ, с. 215–218; LARCHET, р. 239–241; ПОСПЕЛОВ, с. 33–111.

¹²⁰ ИОАНН ДАМАСКИН, *Источник знания* II, XXII (36, 51–59): «Нужно знать, что от природы всеяна в душу сила, стремящаяся (δύναμις ὀρεκτικῆ) к тому, что согласно с природою, и сохраняющая (συνεκτικῆ) все сущностно (οὐσιωδῶς) присущее природе; эта сила называется хотением (θέλησις). Ибо сущность стремится и к бытию, и к жизни, и к движению по уму и чувству, добываясь собственного естественного и полного осуществления (τῆς φυσικῆς καὶ πλήρους ὀντότητος). А потому эту природную волю (τὸ φυσικὸν θέλημα) определяют и таким образом: воля есть разумное и жизненное стремление, направленное лишь на то, что естественно. Так что хотение (ἡ θέλησις) есть само естественное и разумное стремление, простая способность. Ибо стремление бессловесных существ, не будучи разумным, не называется хотением»; XXXVI, 86–87: «Стремление неразумных существ не называется ни хотением (θέλησις), ни желанием (βούλησις). Ибо хотение есть разумное и самовластное естественное стремление».

¹²¹ *Диспут с Пирром* 294В: «Не только у Божественной и нетварной природы ничто природное не вынужденно (ἡναγκασμένον), но даже у сотворенной и мыслящей».

вом (*ἡ ιδιότης, τὸ ἰδίωμα*)¹²². Кроме того, воление есть природная способность или сила (*δύναμιν φυσικὴν*) мыслящей души¹²³.

Максим говорит и о другой, *ипостасной*, воле человека. Если «просто хотеть» (*τὸ θέλειν*) — это дело природы, присущее всем существам одной природы и рода (*πᾶσι τοῖς ὁμοφύεσι καὶ ὁμογενέσι*), то «хотеть определенным образом» (*τὸ πῶς θέλειν*) — так или этак, того или другого — это тропос употребления хотения (*τρόπος τῆς τοῦ θέλειν χρήσεως*), присущий индивиду, отделяющий (*χωρίζον*) его различием (*κατὰ τὴν διαφοράν*) от других людей¹²⁴. Ипостасная воля связана с выбором, осуществляемым конкретным человеком между добром и злом, т. е. между движением сообразно природе (к Богу) и против нее (от Бога). Такая воля, отделившая себя от других людей и от Бога, появилась после грехопадения человека, когда «подверглась тлению» воля естественная¹²⁵. Она связана со страстями, с разделением *логоса* и *тропоса*, с *особостью* (*τὴν ιδιότητα*), *инаковостью* (*ἑτερότησιν*) и обособлением от общего, когда другой человек и Бог считаются чем-то чуждым по отношению к себе. Она связана с раздором и разделением¹²⁶. Максим именует подобную ипостасную волю *γνώμη* («внутреннее решение», «внутренний выбор») или *προαίρεσις* («акт предпочтения», «произволение»). Это воля человека после падения, когда он начинает выбирать между добром и злом, собой и другими. Прежде, когда человек не знал зла и человеческое естество было единым, это было для него немислимимым. Флоровский определяет *γνώμη* как «воление избирательное, волевой выбор и колебание между разнозначными и разнокачественными возможностями»¹²⁷.

¹²² *Диспут с Пирром* 300CD: «Если вы говорите, что естественно присущее (*τὰ προόντα*) Христовым природам есть их свойства (*ιδιώματα*), а желать (*θέλειν*) присуще по естеству каждой из Его природ, значит, вам придется вместе с природами исповедовать и воли (*τὰ θελήματα*), наряду с другими природными свойствами».

¹²³ *Там же*, 294BC: «Ведь то, что по природе разумно, обладает разумным стремлением как природной особенностью, которая и называется хотением мыслящей души».

¹²⁴ *Там же*, 294A.

¹²⁵ *Там же*, XXII (36), 113–117: «у людей, так как природа их одна (*ἡ φύσις μία*), одно и природное хотение (*ἡ φυσικὴ θέλησις*); но поскольку ипостаси обособлены и отделены друг от друга по месту, и по времени, и по отношению к вещам (*τὴν πρὸς τὰ πράγματα διάθεσιν*), и очень многому другому, из-за этого различны их воли и предпочтения (*τὰ θελήματα καὶ αἱ γνώμαι*)».

¹²⁶ См. *Послание к Иоанну Кувикларию о любви*.

¹²⁷ Г. В. Флоровский, *Восточные отцы V–VIII веков* (1Париж, 1933, 2Paris: Ymca-Press, 1990), с. 215. Ср. Григорий Нисский, *Об устройении человека* 16: «Одному из всех [человеку] необходимо быть свободным (*τὸ εὐερον*) и не подчинен-

В *Толковании на молитву Господню* (628–630 гг.) произволение называется «волевым» (*κατὰ θέλησιν ἢ προαίρεσις*) и связано с *γνώμη*, которая может быть направлена на божественное посредством *расположения* (*γνώμης διαθέσει*)¹²⁸. Согласно выработанным в аскетической практике и литературе представлениям, это требует сосредоточения и внимания (*προσοχή*)¹²⁹. Но *γνώμη* может становиться расслабленной (*ἀτονία γνώμης*), тогда она перестает удерживать божественное посредством своего расположения; произволение отвлекается от Бога на зримые вещи¹³⁰. В этом тексте *γνώμη* означает не столько «выбор», сколько «волю» и даже «силу воли», допускающую большую или меньшую степень концентрации.

Ниже Максим замечает, что отвращение *γνώμη* от логоса естества «рассекает» это естество (на тропосы существования), поскольку у каждой человеческой ипостаси, т. е. индивида, появляется свое собственное воление и предпочтение, отделяющее человека от других людей и от Бога. И только когда *γνώμη* опять соединится с естеством, состоится примирение человека с Богом и другими людьми. Такое соединение означает очищение человека от страстей, изменение душевного расположения (*τὴν διάθεσιν*) примиряющихся сторон, прекращение бунта произволения против Бога¹³¹. В *О трудностях к Фоме* (634 г.) Максим

ным никакой естественной власти, но самовластно *решать* (*ἔχειν τὴν γνώμην*), как ему кажется».

¹²⁸ Ср. *Толкование на молитву Господню* 97: «соблюдение усыновления в Боге зависит от произволения (*προαίρεσις*) возрождаемых: они своим искренним внутренним расположением (*διαθέσει γνώσῃα*) принимают... красоту».

¹²⁹ ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ, *Сто гностических глав*, гл. XXIII (с. 18): «но когда мы очистим себя более горячим вниманием (*προσοχή*) [к Богу], мы на еще большем опыте получим в Боге то, чего жаждали».

¹³⁰ В *Толковании на молитву Господню*, 640–647 Максим говорит, что преуспевание в Божественном сохраняется волевым произволением (*κατὰ θέλησιν ἢ προαίρεσις*) человека; а неудачу в этом преуспевании терпит тот, кто по расслабленности ипостасной воли (*δι' ἀτονίαν γνώμης*) устает от божественного и не хранит этого сокровища, удерживаемого расположением такой воли (*γνώμης διαθέσει*). Напротив, тот, чье произволение (*τὴν προαίρεσιν*) не тяготеет к зримым вещам, легко прощает других.

¹³¹ Там же, 662–685: «Такой становится человеком, не рассекающим естество посредством гноми (*μὴ τέμνων τῇ γνώμῃ τὴν φύσιν*), не отделяющимся от других людей. Ибо, когда воля (*γνώμη*) соединяется с логосом природы, тогда обыкновенно и происходит примирение Бога с естеством... Господь желает нашего примирения друг с другом... чтобы очистить нас от страстей и показать, что [душевное] расположение примиряющихся (*τὴν τῶν συγχωρουμένων διάθεσιν*) сообразуется с характером благодати (*συμβαίνουσαν τῇ σχέσει τῆς χάριτος*). И ясно, что когда воля соединилась с логосом природы (*τῆς γνώμης ἐνωθείσης τῷ λόγῳ τῆς φύσεως*), то произволение (*ἢ προαίρεσις*) людей, исполняющих это, уже не будет бунтовать против Бога... Когда воля (*γνώμη*), движимая в соответствии с логосом естества, будет иметь действие во всем согласное с

пишет, что «закон греха» состоит в противоестественном расположении нашего произволения (ἡ τῆς ἡμετέρας γνώμης διάθεσις). Воплотившееся Слово исправляет человеческое естество, заставляя душу обрести непреложность (ἀτρεψία), делая γνώμη тождественной естественной воле, когда γνώμη направляется на естественное благо¹³².

В поздний период Максим уточняет свою терминологию, разводя θέλημα (естественное воление) и γνώμη (избирательное воление), а также γνώμη (внутреннее решение) и его результат — προαίρεσις (акт предпочтения одного другому). Теперь процесс воления от зарождения некоего желания¹³³ до выраженного предпочтения представляется следующим образом. Вначале, когда ипостасная воля еще не проявилась вовне (в акте предпочтения одной вещи другой), в душе имеется лишь некое внутреннее расположение (διάθεσις) к одному из возможных вариантов. Затем в душе происходит обсуждение вариантов — держится совет или совещание (βουλή, βούλευσις). Осуществляется внутренний выбор (γνώμη), который затем проявляется в акте предпочтения / произволения (προαίρεσις)¹³⁴. Примерно так это описывает Максим

Богом. Это и есть деятельное расположение души (διάθεσις ἔμπρακτος)...»

¹³² О трудностях к Фоме IV (PG 91, 1044A): «от непослушания произошел закон греха, сила которого в противоестественном расположении нашего произволения (ἡ τῆς ἡμετέρας γνώμης διάθεσις)... [Господь] не только спас одержимых грехом, но и сообщил... божественную силу, содействующую непреложности (ἀτρεψία) души и нетлению (ἀφθαρσία) тела в гномическом тождестве (τῇ τῆς γνώμης ταυτότητι), направленном на то, что по естеству добро». Ср. Ep. 12 (PG 91, 484AC): «Относительное соединение (σχετικῆ ἔνωσις) есть равное движение воли (θελήματος) и неизменность гномического тождества (γνομικῆς ταυτότητος) тех, кто существует сам по себе, особенно в своем личном своеобразии (ἐν μονάσι προσωπικαῖς)». В Послании к Иоанну Кувикуларию о любви говорится, что сила любви уравнивает и делает одинаковым у всех людей гномическое неравенство и различие (ἀνισότητά καὶ διαφοράν), а также сказано, что Бог собирает человеческое к Себе уже соединившимся и не обладающим никаким гномическим различием (καθ' ἑαυτὴν κατὰ τὴν γνώμην διάφορον).

¹³³ ИОАНН ДАМАСКИН, Источник знания II, XXII (36), 60–64: «А желание (βούλησις) есть определенное естественное хотение (ποιὰ φυσικὴ θέλησις), то есть естественное и разумное стремление к какой-то вещи. Ибо в человеческой душе заложена способность разумно стремиться. Посему, когда это разумное стремление естественным образом подвигнется к какому-либо предмету, оно называется желанием, ибо желание есть разумное стремление и тяга (ἔφεσις) к какой-либо вещи».

¹³⁴ Ср. Диспут с Пирром 294C: «хотение (θέλησις) мыслящей души, посредством которого мы, желая (θέλοντες), помышляем (λογιζόμεθα), и, помышляя и желая, хотим (βουλόμεθα). И, желая, мы ищем (ζητοῦμεν), рассматриваем (σκεπτόμεθα) и советуемся (βουλευόμεθα), и судим (κρίνομεν), и настраиваемся (διατιθέμεθα), и предпочитаем (προαιρούμεθα), и устремляемся (ὀρμῶμεν Douset, Bausenhart), и пользуемся (κεχρήμεθα). А разумное стремление, как сказано, то есть желать и помышлять, советоваться и искать, и рассматривать, и хотеть, и судить, и настраиваться, и избирать (αἰρεῖσθαι), и

в Письме к Марину, датированном 645–646 гг.¹³⁵

Как уже говорилось, несмотря на определение «природная», *θέλημα* не ассоциируется Максимом с несвободой и принуждением, которые можно было бы предположить в природной заданности ее движения, направленного только на естественное. Это свободное и самовластное (*κατ' ἐξουσίαν*) стремление. Как формулирует Флоровский, природа определяет задачи и цели свободы, но не ограничивает ее самое¹³⁶.

устремляться, и пользоваться, присуще нам по природе...» Ср. ИОАНН ДАМАСКИН, *Источник знания* II, XXII (36), 71–83: «Желание (*ἡ βούλησις*) же относится к цели (*τοῦ τέλους*), а не к тому, что ведет к цели. Цель есть желаемое (*τὸ βουλητόν*), как, например, сделаться царем, стать здоровым. К цели же ведет то, о чем можно советоваться (*τὸ βουλευτόν*), то есть способ (*ὁ τρόπος*), с помощью которого мы должны выздороветь или воцариться. Далее идут следующие за желанием (*μετὰ τὴν βούλησιν*) обсуждение и исследование (*ζήτησις καὶ σκέψις*). И после этого, если дело идет о том, что в нашей власти (*τῶν ἐφ' ἡμῖν*), бывает совет или совещание (*βουλή ἢ γοῦν βούλευσις*). Совет же есть стремление пытлиное (*ὄρεξις ζητητικὴ*), происходящее относительно осуществимых нашими силами дел; ибо [человек] совещается о том, нужно заниматься этим делом или нет; потом он решает (*κρίνει*), что лучше, и это называется решением (*κρίσις*). Затем *настраивается* (*διατίθεται*) [в пользу этого] и *одобряет решенное вследствие совещания* (*ἀγαπᾷ τὸ ἐκ τῆς βουλῆς κριθέν*); и это называется *намерением* (*γνώμη*). Ибо если он примет решение (*κρίνη*) и не будет расположен к решенному, т. е. не одобрит его, то это не называется намерением (*γνώμη*). Затем после расположения (*τὴν διάθεσιν*) происходит добровольный выбор (*προαίρεσις*) или избрание (*ἐπιλογή*), ибо *свободный выбор* (*προαίρεσις*) есть предпочтение и избрание (*τὸ αἰρεῖσθαι καὶ ἐκλέγεσθαι*) одной из двух подлежащих вещей в противовес другой. Потом он устремляется к действию (*ὄρμῃ πρὸς τὴν πράξιν*), и это называется устремлением (*ὄρμη*). Затем пользуется (*κέρχρηται*) [достигнутым], и это называется использованием (*χρήσις*). Потом после пользования он прекращает стремиться».

¹³⁵ *Opuscula* 1 (PG, 9A–37A). Ср. Там же, (PG 91, 17C): «И предпочтение (*ἡ προαίρεσις*) не есть некая гноми, пусть даже многие необдуманно называют это так, но [исходит] от гноми. Если только не сказать, говорят, что гноми есть внутреннее стремление (*ὄρεξις ἐνδιάθετον*) к тому, что зависит от нас, из которой (*ἐξ ἧς*) возникает предпочтение. Или [же гноми есть] расположение (*διάθεσις*) в отношении того, от нас зависящего, о чем мы в своем стремлении (*ὄρεκτικῶς*) держали совет. Ведь когда стремление приняло от совета расположение в отношении того, о чем судили (*τοῖς κριθεῖσιν*), возникает гноми, после которой (*μεθ' ἧν*), а точнее говоря, из которой (*ἐξ ἧς*) [возникает] предпочтение. Гноми по отношению к предпочтению имеет смысл состояния (*ἐξέως*) к действию (*πρὸς ἐνέργειαν*)».

¹³⁶ Г. В. ФЛОРОВСКИЙ, *Восточные отцы V–VIII веков...* с. 217: «Подлинная свобода есть безраздельное, непоколебимое, целостное устремление и влечение души к Благу. Это есть целостный порыв благоговения и любви. *Выбор* совсем не есть обязательное условие свободы. Бог волит и действует в совершенной свободе, но именно Он не колеблется и не выбирает... *Выбор* (*προαίρεσις*)... предполагает раздвоение и неясность, то есть неполноту и нетвердость воли. Колеблется и выбирает только грешная и немощная воля. Падение воли, по мысли преподобного Максима,

Гноми и произволение связываются у Максима со страстным началом (*τὸ παθητόν*), которое воплотившееся Слово исправило (*διωρθώσατο*) в человеке. Адам отвратил свое произволение от блага, а потому в естество всех людей вошло тление. Тление произволения было устранено в Боговоплощении. Христос принял человеческое естество во всей полноте, вместе со страстным началом, и лишь Его *произволение* осталось нетленным, неизменно направленным на благо и согласным с волей Божией.

Упоминание *προαίρεσις* (произволение, предпочтение) применительно к Христу в *Вопросоответах* (630–633 гг.), по видимости, противоречит позднейшим терминологическим различениям Максима, отличавшего *θέλημα φυσικόν* (естественное воление), которое имеется у Христа и у всех людей от природы, от *γνώμη*, которой Христос не имеет¹³⁷. Как уже было сказано, дело здесь не в изменении представлений

именно в том и заключается, что утрачена цельность и непосредственность, что воля из интуитивной становится дискурсивной, что воление развертывается в очень сложный процесс искания, пробы, выбора... И вот в этом процессе привходит личное, особенное». Ср. Ф. ГЕГЕЛЬ, *Феноменология духа* (V, А, с), пер. Г. ШПЕТА (СПб.: Наука, 1992), с. 165: «Индивид есть в себе самом и для себя самого: он есть *для себя*, или он есть свободное действие; но он есть также *в себе*, или: он сам обладает некоторым *первоначальным* определенным *бытием*... Это *бытие*, [*то есть*] *тело* определенной индивидуальности, есть первоначальность ее, не результат ее действия. Но так как индивид в то же время есть только то, что получается в результате его действия, то его тело есть им же *созданное* выражение его самого и вместе с тем некоторый *знак*, который не остался непосредственной сутью дела, но в котором индивид дает только знать, что он *есть* в том смысле, что он осуществляет свою первоначальную природу в произведении». Комментарий к этому месту см. Александр КОЖЕВ, *Введение в чтение Гегеля*, пер. А. Г. ПОГОНЯЙЛО (СПб.: Наука, 2003), с. 608.

¹³⁷ Ср. ИОАНН ДАМАСКИН, *Источник знания* II, XXII (36), 95–99: «О желании (*βούλησις*) в Боге мы говорим, а о предпочтении (*προαίρεσις*) в собственном смысле — нет, ибо Бог не совещается (*βουλεύεται*). Ведь советовать свойственно неведению, ибо никто не совещается о том, что знает. А если совещание (*ἡ βουλή*) присуще неведению, то, конечно, есть и предпочтение (*ἡ προαίρεσις*). Бог же, Который знает все непосредственно (*ἀπλῶς*), не совещается»; XXII (36), 100–112: «И применительно к душе Господа не говорим о совете или предпочтении (*βουλὴν ἢ προαίρεσιν*) — ведь у Него не было неведения. Ибо хотя она и относилась к природе, которая не знала будущего, однако, будучи ипостасно соединенной с Богом Словом, она обладала знанием всего, не по благодати, а, как сказано, из-за ипостасного соединения... Поэтому у него не было и гномической воли (*γνωμικὸν θέλημα*). Ибо хотение (*θέλησις*) он имел естественное, простое, одинаково (*ὁμοίως*) усматриваемое во всех человеческих ипостасях, но намерения (*τὴν γνώμην*), то есть предмета хотения (*τὸ θέλητόν*), противного божественной Его воле или иного по сравнению с божественной Его волей (*τοῦ θείου θέληματος*), Его святая душа не имела... Ведь намерение соразделяется вместе с ипостасями (*ἡ γνώμη συνδιαίρεται ταῖς ὑποστάσεσι*), кроме святого и простого, и несложного, и нераздельного Божества. Ибо там, так как ипостаси не различаются и не разделя-

Максима, но в уточнении терминологии. Упомянутое в *Вопросоответах* «произволение», всегда направленное на благо, соответствует понятию «естественной воли», как прямо пишет сам Максим: «[Христос] не ведал гномического греха благодаря непреложности и нетленности произволения (*τῆς προαιρέσεως*)»¹³⁸. Хотя в *Толковании на молитву Господню* Максим неоднократно говорит о *γνώμη* Христа, здесь этот термин опять понимается как незатронутая страстями воля, сообразная логосу природы и неизменная, как этот логос¹³⁹, т. е. как естественная воля.

Позднее, в ходе монофелитской полемики, Максим ясно напишет, что Христос обладал только естественной человеческой волей (и, разу-

ются всецело (*μὴ εἰς ἅπαν διαουριμένων καὶ διασταμένων*), не различается и предмет хотения. И там, так как природа едина (*μία*), едино и природное хотение (*ἡ φυσικὴ θέλησις*); XXII (36), 117–123: «У Господа же нашего Иисуса Христа, так как природы различны (*διάφοροι*), то различны также и природные хотения (*αἱ θελήσεις αἱ φυσικαὶ*), то есть способности хотения (*αἱ θελητικαὶ δυνάμεις*) Его Божества и Его человечества. А так как одна ипостась и один Хотящий (*ὁ θέλων*), то один также и предмет хотения (*τὸ θελητὸν*), или гномическая воля (*τὸ γνωμικὸν θέλημα*), так как человеческое Его хотение (*θέλησις*), разумеется, следует Божественному Его хотению и хочет того, чего пожелало божественное Его хотение (*ἡθέλεε θέλησις*)».

¹³⁸ Ср. *ВО* 42, 20–34: «Господь и Бог наш воспринял всё [человеческое] естество целиком (*ὀλόκληρον*), и в воспринятой природе Он также имел страстное начало (*τὸ παθητόν*), украшенное [Им] применительно к произволению нетлением (*τῇ κατὰ προαίρεσιν ἀφθαρσίᾳ κοσμοῦμενον*). Поэтому вследствие страстного начала Он стал по [человеческой] природе ради нас грехом, не ведая гномического греха (*τὴν γνωμικὴν ἁμαρτίαν*) благодаря непреложности произволения (*διὰ τὴν ἀτρεψίαν τῆς προαιρέσεως*). Посредством этой нетленности произволения (*τὴν ἀφθαρσίαν τῆς προαιρέσεως*) [Господь] исправил (*διωρθώσατο*) страстное начало естества, соделав конец его (я имею в виду смерть) началом преобразования к нетлению. И как через одного человека, добровольно (*ἐκουσίως*) отвратившего (*τραπέντος*) свое произволение от блага, естество всех людей изменилось из нетления в тление, так и через одного человека Иисуса Христа, не отвратившего произволение от блага, произошло для всех людей восстановление (*ἀποκατάστασις*) естества из тления в нетление»; 41–50: «И как в Адаме склонность его собственного произволения ко злу (*τὸ περὶ κακίαν τῆς προαιρέσεως ἴδιον*) лишила естество [человеческое] общей славы... так и во Христе склонность Его собственного произволения к благу (*τὸ περὶ τὸ καλὸν τῆς προαιρέσεως ἴδιον*) лишила всё естество [человеческое] общего позора тления, когда во время Воскресения естество преобразилось через непреложность произволения в нетление, поскольку Бог разумно рассудил, что человек, не изменяющий произволения, вновь может получить обратно бессмертную природу».

¹³⁹ *Толкование на молитву Господню*, 135–153: «Природу же [человеческую] в ее первоначальном виде [воплощенное Слово] восстанавливает не только тем, что, став Человеком, Оно сохранило волю свободной от страстей (*ἀπαθῆ τὴν γνώμην*) и несклонной к бунту... [Господь] примирил нас через Себя с Отцом и друг с другом. И при этом мы не имеем больше воли (*τὴν γνώμην*), противящейся логосу природы, но и природа, и воля существуют неизменными (*ἀναλλοιώτους*)».

меется, божественной, за которой следовала человеческая), но Он был лишен *γνώμη* и *προαίρεσις*, поскольку в Его человеческой воле не было ни колебаний, ни, собственно, выбора:

нельзя говорить о гномической воле (*γνωμικόν θέλημα*). Ведь как допустить, чтобы от воли исходила воля? ...Говоря о гноми во Христе, они... утверждают его нагим (*ψιλόν*) человеком, подобно нам, предрасположенным к совещанию (*βουλευτικῶς διατιθέμενον*), незнающим и сомневающимся и имеющим противоречия, как кто-то, кто совещается о сомнительном, а не о несомненном. Ибо мы по естеству обладаем стремлением к *просто хорошему* по природе, а благодаря разысканию и совету (*διὰ ζητήσεως καὶ βουλῆς*), [обладаем] опытом (*πείραν*) *определенным образом хорошего* (*τοῦ πῶς καλοῦ*). Поэтому, применительно к нам о гноми говорится в точном смысле (*προσφυσῶς*), поскольку она есть тропос пользования (*τρόπος χρήσεως*), а не логос природы (*λόγος φύσεως*), ибо *природа бесчисленное число раз меняется*. Применительно же к человечеству Господа, которое осуществилось не как нагое (*ψιλῶς*), подобно нам, но — божественно (*θεικῶς*)... нельзя говорить о гноми¹⁴⁰.

Человеческое естество (а значит, и естественное хотение) во Христе было обожено ипостасным соединением с Божеством в силу взаимообмена (*περιχώρησις*) природ. Это не изменило логоса этого естества, но изменило тропос его существования, а потому и человеческая воля во Христе была выше естества:

Хотение человечества в Спасителе, хотя и было естественным, не было нагим (*ψιλόν*) хотением, сообразным нашему, как [не было нагим] и само человечество, поскольку оно превышало наше, как в высшей степени обоженное соединением, от чего, собственно, зависела безгрешность. Напротив, наше

¹⁴⁰ *Диспут с Пирром* 308CD (рус. пер. с. 177). Ср. *Opuscula* 1 (PG 91, 29C–32A): «Святые отцы, применительно к произволению (*τῆς προαιρέσεως*) человечества у Христа упоминали о сущностной силе стремления (*τὴν ὀρεκτικὴν δύναμιν*) [человеческой] природы, и это то же самое, что говорить о естественном хотении (*τὴν φυσικὴν θέλησιν*). Или они подразумевали, что наше собственное произволение существовало в воплотившемся Боге по усвоению (*κατ' οἰκείωσεν ἐνυπάρχουσαν*). Премного поразмыслив об этом, твой раб и ученик упомянул произволение (*προαίρεσιν*) при изложении недоумений из Священного Писания святейшему моему господину и учителю Фалассию... Человечество Бога не находилось в движении по произволению, как мы, соделывая через совет и суд (*διὰ βουλῆς καὶ κρίσεως*) различение (*διάγνωσιν*) противоположных вещей, дабы не посчитали, что Он по естеству изменчив сообразно произволению...»

[человечество], как нагое, никоим образом не безгрешно, по причине возникающей склонности к тому или иному. Это не вносит изменения (*παράλλάττουσαν*) в естество, но отворачивает (*παρὰτρέπουσαν*) движение или, что ближе к истине, переменяет (*ἀμείβουσαν*) его тропос¹⁴¹.

Как сформулировал Г. В. Флоровский, «в человеческой воле Христа нет колебаний и противоречий. Она внутренне едина и... согласуется с волей Божества, ибо природа человеческая есть... *осуществленная воля* Божия; поэтому в ней нет (и не может быть) ничего противного (или противящегося) воле Божией. Воля Божия не есть нечто внешнее для воли человеческой, но именно ее источник и предел, начало и телос»¹⁴².

1.2.12. *Образ* (*εἰκών*) и *подобие* (*ὁμοίωσις*) *Божии*. Пара *образ Божий* – *подобие Божие*, имеющая библейское происхождение (Быт 1:26), у Максима соответствует паре *природа* – *ипостась* (или *логос* – *тропос*). Образ Божий связан с «сущностью», или «природой», человека, каким того сотворил Бог¹⁴³. Первообраз для образа — Бог Слово, причем не столько как Воплотившийся, сколько как Творец и Логос всех логосов¹⁴⁴. Применительно к обсуждаемому нами различению образ Божий в человеке — это логос человека, тогда как подобие Божие соотносится с ипостасью¹⁴⁵.

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

Различение образа и подобия Божиих в человеке ко времени Максима было хорошо известно. Уже Ориген фиксировал некоторую сла-

¹⁴¹ *Opuscula* 20 (PG 91, 236D). Ср. Иоанн Дамаскин, *Источник знания* XVIII (62), 33–35: «Он имел волю (*τὸ θέλει*) природно, и как Бог, и как человек, но человеческая следовала и подчинялась Его воле (*θελήματι*), не движимая собственной гноми (*γνώμη ἰδίᾳ*), но желающая того, чего желала божеская Его воля».

¹⁴² Г. В. Флоровский, *Восточные отцы V–VIII веков*, с. 217–218.

¹⁴³ *Главы о любви* III, 25.

¹⁴⁴ *Диалог с Пирром* (PG 91, 324D): «человек есть образ Божественной природы... Первообраз по природе стал и образом по природе»; *ВО* LIII, 93–95 (PG 90, 501B): «Одному [т. е. образу] присуще свершать истинное созерцание духовных логосов, а другому [т. е. подобию] — исполнять точное и безукоризненное делание заповедей».

¹⁴⁵ Ср. *Opuscula* 1, схолия 2 (PG 91, 37BC): «Лицо, то есть ипостась; природа, то есть сущность. Ибо сущность — это сообразное образу, логос; а сообразное подобию, житие, — это ипостась».

бость в сотворенном человеке, полагая, что божественный образ усматривается только в уме, если последний сможет очиститься аскезой от привязанности к телу. Но непосредственное влияние на Максима оказал Диадок Фотикийский. В своих *Гностических главах* Диадок предлагает толкование, напоминающее оригеновское. Для него подобие выше образа, имея сверхприродный характер и реализуясь в добродетелях, как это было у Оригена¹⁴⁶.

Максим тоже считает, что образ Божий дается человеку в начале и что подобие приобретается уже после, в процессе духовного подвига. Применительно к триаде *бытие – благобытие – приснобытие*, о которой говорится в *Трудности X*, первый и третий элементы (*бытие* и *бессмертие*) соотносятся с «образом», второй — с «подобием». Бог обладает благобытием по природе, человек же — по причастности¹⁴⁷. Человек уподобляется Богу через тропос своей жизни. Будучи образом Божиим по естеству, он становится Его подобием по благодати.

1.2.13. *Различие*, или *отличие* (*διαφορά*), природ — это одно из важнейших у Максима понятий, которое понимается скорее позитивно, чем негативно. Такое понимание «различия» восходит к Порфирию, который различал *отличия составляющие* (*διαφοράι σστατικάι*) и *отличия разделяющие* (*διαρετικάι διαφοράι*). Сложение составляющих отличий образует некий вид («одушевленное» и «ощущающее» образуют «живое существо»)¹⁴⁸, а о разделяющих говорят применительно к при-

¹⁴⁶ ДИАДОК ФОТИКИЙСКИЙ, *Сто гностических глав*, гл. 4 (с. 9): «Все мы люди по образу Божию есьмы; быть же по подобию Божию есть принадлежность одних тех, которые по великой любви свободу (*ἐλευθερία*) свою поработили Богу»; гл. 89 (с. 62–63): «Два блага подает нам Святая благодать чрез возрождающее нас крещение, из которых одно безмерно превосходит другое. Одно подает оно тотчас, а именно — в самой воде обновляет все черты души, составляющие образ Божий... а другое ожидает произвести в нас вместе с нами — это то, что составляет подобие Божие... Святая благодать Божия сначала чрез крещение восстанавливает в человеке черты образа Божия, поставляя его в то состояние, в коем он был, когда был создан; а когда увидит, что мы всем произволением (*πρωθέσσω*) вождедем красоты подобия Божия... тогда добродетель за добродетель расцветивая в душе... придает ей черты подобия Божия...»

¹⁴⁷ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Главы о любви* III, 25: «Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность... сообщил ей четыре божественных свойства... бытие, приснобытие, благодать и премудрость... Сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли — благодать и премудрость, чтобы тварь по причастию стала тем, чем Он Сам есть по существу. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и подобию Божию».

¹⁴⁸ ПОРФИРИЙ, *Isagoge sive quinque voces. Περί διαφορᾶς* (ed. A. BUSSE), p. 9, 24–10, 21: «[Отличия неотделимые и существующие сами по себе (*καθ' αὐτὰς*) делятся на] те, сообразно которым мы разделяем роды на виды, и те, сообразно которым разделен-

знакам, на которые вид разделяется («живое существо» разделяется на «смертное» и «бессмертное»).

В халкедонском Символе веры говорилось, что во Христе после ипостасного соединения двух природ остается их *διαφορά*¹⁴⁹. В *Ареопагитском корпусе* термин используется в космологическом смысле: *διαφορά* суть *неравенство* и особенности всех вещей в их взаимном отношении друг к другу внутри целого¹⁵⁰ и в различии по сущности (*τὸ τῆς οὐσίας διάφορον*) между архетипом и образом¹⁵¹. Леонтий прилагает этот

ные [вещи] образуют вид (*εἰδοποιεῖται*)... Для сущности *живого* “одушевленное” и “ощущающее” — это *составляющее отличие* (*ἡ διαφορά συστατική*), ибо *живое* это сущность одушевленная и ощущающая, а отличия “смертное” и “бессмертное”, а также “разумное” и “неразумное” для *живого* суть *разделяющие отличия* (*διαρρηκτικὰ διαφορά*), ибо посредством них род [*«живое»*] делится на виды... Те же самые [отличия], приложенные одним образом, становятся составляющими, а другим — разделяющими, и все они называются *видообразующими*. Имеется большая нужда и в разделениях (*τὰς διαίρεσεις*) родов, и в определениях (*τοὺς ὀρισμούς*)...»

¹⁴⁹ См. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. ALBERIGO, P. P. JOUANNOU, C. LEONARDI, P. PRODI (Freiburg i. B., 1962), p. 62, 35 ff. Ср. КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Послание к Несторию* (PG 77, 45): «мы говорим, что Слово, соединив с собою в единстве лица тело, одушевленное разумною Душою, неизреченно и непостижимо для нашего ума, стало человеком, сделалось Сыном человеческим не волею одною и благоизволением, не восприятием только лица; а говорим, что естества, истинно соединенные между собою, хотя **различны**, но в соединении двух этих естеств есть один Христос и Сын. Это мы представляем не так, что в этом соединении уничтожилось **различие** естеств, но божество и человечество при неизреченном и неизъяснимом соединении пребыли совершенными, являя нам единого Господа Иисуса Христа и Сына... Таким образом, мы исповедуем Христа единым и Господом не так, чтобы мы поклонялись слову и вместе с тем поклонялись еще какому-то человеку; никакого представления о **раздельности** здесь не вводится при слове «вместе», но поклоняемся Единому и Тому же... Если бы мы стали отвергать ипостасное соединение как что-то непонятное и странное, то мы должны бы были признать двух сынов, потому что тогда необходимо было бы сделать **разделение** и одного называть собственно человеком, удостоенным звания Сына, а другого — собственно Словом Бога, как имеющего имя и достоинство сыновства по Своему естеству. Посему не должно **разделять** единого Господа Иисуса Христа на два сына».

¹⁵⁰ *БИ VIII*, 9 (PG 3, 897C, рус. пер. с. 271): «Если же кто-нибудь истолкует неравенство (*τὴν ἀισότητά*) как всеобщие отличия (*διαφοράς*) всех по отношению ко всем, то и их Справедливость оберегает, не допуская, чтобы возникшая смесь (*συμμιγῆ γινόμενα*) всего со всем привела к полному беспорядку, но сохраняя все сущее соответственно виду каждого, в котором каждому свойственно быть». Примечательно, что к этому месту имеется схолия, могущая принадлежать Максиму: «Заметь, что [Дионисий] говорит о неравенстве и всеобщем различии всех по отношению ко всем и что такое неравенство справедливость Божия оберегает. Заметь, что существует и природное неравенство (*φυσικὴ ἀισότης*)»; ср. XII, 4 (972B, рус. пер. с. 325).

¹⁵¹ *ЦИ IV*, 1 (PG 3, 473C).

термин ко всем видам различий в мире вещей¹⁵², а также к особенностям некоего вида (он даже употребляет термин *διαφορὰ συνστατικά*¹⁵³).

Максим пишет, как минимум, о двух типах различий: различии по сущности (*διαφορὰ οὐσιώδης*), которое остается навсегда, и о различии ипостасных волей, которое должно исчезнуть в будущем¹⁵⁴. Первое — онтологическое, второе носит моральный характер. Различие первого типа используется Максимом в христологии. Он отличает *διαφορὰ* от *διαίρεσις*¹⁵⁵, говоря, что *διαφορὰ* во Христе сохраняется и спасается (*σώζεσθαι*) даже после соединения природ в одну ипостась¹⁵⁶, т. е. это природное и сущностное различие¹⁵⁷. В халкедонской терминологии оно также именуется «неслиянным различием» (*ἀσύγχυτος διαφορὰ*)¹⁵⁸.

Понятие *διαφορὰ* применяется Максимом также в космологии и антропологии. Так, *διαφορὰ οὐσιώδης* определяется как логос, согласно которому сущность или природа остаются неуменьшенными и неизменными (*ἄτρεπτος*), неслитными и несмешанными (*ἀσυγχύτος*)¹⁵⁹, или как логос, согласно которому сохраняется инаковость в отношении к другим. Такое отличие приложимо и к Богу, и к тварным вещам.

Διαφορὰ, характеризующее тварный мир, является *составляющим* (*συστατική*) и *различающим* (*ἀφοριστική*), что означает, что оно никогда

¹⁵² ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ, *Adversus argumenta Severi (Epilysis)* (PG 86/2, 1921C).

¹⁵³ Он же, *Triginta capita adversus Severum* 23 (PG 86/2, 1909A). Cf. J. P. JUNGLAS, *Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen* (Paderborn, 1908), p. 70 ff. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 8/3).

¹⁵⁴ Ср. *ВО II*, 12–22 (PG 90, 272B): «Бог через [Свой] Промысел уподобляет частные [существа] целому (*πρὸς τὰ καθόλου τῶν μερικῶν*) до тех пор, пока не объединит через движение к благобытию их самовольное стремление (*τὴν ἀθθαίρετον ὀρμὴν*) с их естественным, более общего рода логосом (*τῷ γενικωτέρῳ λόγῳ*) разумной сущности, и не сделает их тождественно движущимися и созвучными друг другу и целому так, чтобы частные не имели *гномического различия* по отношению к целому (*τὴν γνωμικὴν πρὸς τὰ καθόλου τῶν ἐπὶ μέρος διαφορὰν*), но чтобы тот же самый логос созерцался у всех, не будучи разделяем (*διαιρούμενος*) тропосами тех, в ком он равно сказывается (*τοῖς τῶν καθ' ὅν ἴσως κατηγορεῖται τρόποις*), и пока Он не явит действительной обоживающую всех благодать».

¹⁵⁵ *Ер.* 12 (PG 91, 469AB).

¹⁵⁶ *Там же* (472D).

¹⁵⁷ *Ер.* 15 (PG 91, 556A и 561AB).

¹⁵⁸ *Ер.* 13 (PG 91, 521C).

¹⁵⁹ *Opuscula* 14 (PG 91, 149D): «Сущностным может быть и различие, [то есть] логос, сообразно которому сущность (или природа) остается неумаленной и неизменной, а также несмешанной и неслитной; и, принимая схождение в одну ипостась с иным, [принадлежащим] другому виду, нисколько не утрачивает природы, собственной [для неё] по естеству».

не исчезнет и что его смысл позитивен, насколько оно выражает замысел Божий¹⁶⁰. Неизменности природы и сущности у Максима противостоит понятие «особенное» (*ιδιότης*), которое является индивидуализирующим элементом, а потому не общим, но частным (*μερικῆ*)¹⁶¹. Таким образом, Максим уравнивает момент единства и момент дифференциации на всех уровнях, как в христологии, так и в космологии. Только Бог превыше *διαφορά* и *διάκρισις*. В *Μισταγωγίῃ* сказано, что

весь мир сущих... разделяется (*διαρροῦμενος*) на мир умный... и мир чувственный... При всем том мир — *един* и не соразделяется вместе со своими частями. Напротив, путем возведения к своему единству и неделимости, [мир] охватывает (*περιγράφων*) различие этих частей, происходящее от их природных особенностей (*τὴν ἐξ ιδιότητος φυσικῆς διαφορά*)¹⁶².

Существование природных различий является фундаментальной характеристикой тварного мира. Максим использует халкедонскую терминологию, говоря, что вещи мира *различаются нераздельно*, а их собственные свойства *неслиянны* друг с другом. А потому, с одной стороны, единый Логос видится в них как многие логосы, а с другой, эти логосы могут быть возведены к единому Логосу, который есть начало и причина всего¹⁶³. Таким образом, в тварном мире различие и единство природ

¹⁶⁰ Там же, 21 (PG 91, 249C); ср. *О трудностях* LXVII (PG 91, 1400C). Как кажется, здесь у Максима *ἀφοριστικῆ* эквивалентно порфириеву *διαρηκτικῆ*; в схожем месте Леонтий (возможно, из христологических соображений) использует вдобавок термин *συστατικῆ* (*Eparogmata* [ve] *Triginta capita adversus Severum*) 13, PG 86/2, 1909A). Бальтазар подробно обсуждал позитивный смысл понятия «отличие», считая его наиболее характерной чертой богословия Максима (*Kosmische Liturgie*², p. 63 f. и 117; ср. p. 153, 258 и 327).

¹⁶¹ Там же (PG 91, 249C).

¹⁶² *Μισταγωγία* II (PG 91, 668C).

¹⁶³ *О трудностях* VII (PG 91, 1077C): «Кто, зная о приведении Богом сущих из небытия в бытие словом и мудростию, когда разумно направит созерцательную способность души на бесконечное различие сущих природ (*τῆ φυσικῶν τῶν ὄντων ἀπέριφω διαφορά*) и их многообразии и испытующим разумом соразличит (*συνδιακρίνοι*) мысленно логос, по которому они сотворены, не посчитает многими логосами один логос, соразличаемый в нераздельном различии (*τῆ ἀδιαρέτω διαφορά*) возникших вещей, по причине их особенностей, неслитных (*τὴν ἀσύγχυτον ιδιότητα*) друг с другом и с самими собой? и [не посчитает] многие [логосы], посредством возведения к нему всех [вещей], — одним, существующим, как Сам по Себе неслиянно (*ἀσυγχύτως ὑπάρχοντα*) [с прочими], восуществленным и воипостасным Богу Отцу Богом Словом, как началом и причиной (*ἀρχὴν καὶ αἰτίαν*) всего?». Ср. 1080AB: «Самого же Его... веруем быть неизреченным и непостижимым, и запредельным (*ἐπέκεινα*) всей твари и существующему или помышляемому в ней различию и раз-

взаимообусловлены наподобие того, как это происходит в природах, составляющих ипостась Христа¹⁶⁴. Напротив, если описанное выше различие является конститутивным для мира и имеет положительный смысл, то различие в избирательной воле (*διαφορά γνωμική*) ассоциируется с нарушением гармонии: разлад здесь преобладает над согласием и упомянутая выше обоюдность исчезает¹⁶⁵. *Гномическое неравенство и различие* (*τὴν κατὰ τὴν γνώμην ἀνισότητά καὶ διαφοράν*) всех людей устраняется любовью путем воссоздания человека в единстве логоса и тропоса¹⁶⁶.

1.2.14. *Разделение* (*διαίρεσις*) является негативным аналогом *различия* (*διαφορά*) природ. Важно, что в халкедонском словоупотреблении было принято говорить, что единство природ во Христе существует «без разделения» (*ἀδιαίρετως*)¹⁶⁷. Таким образом, конечной целью божественного Промысла является уничтожение всякого разделения. Максим прилагает этот принцип к своей антропологии и космологии¹⁶⁸. Он пишет (в порфириевом духе), что «различение» вещей отличает их и определяет, показывая, как они устроены, тогда как «разделение» рассекает их на части, так что вещи отделяются друг от друга¹⁶⁹. Вслед за Леонтием Византийским¹⁷⁰ Максим говорит, что применительно к вещам отличие по числу не вводит *разделения*¹⁷¹. Всякое число являет некое *различие*, но не *разделение*¹⁷², оно не вводит ни единства, ни разделения¹⁷³. Подобно тому как во Христе две природы и две воли не вводят разделения, так нет его и применительно к вещам.

нообразию (*τῆς διαφοράς καὶ διακρίσεως*); и Его же — во всем, что от Него, соответствующим каждому образом (*κατὰ τὴν ἐκάστου ἀναλογίαν*) благолепно являющимся и умножающимся, и в Себе все возглавляющего...»

¹⁶⁴ В *О трудностях* X (PG 91, 1169C) то же самое говорится о соотношении общего (*τὰ καθόλου*) и частного (*τὰ μερικά*).

¹⁶⁵ *ВО II* (PG 90, 272B).

¹⁶⁶ *Послание к Иоанну Кувикуларю о любви*, с. 149: «[любовь] воссоздает человека в единстве логоса и тропоса, уравнивает и делает одинаковым во всех всякое гномическое неравенство и различие».

¹⁶⁷ На Константинопольском соборе 553 г. *διαίρεσις* во Христе было отвергнуто. Как указывалось выше, еще прежде Кирилл Александрийский отрицал, что во Христе есть *φυσικὴ διαίρεσις* (*Ер. 40 ad Acac. Melit.*, PG 77, 196A), делая различие между допустимым *διαφορά* (*Scholia de incarn.*, PG 75, 1385C) и отвергаемым *διαίρεσις* (*Adv. Nestor.* 2, 6, PG 76, 85B).

¹⁶⁸ Применительно к антропологии ср. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *О душе* (PG 46, 157, 12–15, рус. пер. с. 255): «Первым колосом был первый человек Адам, но... с выходом порока *естество* разделилось на множество [*εἰς πλῆθος ἢ φύσις κατεμερίσθη*]».

¹⁶⁹ МАКСИМ, *Ер. 12* (PG 91, 469B).

¹⁷⁰ ЛЕОНТИЙ, *Ерilysis* (PG 86/2, 1920AC).

¹⁷¹ МАКСИМ, *Ер. 12* (PG 91, 473C).

¹⁷² *Там же* (PG 91, 477A).

¹⁷³ *Ер. 13* (PG 91, 513A).

1.2.15. *Гномические разделения человеческого естества.* Тема разделений и соединений рассматривается не только в космическом и христологическом аспекте, как в *Трудности* XLI, но также в антропологическом и этическом. Максим подробно говорит об этом в *Послании к Иоанну Кувикulario о любви*, где речь идет уже не о разделениях и соединениях ипостаси тварного, но о единстве человеческого естества и его рассечениях на тропосы по причине разной направленности индивидуальных *γνώμαι*.

Если бы *гноми* индивидов не бунтовала против логоса природы, у людей было бы не только одно естество, но также одна гноми, неотличимая от единой природной воли (*μίαν γνώμην καὶ θέλημα ἔν*). Но дьявол отделил человека гномически (*κατὰ τὴν γνώμην διέστησε*) от Бога и других людей, *разделяя единое человеческое естество на тропосы* использования воли (*τὴν φύσιν κατὰ τὸν τρόπον μερίσας*), рассек его (*κατέτεμεν*) на множество мнений и представлений (*δόξας καὶ φαντασίας*). Напротив, Бог, соединившийся по ипостаси с человеческим естеством, возобновил (*ἀνακαινίσθη*) силу любви, а та сводит разделившееся (*τὰ μεμερισμένα*), воссоздает (*πάλιν δημιουργοῦσαν*) человека *в единстве логоса и тропоса* (*πρὸς ἕνα καὶ λόγον καὶ τρόπον*), уравнивает и делает одинаковым у всех людей гномическое неравенство и различие (*ἀνισότητα καὶ διαφοράν*). Через любовь человек отделяет себя от представлений и особенностей (*λόγων καὶ ἰδιωμάτων*), которые гномически мыслились у него собственными (*τῶν ἰδικῶς ἐπ' αὐτῷ*). Он собирает себя в единую простоту и тождество, сообразно которым никто никоим образом не отделяется от общего (*τοῦ κοινῷ*), существуя уже не для себя, но для всех других людей и для Бога. В естестве и гноми таких людей проявляется единый и единственный логос бытия (*τὸν ἕνα τοῦ εἶναι λόγον μονότατον*), а в нем усматривается Бог. Логос бытия всех сущих созерцается вместе с Богом и возводится к Нему, сохраняясь невредимым и незапятнанным (*ἀκραιφνήν καὶ ἄχραντος*) посредством постоянного внимания (*διὰ πάσης προσοχῆς*)¹⁷⁴, очищаясь от страстей через приверженность к добродетелям и связанные с ними поступки.

Возможно, пишет Максим, именно так Авраам восстановил (*ἀποκαταστήσας*) себя в логосе бытия естества (*τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ τῆς φύσεως*) или, напротив, восстановил в себе логос, а через это патриарх был возвращен в Бога (*ἀποδοθεὶς τῷ Θεῷ*) и сам получил обратно Бога. Он был возведен к Богу, отвергнув особость (*τὴν ιδιότητα*) разделяющих

¹⁷⁴ Ср. *О трудностях* VII, 1084В: «человек возникает в Боге посредством внимания (*γίνεται ἐν τῷ Θεῷ διὰ προσοχῆς*)»; ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ, *Сто гностических глав*, гл. XXIII (с. 18): «но когда мы очистим себя более горячим вниманием (*προσοχῆ*) [к божественному], мы на еще большем опыте получим в Боге то, чего жаждали».

и разделенных, не считая другого человека за нечто иное, чем он сам, но ведая, что все люди — единое (*πάντας τὸν ἕνα*), а единое — они все (*ἕνα τοὺς πάντας*). Авраам обращал внимание не на логос (sic!) гноми (*τὸν τῆς γνώμης*), связанной с раздором и разделением (*ἡ διαίρεσις*), но на наединственныйший (*μονώτατον*) логос природы, подле которого установилась неизменность (*τὸ ἀπαράλλακτον ἔστηκε*).

Вместе с этим логосом природы непременно обнаруживается Бог, и через этот логос Он проявляется как Благой, усваивая (*οἰκειούμενος*) Себе собственные творения. Но с Простым и Тожественным может соединиться лишь тот, кто в самом себе стал простым и тождественным, не разделенным гномически в отношении естества на многие части. Посредством человеколюбия нужно сочетать (*συνάψας*) гноми с природой и явить в обоих единый, мирный (*εἰρηνικόν*) и безмятежный логос. Соответственно этому логосу естество всегда пребывает неделимым и нераздельным (*ἄτμητος καὶ ἀδιαίρετος*), не разрываемое (*συνδιατεμνομένη*) инаковостью (*ἑτερότησιν*) гномического множества. Логос естества устанавливает в качестве закона равночестие (*τὸ ἰσότημον*) и исключает из естества всякое неравенство (*ἀνισότητα*), проявляющееся вследствие предубеждения (*κατὰ πρόληψιν*) к какому-либо человеку, ибо единой силой тождества (*κατὰ μίαν ταυτότητος δύναμιν*) логос заключает в себе всех.

При этом естество людей уже не разделяется (*μερίζουσιν*), они суть одно, они обращают внимание не на гномическую особость каждого (*τὸ ἐφ' ἑκάστῳ κατὰ τὴν γνώμην ἴδιον*), сообразно которой разделяются разделенные, но на естественно, имеющееся у всех общее и нераздельное (*τὸ κοινὸν καὶ ἀμέριστον*), вследствие чего разделенные собираются вместе (*συνάγεται*), не привнося с собой никакого разделения.

Соединение человеческого естества и приведение его к Богу осуществляется через любовь. Совершенным делом любви и пределом её деятельности является приуготовление к тому, чтобы через единое и неизменное желание (*βούλησιν*) и движение сообразно естественной воле (*τὸ θέλημα*) сделать Бога человеком, а человека провозгласить и проявить как бога (*χρηματίζειν καὶ φαίνεσθαι*). Любовь сочетает собой Бога и обладающих ею людей, подготавливая явление Творца человек в виде человека через неотличимость (*ἀπαραλλαξίαν*) от Бога в благе у обоживаемого, насколько то доступно человеку. Любовь есть всецелая внутренняя связь (*ἡ καθ' ὅλου ἐνδιάθετος σχέσις*) с первым Благом и всеобщим Промыслом о всем роде человеческом. Максим подчеркивает, что не считает любовь к Богу и любовь к ближнему за нечто раздельное. Бог собирает человеческое к Себе (*πρὸς ἑαυτὸν συναγάγη*) уже соединившимся и не обладающим никаким отделяющим гномическим различием (*καθ' ἑαυτὴν κατὰ τὴν γνώμην διάφορον*).

1.2.16. *Тожество* (*ταὐτότης*). Максим неоднократно говорит о грядущем «тождестве» твари и Бога, без оглядки на аксиоматическое различие между *тождеством* и *подобием* в богословии¹⁷⁵. Необычность постулирования такого тождества сразу бросается в глаза, и, к примеру, Иоанн Скотт в этих случаях всегда заменяет в своем переводе «тождество» (*ταὐτότης*) на «подобие» (*similitudo*)¹⁷⁶. Бальтазар призывает не понимать упомянутый термин слишком буквально¹⁷⁷, поскольку *тождество*, о котором говорит Максим, оставляет различие природ неслиянным. Соединение с Богом есть благодатное «уподобление в нераздельном тождестве *по возможности*»¹⁷⁸; это «воспринимаемые *через уподобление* общность и тождество»¹⁷⁹, «тождество бытия и движения»¹⁸⁰. Мы можем сказать, что это тождество *по тропосу существования*, не отменяющее различия природ и логосов.

1.2.17. *Человек и Бог как «образцы» друг для друга*. Для Максима, как и для некоторых его предшественников¹⁸¹, Бог делается человеком,

¹⁷⁵ Схолии к *Церковной иерархии* IV (153A и ЦИ, с. 95, сн. 8): «[Даже] если образ неотличим от прототипа и во всем ему подобен, он отличается по сущности... Тождество в обоих отличается от подобия (*ἢ ταυτότης τῇ ὁμοιότητι διάφορος*)». Схолии большей частью принадлежат Иоанну Скифопольскому и в некоторой своей части — Максиму, который в любом случае знал их как читатель.

¹⁷⁶ Выполненный Иоанном Скоттом перевод *Трудности* XLI инкорпорирован им в текст трактата *Перифюсеон*, где сопровождается комментариями. См. ИОАНН СКОТТ, *Перифюсеон* II, 529D – 541C, пер. В. В. ПЕТРОВА, в кн.: *ИФЕ*, с. 97–110.

¹⁷⁷ Разные значения понятия «тождество» рассматриваются Бальтазаром в *Космической литургии* (рус. пер. см. АО 1 (19), 1999, с. 108–109).

¹⁷⁸ *Мистагогия* 13 (PG 91, 692D): «А вслед за этим [Слово] неведомым образом ведет [ревнителей христианского учения], уже познавших все логосы сущего, посредством пения «Един свят» и последующим, к непознаваемо непознаваемой Единичности (*τὴν μονάδα*), соединяя (*ἐνωθέντας*) их [с Собой] благодатью и по причастности (*κατὰ μέθεξιν*) к Себе, уподобляя в нераздельном *тождестве по возможности* (*ὁμοιωθέντας τῇ κατὰ δύναμιν ἀδιαρέτω ταυτότητι*).

¹⁷⁹ *Там же*, 24 (704D): «Пением “Един свят” и последующим [означается] благодать, соединяющая (*τὴν ἐνοποιὸν χάριν*) нас с самим Богом, и наше родство (*οἰκειότητα*) [с Ним]. Святым причастием пречистых и животворящих тайн воспринимается по сопричастности *через уподобление* (*κατὰ μέθεξιν δι’ ὁμοιότητος*) общность и тождество (*κοινωνίαν τε καὶ ταυτότητα*) с Богом; посредством чего человек удостоивается стать из человека богом».

¹⁸⁰ *Там же*, 1 (665A): «все приводится к неуничтожимому и неслиянному тождеству движения и бытия».

¹⁸¹ Ср. ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ, Предисловие к *Против ересей* V (рус. пер. с. 446): «[следуй] Слову Божию, Иисусу Христу, Господу нашему, который по неизмеримой благодати Своей сделался Тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он»; АФАНАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Слово о воплощении Бога Слова* 54, 3 (рус. пер. т. 1, с. 260):

дабы человек стал богом¹⁸². Но у Максима этот принцип развивается в представление о пропорциональности применительно к соработничеству между Богом и человеком: насколько Бог вочеловечивается, настолько человек обоживается. Ученые говорят о принципе *tantum – quantum*¹⁸³, поскольку для выражения подобной обоюдности Максим не раз употребляет связку *τοσοῦτον – ὅσον*. Например, сказано, что Бог, возлюбивший нас превыше Себя, «насколько нас обоживает (*τοσοῦτον ἡμᾶς θεῖσαι*) по благодати, насколько Сам сделался по природе (*ὅσον αὐτὸς γέγονεν*) человеком по домостроительству¹⁸⁴. Ср.:

[Сын] по совету–волюению Отца и по [собственной] воле предал Себя смерти за нас, чтобы Собою нас настолько прославить (*τοσοῦτον δοξάσῃ*), осияв красотой Своего Божества, насколько Он Сам принял (*ὅσον αὐτὸς κατεδέξατο*) ради нас нечестие наших страданий¹⁸⁵.

Подобная мысль высказывалась уже Григорием Богословом: «Веруй, что Сын Божий... столько же для тебя человек, сколько ты ради Него делаешься богом»¹⁸⁶; «и долний человек стал богом, после того

«посредством уничиженного явлено нам божественное, через смерть распростерлось на всех бессмертие, и через вочеловечивание Слова дознаны и промышление о всех и Содетель и Зиждитель оно — само Божие Слово. Оно вочеловечилось, чтобы мы обожились; Оно явило Себя телесно, чтобы мы приобрели себе понятие о невидимом Отце; Оно претерпело поругание от людей, чтобы мы наследовали бессмертие»; *К Адельфию* 4 (PG 26, 1077A, рус. пер. т. 3, с. 306): «Ибо соделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить; вочеловечился от жены и родился от Девы, чтобы на Себя воспринять наше греху повинное рождение, и нам соделаться уже родом святым, *причастниками божественного естества* (2 Петр 1:4)»; Григорий Нисский, *Большое огласительное слово* 25 (рус. пер. с. 179): «Как теперь в нас пребывает Содержащий естество в бытии, так тогда вступил в единение с нашим, чтобы оно соединением с Божественным стало божественно, изъято из смерти, избавлено от мучительства со-противника. Ибо Его возвращение от смерти и для смертного рода делается началом возвращения в жизнь бессмертную».

¹⁸² *Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия* II, 25 (PG 90, 1136B): «Бог Слово, Сын Бога и Отца, для того и стал человеком и Сыном человеческим, чтобы соделать человек божествами и сынами Божиими»; а также *Ер.* 17 (PG 91, 580C); *ВО* XL, схолия 2; LV, схолия 14.

¹⁸³ H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* (Einsiedeln, 1961), S. 277–278; THUNBERG 1965, p. 134, 453; Он же, “Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor”, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, eds. F. HEINZER et C. VON SCHÖNBORN (Fribourg, Suisse, 1982), p. 306.

¹⁸⁴ *ВО* LXIV, 777–786.

¹⁸⁵ Там же, LXI, 288–292.

¹⁸⁶ *На святое Крещение* XL, 45 (рус. пер. с. 574). Ср. ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ,

как соединился с Богом и стал с Ним едино; потому что преобедило лучшее, дабы и мне быть богом, поколику Он стал человеком»¹⁸⁷. Последние слова цитируются и разъясняются Максимом в *О трудностях к Фоме*¹⁸⁸. Иногда Максим говорит о подобной обоюдности в терминах отношения между Христом и возглавляемой Им целой человеческой природой, но иногда субъектами взаимодействия с обоживаемой стороны становятся индивиды, как это мы видим в *О трудностях X*:

Бог и человек, говорят, суть образцы (*παραδείγματα*) друг друга, и Бог по Своему человеколюбию настолько (*τοσοῦτον*) же очеловечивается в человеке, насколько (*ὅσον*) человек, укрепленный в Боге через [свою] любовь, обожил себя. И настолько (*τοσοῦτον*) человек умом восхищается Богом к Непознаваемому, насколько (*ὅσον*) сам человек явил посредством добродетелей невидимого по природе Бога¹⁸⁹.

Чтобы адекватно понять сказанное, следует вспомнить о различии между *логосом природы* и *тропосом существования* (см. 1.2.5). Разумеется, на онтологическом уровне Бог и человек соотносятся как *архетип* («образ») и образ¹⁹⁰. Однако на экзистенциальном уровне, когда наблюдается двойное движение — Бога к человеку в Воплощении и человека к Богу в подражательном процессе обожения, — обе стороны видят друг в друге цель и предел своего движения, *образец* того, чем нужно стать. Этими *образцами* являются сами природы: для Бога образец, по которому Он делается человеком, — это человеческая природа во всей ее полноте за исключением греха. Для человека образцом является природа божественная, которой он пытается уподобить себя через ниспосылаемую благодать, стремится отождествиться по существованию. Максим хочет показать, что при обожении взаимодействие между сторонами аналогично тому соединению двух природ в Слове, когда про-

Сто гностических глав XIV (рус. пер. с. 14): «насколько (*ὅσον*) кто в чувстве души восприимлет любовь к Богу, настолько (*τοσοῦτον*) и сам становится в любви Божией».

¹⁸⁷ *О богословии первое, о Боге Сыне первое XXIX*, 19 (с. 426).

¹⁸⁸ *О трудностях III* (PG 91, 1040A).

¹⁸⁹ *Там же*, X (PG 91, 1113B). Ср. также *Там же*, LX (PG 91, 1385BC) и *Ер.* 2 (PG 91, 401B). Подробнее на эту тему см. LARCHET, p. 376–382.

¹⁹⁰ Ср. *ВО VIII*, 13–15: «Бог, будучи Светом по естеству, возникает (*γίνεται*) в свете по подражанию, как Первообраз в образе (*ἐν εἰκόνι ἀρχέτυπον*)»; *ЛIII*, 61–65: «Царь возобновивших (*τῶν ἀνακαινισάντων*) с помощью духовных законов и учений (*νόμοις καὶ λόγοις*) красоту дарованного образа, соответствующую Первообразу (*πρὸς τὸ ἀρχέτυπον*), встанут рядом с великим Царем веков в непосредственном умном видении и... отражают в себе, как в зеркале, неприступную Красоту».

исходит взаимообмен (*περιχώρησις*) их свойств¹⁹¹. Здесь осуществляется тот же принцип *tantum – quantum*, так что воплощение Бога и обожение человека взаимопропорциональны¹⁹², а в мистическом плане стороны даже начинают «зависеть» друг от друга и взаимно обуславливают друг друга, «поскольку не только человек становится богом относительно во-человечения Бога, но также и Бог посредством высшего проявления Своей любви становится человеком относительно обожения человека, насколько он таинственно Воплощается в каждом обоженном человеке, а еще прежде этого даже во всяком, кто упражняется в добродетелях»¹⁹³.

2. О трудностях XLI

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

2.1. Что комментируется в главе XLI

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

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

Отдельное празднование Крещения появляется сначала вне Церкви, в среде гностиков¹⁹⁴. Разные Церкви продолжали отмечать единый

¹⁹¹ THUNBERG 1965, p. 32–33, 453, 457–458.

¹⁹² F. BRUNE, *Pour que l'homme devienne Dieu*, 2^e éd. (Saint-Jean-de-Braye, 1992), p. 332, — цит. по: LARCHET, p. 381.

¹⁹³ LARCHET, p. 381. Ср. *Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* II, 37 (PG 90, 1141C): «В человеке деятельном Слово, уплотняясь в тропосах [осуществления] добродетелей, становится плотью»; *О трудностях* X (PG 91, 1113BC).

¹⁹⁴ Первое из дошедших до нас упоминаний о празднике Крещения находим у Климента Александрийского (*Строматы* I, XXI, 145, 6 – 146, 2), который отмечает,

праздник Богоявления еще достаточно долго. Например, когда Иоанн Кассиан пишет около 400 г. об особенностях церковного празднования Богоявления в Египте, он отмечает существование смешанной традиции, говоря, что сей день «в этой провинции священники считают либо Крещением Господним, либо Рождением Его по плоти, а потому отмечают не двояким празднованием, как на Западе, но в один день»¹⁹⁵. В Александрии праздник Рождества на 25 декабря был введен только в 432 г.¹⁹⁶ Эта связь праздников сохраняется и поныне¹⁹⁷ (при этом, если сравнить тексты современных праздничных служб, в праздник Крещения Господня упоминаний об обновлении человеческого естества примерно вдвое больше, чем на Рождество Христово¹⁹⁸).

Для каппадокийских отцов Рождество и Крещение уже стали (в том числе и посредством личных усилий Григория Богослова) разными праздниками. Тем не менее, эти торжества были тесно связаны друг с другом, так что не случайно, говоря о Крещении, оба Григория вспоминают о Рождестве¹⁹⁹.

что некоторые авторы указывают не только год, но и день рождения Спасителя, а последователи Василида празднуют (*ἐορτάζουσι*) и день Его крещения. Внимание гностиков к Крещению объяснимо: они исповедывали докетизм, а потому плотское рождение Иисуса для них не было значимым; рождение Христа, как Сына Божия, произошло лишь при Его крещении.

¹⁹⁵ *Collationes* X, 2 (PL 49, 820–821).

¹⁹⁶ D. Bernard BOTTE, O. S. B., *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique* (Louvain: Abbaye du Mont César, 1932), p. 9–31; Claudio MORESCHINI, Introduction, *Grégoire de Nazianze*, SC 358, p. 16–22; Susan K. ROLL, *Toward the Origins of Christmas* (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1995), p. 77–79; 189–192; Архим. КИПРИАН (КЕРН). *Литургия. Гимнография и Эортология* (М., 1997), с. 106–115.

¹⁹⁷ Ср. АНТОНИЙ, митр. СУРОЖСКИЙ, *Проповедь на Крещение Господне (19 января 1973 г.)*: «Рождество — это мгновение... когда плоть человеческая пронизывается Божеством, когда **обновляется** она, делается вечной, чистой, светозарной, той плотью, которая путем Креста, Воскресения, Вознесения сядет одесную Бога и Отца. Но в день Крещения Господня... Человек Иисус Христос эту плоть приносит в жертву и в дар не только Богу, но всему человечеству, берет на Свои плечи весь ужас человеческого греха... Воды иорданские, носящие всю тяжесть и весь ужас греха, прикосновением к телу Христову, телу безгрешному, всечистому, бессмертному, пронизанному и сияющему Божеством, телу Богочеловека, очищаются до глубин и вновь делаются первичными, первобытными водами жизни, способными очищать и омывать грех, **обновлять** человека, возвращать ему нетление...»

¹⁹⁸ Ср. также акафисты: если в *Акафисте Богоявлению Господню* более десятка раз говорится об обновлении человека, то в *Акафисте Рождеству Христову* — лишь однажды.

¹⁹⁹ Так, в гомилии *На день Светов* Григорий Нисский пишет: «Христос был рожден несколько дней назад... сегодня Он крещается от Иоанна» (*In diem luminum* 223, 12–14 Gebhardt, PG 46, 580BC).

Для нашего рассуждения важны два Слова Григория Богослова: 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 находится²⁰⁰, повествует о Рождестве Бога Слова во плоти. В этом же Слове 39 имеются отсылки к предыдущему Слову 38²⁰¹. Можно показать, что отправными текстами для Трудности 41 Максима являются Слово 39, раздел 13 и Слово 38, разделы 3–4, 9–12. В самом деле, в указанных текстах Григория имеется ряд параллелей к Трудности 41. Например, в Слове 38:

- 1) упоминание о бытии и *благобытии*²⁰²;
- 2) фраза о светлой Благодати измышляющей *светлый умный мир*, а затем мир чувственный²⁰³;
- 3) человек представлен *соединителем* чувственного и умопостижаемого. Он есть единое из двух (из невидимой и види-

²⁰⁰ Григорий Богослов, Слово 39, 13 (PG 36, 348, 42–49, 14, рус. пер. с. 538–539).

²⁰¹ Там же, 39, 14 (349, 25–40, рус. пер. с. 539): «Впрочем, ранее мы [уже] должным образом отпраздновали Рождение (Τῇ μὲν οὖν γεννήσει τὰ εἰκότα προεορτάσαμεν), и я — предначинатель (ὁ ἔξαρχος) праздника, и вы...» Ср. Слово 38, 6 (317, 4–6): «Если угодно, я, который ныне у вас распорядителем пира (ἐστιάτωρ ὑμῖν)... предложу о сем слово». Собственно, само Слово 39 начинается с того, что Григорий объявляет, что речь пойдет о другом таинстве, т. е. уже не о Рождестве, воспетом в предыдущей проповеди, а о Крещении Господнем: «Опять Иисус мой, и опять таинство (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).

²⁰² Там же, Слово 38, 3–4 (PG 36, 313, 39–41, рус. пер. с. 523): Бог воплотился, «чтобы Тот, Кто даровал бытие, даровал и благобытие».

²⁰³ Там же 38, 9 (320, 36 – 321, 4, рус. пер. 526): «поскольку для Благодати (τῇ ἀγαθότητι) не довольно было двигаться только в созерцании Себя Самой (τὸ κινεῖσθαι μόνον τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ), а надлежало, чтобы благо разливалось и шло далее... ведь такова высочайшая Благодать, то Она измышляет (ἐννοεῖ)... ангельские и небесные силы... Так произошли вторые светлости (ὑπέστησαν λαμπρότητες δεύτεραι), служители первой Светлости, разуметь ли под ними или разумных духов, или как бы невещественный и бесплотный огонь, или другое какое естество наиболее близкое к сказанным... [Таковы] сущие окрест Бога (περὶ Θεὸν) и первыми озаряемые (λαμπόμενας) от Бога». В этом месте синтаксис Григория, как кажется, влияет на таковой у Максима, ср. ГРИГОРИЙ, Слово 38, 10, PG 36, 321, 12–22 (рус. пер. с. 526): «Так и ради этого стал у Него умный мир (Οὕτω μὲν οὖν ὁ νοητὸς αὐτῷ καὶ διὰ ταῦτα ὑπέστη κόσμος)... Первые твари были Ему благоугодны (τὰ πρῶτα καλῶς εἶχεν αὐτῷ)» и МАКСИМ, Трудность 41 (PG 91, 1304D – 1305A): «Бог по своей благодати сотворил светлое мироустройство (λαμπρὰν διακόσμησιν) всего сущего, но из этого мироустройству не стало очевидным (μὴ αὐτόθεν αὐτῇ καταφανῆ γενέσθαι) Кто Он и Каков».

мой природы); он — некий *второй мир* — великий в малом (*τινα κόσμον δεύτερον, ἐν μικρῷ μέγαν*); он — поклонник обоих миров (*προσκυνητὴν μικτὸν*), земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умопостигаемого; он есть *среднее* (*μέσον*) между величием и низостью; он обожествляется (*θεοούμενον*) через *тяготение* к Богу (*τῇ πρὸς Θεὸν νεύσει*)»²⁰⁴;

4) Григорий замечает, что земная плоть дана человеку после грехопадения: когда завистью дьявола человек согрешил и был изгнан из рая и от Бога, он облекся в кожаные ризы (*τοὺς δερματίνους ἀμφιέννυται χιτῶνας*), т. е. *в земную плоть*...²⁰⁵ (ср. концепцию привнесённости разделения на мужское и женское у Максима).

В следующем *Слове* (39, 13) Григорий повторяет сказанное в предыдущей проповеди, говоря: «поскольку надлежало, чтобы поклонение Богу не ограничивалось одними вышними, но были и долу некоторые поклонники (*προσκυνητὰς*)... для сего создается человек...» Когда завистью дьявола (*φθόνῳ διαβόλου*) он согрешил Бог не презрел его. «Что же совершается? Какое великое о нас таинство? — Новоустраиваются естества, и Бог делается человеком... Для сего соединяется несоединимое (*τὰ ἄμικτα μίγνυται*); не только Бог со становлением (*γενέσει*), ум с плотью... но и рождение с девством (*παρθενία γέννησις*)... бессмертное с тленным (*τῷ φθαρτῷ τὸ ἀθάνατον*)»²⁰⁶.

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

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

На вопрос о том, для чего Григорий связывает Рождество с Крещением, Максим отвечает следующим образом. Человек был сотворен по образу Божию, и должен был стяжать подобие Богу, дабы стать сыном Божиим и обожиться по благодати через Дух. Первый человек пренебрег этим, что повлекло за собой психофизиологические изменения: Бог заменил его свободное, бесстрастное, добровольное и чистое рождение страстным, рабским, ограничивающим рождением, заменив честь

²⁰⁴ Григорий Богослов, *Слово* 38, 11 (PG 36, 321, 45 – 324, 13, рус. пер. с. 527).

²⁰⁵ Там же 38, 12 (324, 39–52, рус. пер. с. 528).

²⁰⁶ Там же 39, 13 (348, 42–349, 14, рус. пер. с. 538–539).

проживания с Богом бесчестием помещенности в материальное равенство с неразумными зверями. Желая вернуть человечество к его божественному наследию, Логос не только воплотился, т. е. подвергся безгрешному телесному рождению, но и добровольно подчинил Себя другому, ведущему к духовному усыновлению рождению: принял крещение, дабы отменить телесное рождение. Рождение при крещении есть отмена и освобождение от телесного рождения. Разрывая в себе узы телесного рождения, Бог Слово даровал нам через духовное рождение силу стать детьми Божиими, вместо детей плоти и крови, **если мы веруем во имя Его**. Спаситель через крещение родился в Духе, чем изначально пренебрег Адам, ради спасения человека и восстановления его по благодати, а точнее ради его истинного **пересоздания** (*ἀναπλάσεως*)²⁰⁷.

2.2. Основные понятия главы XLI

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

Помимо «деления» идея различия передается посредством *διαφορά* (9) / *ἀδιάφορον* (1), *διάστημα* (1) / *τὰ διεστῶτα* (1). Максим трижды говорит о видовых различиях в логическом смысле (1312С, D²). Применительно к делению на мужское и женское «различие» и «деление» употребляются как синонимы²⁰⁸, то же наблюдается и относительно разделенности земли на ойкумену и рай²⁰⁹. Видимо, это отражает амби-

²⁰⁷ О *трудностях* XLII (1345CD – 1349A).

²⁰⁸ Ср. 1305CD: Начав с собственного разделения человек, должен был собирать всё сущее к Богу. Для этого ему следовало стряхнуть со своей природы мужское и женское своеобразие, чтобы стать только человеком, не делившимся на мужчину и женщину, — согласно логосу, не раздробленному (*μερίζόμενον*) на существующие сейчас в человеческой природе рассечения (*τμήμασι*); 1309А: Христос отвергает различие и деление человеческой природы на мужское и женское; 1309D: Христос освободил людей от различения (*διαφορᾶς*) на мужское и женское, устранив сей вид деления.

²⁰⁹ 1309В: Благодаря Христу ойкумена утратила отличие (*διαφορᾶν*) от рая, её логос лишен деления сообразно упомянутому различию (*τῆς κατὰ τὴν διαφορὰν διαίρέσεως*).

валентность его понимания этого рассечения: с одной стороны, оно «неправильно», с другой, пусть даже в предведении грехопадения, но создано Богом²¹⁰.

Разделённости противостоит *ἕνωσις* (9), «единство» / «соединение». Здесь наиболее часты *ἕν*, «единый» (17)²¹¹, *ἐνώω*, «соединять» (11) и прочие (по одному разу: *ἐνίζω*, *ἐνότης*, *ἐνικός*, *ἐνιαῖος*). Всего 41 слово от этой основы. Помимо этого, идея «сведения воедино» описывается глаголами и словосочетаниями *συνάγω* (3), *εἰς ἕν ἄγων* (1), *συνωθέω* (1), существительными *σύνωδος* (1), *σύνεσις* (1), *σύννευσις* (1). Собираение ведет к «целому» и «цельности», описываемыми посредством *ὅλος* (6), *ὀλότης* (1)²¹².

Важна идея связи и связывания. Отсюда *συνδέω*, «связывать» (1), *συνέχω*, «удерживать» (2)²¹³. Неоднократно говорится о «связи»: отсюда *σχέσις*, «связь» (3), *σύνδεσμος*, «скрепа»²¹⁴ (1) (единожды встречаются *σχετικῆς*, «скрепляющий», *ἄσχετον*, «безотносительный, отвлеченный»).

Идея, что высшее охватывает низшее, реализуется посредством оппозиции «охватывающий» / «охватываемый» (*περιέχων*, 3) и соответствующий глагол (*περιέχω*, 2), а также *περιλαμβάνω*²¹⁵ (1).

Встречается противопоставление предела и беспредельного: *ὄρος* (2), *πέρας* (2), *ἀόριστος* (1) и *ἄπειρος* (1).

Идея «всеобщности», «вселенскости» передается через *καθόλου* (9)²¹⁶ и *καθολικός* (3), хотя здесь также возможно значение «общий»²¹⁷ и «це-

²¹⁰ Ср. Естественные разрывы (*ρήγματα*) всеобщей природы мира (*τῆς κατὰ τὸ πᾶν καθόλου φύσεως*, 1308D).

²¹¹ Не раз говорится о «едином и тождественном»: *τὸν ἕνα καὶ τὸν αὐτόν* (1305A); *ἕν καὶ ταὐτόν* (1308B; 1312C).

²¹² Человек есть мастерская цельностей (*τῶν ὅλων*, 1305A); Христос явил в Себе сходжение всего творения (*τῆς ὅλης κτίσεως*, 1309C), человек должен был заместить / обменять себя на самого и целого Бога (*ὄλον αὐτόν ἀντιλαβὼν ἑαυτοῦ τὸν Θεόν*, 1308B), целостность существования (*τῇ ὀλότῃ τῆς ὑπάρξεως*) всего творения (1312B), применительно к роду единичное видится целым (*ὄλον*, 1312D).

²¹³ Например, 1313B: силу премудрости Христос содержит целое сущего (*καθόλου τῶν ὄντων συνέχων*).

²¹⁴ 1305B: Человек назван естественной скрепой, опосредующей крайности [мира] (*σύνδεσμός τις φυσικός τοῖς καθόλου μεσιτεύων ἅκροις*).

²¹⁵ Ср. 1312A: Христос охватывает (*περιλαμβάνω*) вместе с нами и ради нас всю совокупность творения.

²¹⁶ Ср. Разрывы всеобщей природы мира (*τῆς κατὰ τὸ πᾶν καθόλου φύσεως*, 1308D); Христос являет первоначальные (все)общие логосы (*τοὺς καθόλου λόγους*, 1308D), всецелое объединение всего (*τῆς καθόλου τῶν πάντων ἐνώσεως*, 1308D).

²¹⁷ Ср. «Более общий» и «самый общий» логосы, 1309C.

мый»²¹⁸. Общему противостоит *μερικόν*, «частное» в логическом смысле (2). Напротив, *μέρος*, «часть» (11) нейтральна в оценочном плане²¹⁹.

Каждая сущность имеет свои особенные свойства: отсюда *ἴδιος*, «свой», «особенный» (1), *ἰδικός* (1), *ἰδιότης* (3). Важную роль у Максима играет идея полного взаимообмена свойствами, введенная в христологии, но распространяемая им и на тварный мир. Такой «хоровод» свойств, их «круговое перемещение» описывается глаголом *περιχωρέω* (1). Идея взаимности подчеркивается многократным употреблением *ἀλλήλων* (3), *ἀλλήλοις* (6), *πρός ἀλλήλα* (4), всего 13. Они используются при описании как взаимной связи, так и разделённости частей по отношению друг к другу. Полнота взаимообмена подчеркивается через именование его «всецелым» посредством словосочетаний *δι' ὅλου, ὅλος ὅλω, ὅλον ὅλοις, ὀλικῶς*²²⁰.

Смысл словосочетания

τῶν ὅλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον (1305A 14–15)

Перевод этого словосочетания представляет сложности, в силу многозначности каждого из трех составляющих его элементов. Начнем с *τῶν ὅλων*. У отцов и у самого Максима *τὰ ὅλα* значит «всё», «весь мир», будучи синонимом к *τὰ πάντα* и *τὸ πᾶν*²²¹.

Прилагательное *συνεκτικός* используется в устойчивом словосочетании *συνεκτικὴ αἰτία*, «содержительная причина». И философы, и богословы именовали «содержительной причиной» ту, что *удерживает сущее в бытии*, так что при устранении причины данная вещь уничтожается²²². В космологии под *συνεκτικὴ αἰτία* понималась причина, кото-

²¹⁸ Ср. «Целое (*τὰ καθόλου*), объемлющее и родовое» противостоит «разделённому, частному и собственному», 1312С); логосы всего разделенного и частичного объемлются логосами целого (*τῶν καθόλου*) и родового (1313А); Христос содержит всё сущее (*καθόλου τῶν ὄντων*, 1313В).

²¹⁹ Говорится о частях человека (3), земли, мира.

²²⁰ Люди всецело сформированы по подобию Христа (*δι' ὅλου*, 1312А); родовое присутствует в подчиненных ему как целое в целом (*ὅλον ὅλοις*, 1312С); как цельный в целом, человек целиком «взаимозаменился» бы с Богом (*ὅλος ὅλω περιχωρήσας ὀλικῶς τῷ Θεῷ*, 1308В).

²²¹ Ср. ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *Беседы на Шестоднев* I, 2, 9–12: «Ибо не знавшие Бога не допускали, что происхождение всех вещей (*τῆς γενέσεως τῶν ὅλων*) зависит от разумной причины, а сообразно с сим изначальным своим неведением (*τῆ ἐξ ἀρχῆς ἀγνοίᾳ*) заключали и о прочем»; МАКСИМ, *ВО* I, 173–178: «душа... постигнет простое ведение (*ἀπλήν γνώσιν*), связующее всё (*τὰ ὅλα*) друг с другом в первоначальном Слове Премудрости, после которого... испытывает премысленное соединение с Самим Богом»; *LX*, 27: «Творцу всяческих» (*τῶν ὅλων*).

²²² ХРИСИПП, *Fr.* 351 *apud* Климент Александрийский, *Строматы* VIII, 9, 32, 7: «Из причин одни... содержащие (*τὰ συνεκτικά*), третьи — сопричины, четвертые — содействующие... Содержащая причина (*συνεκτικὸν αἶτιον*) — такая, при наличии которой результат наличен, а при устранении [которой] исчезает. Содержащую при-

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

о **содержительной причине всего** (*περὶ τῆς τῶν ὄλων συνεκτικῆς αἰτίας*)... о главнейшем в космосе (*τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον*)... Все **составилось** (*συνέστηκεν*) от Бога и через Бога, и никакая природа сама по себе (*φύσις αὐτῆ καθ' ἑαυτήν*) не самодостаточна (*αὐτάρκης*), если ее лишить идущей от Бога поддержки (*τῆς σωτηρίας*)... Древние смогли дать надлежащее понятие о божественной силе (*τῇ μὲν θείᾳ δυνάμει*), но не о его сущности (*τῇ οὐσίᾳ*)²²³.

Ср. в том же контексте Григорий Богослов:

Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое... Бог есть творческая и **содержительная причина всего** (*τὴν πάντων ποιητικὴν τε καὶ συνεκτικὴν αἰτίαν*)... Ибо вселенная (*τὸ πᾶν*) как могла бы осуществиться и **составиться** (*ὑπέστη ἢ συνέστη*), если бы не Бог все осуществлял и **содержал** (*οὐσιώσαντος καὶ συνέχοντος*)? ...Для нас явственна сила творящая, движущая и сохраняющая (*τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ κινεῖν καὶ τηροῦν*) сотворенное, хотя и не постигается она мыслию²²⁴.

Значение «охватывать и удерживать» позволило прикладывать искомое прилагательное к идеям (Прокл)²²⁵, говорить о связующей и содержительной силе Блага (Порфирий) или силе Бога Творца (Васи-

чину они синонимически называют «самодостаточной» (*αὐτοτελής*), поскольку она способна независимо (*αὐτάρκως*) и сама по себе (*δι' αὐτοῦ*) вызывать результат»; СЕКСТ ЭМПИРИК, *Три книги Пирроновых положений* III, 4, 15 (III, 15, 1–5 MUTSCHMANN): «Из причин одни — содержащие (*συνεκτικά*)... при существовании которых существует и действие, а с уничтожением которых [оно] уничтожается, а уменьшением — уменьшается...» ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ, *Contra Nestorianos et Eutychanos* II (PG 86/1, 1329D): «ничему [вышедшему] из содержащей причины не свойственно сохраняться в причиненных, если не присутствует [эта] причина» (*οὐδὲν τῶν ἐκ τοῦ συνεκτικοῦ αἰτίου τοῖς αἰτιατοῖς παραμένειν πέφυκεν, μὴ τοῦ αἰτίου παρόντος*).

²²³ ПС.–АРИСТОТЕЛЬ, *О мире* VI, 397b 9.

²²⁴ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово* 28, *О богословии* 6, 1–13 (PG 36, 32С, рус. пер. с. 394–395). Ср. Он же, *О промысле* (*Carmina dogmatica*, PG 37, 430, 2–5, рус. пер. с. 127): «прочь от меня те, которые отрицают Божество, которые этого невыразимого благоустройства во вселенной не приписывают никакой творящей и содержительной причине всяческих (*αἰτίαν ποιητικὴν τε καὶ συνεκτικὴν ὄλων*)».

²²⁵ ПРОКЛ, *In Parmenidem* 969, 18: «третьи Виды охватывают всё (*συνεκτικά τῶν ὄλων*)...»

лий Великий)²²⁶. У Прокла в контексте близком к таковому у *Трудности* ХLI Максима сказано о сущностях, которые «связывают противоположности» и сами сводятся к одному началу, так что «самое последнее через средние связано с первым»²²⁷. Реже τὸ συνεκτικόν могло означать «то, к чему всё сходится»²²⁸.

Тем не менее, в превосходной степени у прилагательного *συνεκτικός* преобладает значение «наиглавнейший», «основополагающий», тогда как значение «связывающий» и «удерживающий» практически не встречается²²⁹. Впрочем, значение «основополагающий» подразумевает и значение «всеобщий». Не случайно, Секст Эмпирик неоднократно противопоставляет частное и второстепенное общему и существенному²³⁰.

²²⁶ ФИЛОН, *О сотворении мира* 101, 2: «В умопостигаемом седмица являет неподвижное и бесстрастное, а в чувственном — великую и всеохватывающую силу (*συνεκτικωτάτην δύναμιν*) [движущую семь планет]»; ПОРФИРИЙ, *In Tim.* II, 28, 31–32: «[Благо есть] сила, связующая (*συνεκτικὴ δύναμις*) всякое тело в космосе»; ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *Беседы на Шестоднев*, I, 9 (рус. пер. с. 16): «*Столпами* (Пс 74:4) названа сила, поддерживающая (*τὴν συνεκτικὴν δύναμιν*) [землю]».

²²⁷ ПРОКЛ, *In Tim.* I, 90, 29 – 91, 2: «Все причины миропорядка и всё, что связывает противоположности (*τὰ συνεκτικὰ τῆς ἐναντιώσεως*), восходят к одному началу и самое последнее через среднее связано с первым (*τὰ ἔσχατα διὰ τῶν μέσων ἀντέχεται τῶν πρώτων*)».

²²⁸ ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *Небесная иерархия* 15, 3 (PG 3, 332C): «хребет [означает] то, что содержит все животворные силы (*τὸ συνεκτικὸν τῶν ζωογόνων ἀπασῶν δυνάμεων*)».

²²⁹ ФИЛОН, *Об устройении мира* 8, 2: Моисей познал «наиважнейшее в природе» (*συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως*); это место цитируется Евсевием в *Praeparatio evangelica* VIII, 13, 2, 2–3; ФИЛОН, *Об устройении мира* 162, 2: «наиважнейшая и наиглавнейшая цель» (*ἀναγκαϊότατον καὶ συνεκτικώτατον τέλος*); *О херувимах* 88, 5: Солнце и Луна суть «наиглавнейшие небесные [тела]» (*τὰ συνεκτικώτατα τῶν ἐν οὐρανῶ*); 88, 8 – 89, 1: «наиглавнейшая причина» (*τὸ συνεκτικώτατον αἴτιον*) [погодных изменений]; *О добродетелях* 73, 2: «Небо и Земля суть наиглавнейшие части космоса» (*τὰ συνεκτικώτατα μέρη τοῦ κόσμου*); ЯМВЛИХ, *О пифагорейской жизни* XXXII, 226, 9–10: [Пифагорейцы хранили в тайне] «наиглавнейшее и наиважнейшее из своих учений» (*τὰ κυριώτατα καὶ συνεκτικώτατα τῶν δογμάτων*); ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *На псалом седьмой* 9 (PG 29, 237, 8–9, рус. пер. с. 200): «самое необходимое и важное (*ἀναγκαϊότατος καὶ συνεκτικώτατος*) при обучении». Ср. СУДА, *Lexicon* Σ, 1485, 1: *Συνεκτικώτατα* κεφαλαϊωδέστατα, *συνέχοντα*, *διακρατοῦντα* (наиважнейшее, связывающее, удерживающее).

²³⁰ СЕКСТ ЭМПИРИК, *Против физиков* I (IX, 1, 10 Mutschmann, рус. пер. т. 1, с. 244): [академики опровергают] самое важное и самое общее (*τὰ κυριώτατα καὶ τὰ συνεκτικώτατα*)... IX, 3, 5–6: «колеблющих всё частичное (*τὰ ἐπὶ μέρους*) на основании самого общего (*τῶν συνεκτικωτάτων*)»; XI, 257, 1–2 (т. 2, с. 50): «Главнейшие пункты этических вопросов (*τὰ συνεκτικώτατα τῶν κατὰ τὸν ἠθικὸν τόπον ζητούμενων*)».

У Максима можно найти и *συνεκτικός*, и *συνεκτικώτατος*. Он использует *συνεκτικός* в значении «объемлющий» и «связующий» в контексте, совпадающем с таковым у философов²³¹. А вот *συνεκτικώτατος* не поддается однозначному истолкованию. В одном из контекстов, применительно к Слову Божию, оно означает «наиважнейший», хотя допустим перевод «всеобщий» в значении «вмещающий всё», «охватывающий всё»²³². Та же двойственность сохраняется и применительно к рассматриваемой фразе.

Рассмотрим существительное *ἐργαστήριον*, которое может означать просто любую мастерскую, где трудится ремесленник (мастерскую кожевника, кузнеца, шерстяных дел мастера)²³³. Подобная «кузница» может пониматься и в переносном смысле: говорили о «кузнице добродетели», о том, что «Александрия — кузница образования»²³⁴, что «голова — кузница ощущений»²³⁵. Василий Великий именует мир «кузницей божественного созидания»²³⁶. Важным и устойчивым являлось словосочетание *ἐργαστήριον τῆς φύσεως*, «мастерская естества», как эвфемизм для «матки», «чрева» (*δελφύς, μήτρα, ὕστερα*)²³⁷.

²³¹ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *ВО* 13, 16–17: «Промысел, **объемлющий** сущие (*ἡ συνεκτικὴ τῶν ὄντων πρόνοια*); *Главы о любви* III, 25: «четыре божественные свойства, **связующие**, оберегающие и спасающие (*συνεκτικὰ καὶ φρουρητικὰ καὶ διασωστικὰ*) сущих»... Ср. ПРОКЛ, *Платоновская теология* I, 123, 1–15: «Из возникающих от двух начал, одни оказываются... творящими, оберегающими и **связующими** (*ποιητικὰ <καὶ> φρουρητικὰ καὶ συνεκτικὰ*); Он же, *Первоосновы теологии* 139: «во всяком разряде все соответствующее богам должно быть **связующим** и спасающим (*συνεκτικὰ καὶ σωστικὰ*) по отношению ко вторичному»; ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах* I, 7: «[Причина всего есть] основа всего, начинающая, приводящая к совершенству, **связующая**, оберегающая (*τελειωτικὴ καὶ συνεκτικὴ, φρουρὰ*), очаг (*ἔστια*), все к себе обращающая соединенно...»

²³² *Мистагогия* XXIV, 110 (рус. пер. с. 179): «собрание (*συναγωγὴν*) воедино многих и различных логосов и возведение (*ἀναφοράν*) их к наипервейшему Логосу» (*πρὸς τὸν συνεκτικώτατον λόγον*).

²³³ Ср. ОРИГЕН, *Против Цельса* III, 26, 19.

²³⁴ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово* 7, 6, 2: *παντοίας παιδείσεως... ἐργαστήριον*.

²³⁵ Он же, *Слово* 40 (PG 36, 413, 42, рус. пер. с. 569): *κεφαλὴν... τὸ τῶν αἰσθησέων ἐργαστήριον*.

²³⁶ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *Беседы на Шестоднев* IV, 1, 19–26: «Не обступим ли... мастерскую Божия созидания (*τὸ μέγα τοῦτο καὶ ποικίλον τῆς θείας δημιουργίας ἐργαστήριον*)... и не будем ли рассматривать устройство вселенной (*τὴν διακόσμησιν τοῦ παντός*)?»

²³⁷ КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Строматы* III, 12, 83, 2: «восприятие [семена] маткой (*τῆς μήτρας*) приводит к зачатию, когда в мастерской природы (*ἐν τῷ τῆς φύσεως ἐργαστηρίῳ*) семя оформляется в зародыш»; IV, 23, 150, 2, 3: «Не безвидным и неустроенным творится [человек] в мастерской естества, откуда вообще таинственным образом происходит все человечество». **О женском бесплодии**: ИОАНН ЗЛАТОУСТ, *Беседы на Бытие* 38, 2 (353, 45): «омертвевшая мастерская естества, сделав-

Максим Исповедник использует *ἐργαστήριον* и в физиологическом, и в переносном значении²³⁸, но всегда «мастерская» есть место, где нечто возникает и зарождается.

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

2.3. Сложность истолкования всеобщих делений

Имея представление об основных понятиях, используемых Максимом Исповедником, зная *σκοπός Τрудности XLI*, мы можем обра-

шаяся неспособной к деторождению»; 41, 6 (383, 38): «мастерская повреждена»; 56, 4 (491, 58): «Владыка естества... может отворить мастерскую естества; **о семени в матке**: ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* XXIX (PG 44, 240, 7–10): «не мертвым и не бездушным попадает в мастерскую естества то, что, будучи исторгено из живого тела, вложено [в неё] для порождения живого существа». В Богородичном тропаре Коптской Православной Церкви читаем: «Величаем тя, храмина (*ἐργαστήριον*) нераздельного соединения, в которой природы (*φύσις*) собираются без смешения в одну единственную ипостась (*ὑπόστασις*)», — цит. по кн.: Aloys GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2. Part 4: *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, trans. by O. C. DEAN (London: Mowbray, 1996), p. 255.

²³⁸ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Quaestiones et dubia* 1, 6: «Господь наш Иисус Христос, Слово Отца, воплотился в мастерской нашего естества»; *ВО* 62, 334: «В тайной мастерской сердца слышу как Бог говорит мне это»; *ВО* LII, 177–181 (с. 149): «Когда человеческий ум просветится помышлениями о божественном, тело украсится тропосами помысленных божественных логосов, которые соделают это тело разумной кузницей (*λογικὸν ἐργαστήριον*) добродетели путем отвержения врожденных страстей»; но: XV, 52 (с. 50): «несмысленное сердце, как кузница лукавых помыслов».

тяться к подробному рассмотрению природы описываемых в ней делений и соединений.

Трудность XLI начинается словами о том, что ипостась всего тварного делится пятью делениями. Тварное отделено от нетварного (т. е. от Бога) неведением, а само делится на умопостигаемое и чувственное, чувственное подразделяется на небо и землю, земля — на рай и обитаемую землю, «человек» — на мужское и женское.

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

Для того, чтобы адекватно понять рассуждения Максима, требуется знание его контекста и источников. Отвлеченный подход с точки зрения классической философии здесь заведомо обречен на неудачу, поскольку понятия античной мысли здесь трансформированы: термины «философия», «гносис», «логосы», «умопостигаемое», «опыт», «ощущение» и прочие имеют значения, отличающиеся от тех, что присущи им в классический период. Малопродуктивной окажется и попытка понять текст с точки зрения представлений, почерпнутых из стандартных курсов патрологии и догматики. Воспитанного на них читателя могут шокировать слова о достижении «тождества» между тварью и Богом, о том что при Боговоплощении человек и Бог суть «образцы» друг для друга, что деление на мужское и женское не соответствует человеческой природе и замыслу Бога о человеке и т. д.

Сказанное в полной мере относится к делениям и соединениям, описанию которых посвящена *Трудность* XLI. 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 приро-

дой 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*)²³⁹ и в то же время имманентен ей, присутствуя в каждой вещи в виде логосов²⁴⁰. Бог приводит тварь в бытие не путем отделения её от Себя, но в акте создания её из ничто. После исключения упомянутых выше вариантов остается обособление со стороны твари, тем более, что, несмотря на слова об отделении «тварной природы от нетварной», вроде бы очерчивающие эту пару как некую совокупность, ясно заявлено, что пятью делениями рассечена «ипостась всех возникших», т. е. только тварный мир²⁴¹. Таким образом, первое разделение проходит не внутри тварного (разводя его части), но по его границам (обособляя тварное как целое от нетварного). Но какова природа этого деления, его контекст?

Это не единственный могущий возникнуть вопрос. 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. Мы уже показали, что разделения лишены собственной логики, в духе

²³⁹ *О трудностях* 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 (*ἄσχητος*) от всего... Бог... превосходит слово, ведение и просто какое бы то ни было отношение (*τῆς σχέσεως*) и пребывает превыше природы...» а также XVII (PG 91, 1224A). Ср. *Схолии к «Божественным именам»* 10, 3 (PG 4, 385; *БИ*, с. 297, сн. 4; P. ROEM, J. C. LAMOREAUX, *John of Scythopolis...* p. 237): «[Божественное] во всех отношениях абсолютно (*τὸ πάντῃ καὶ ἀπολύτως*)».

²⁴⁰ Ср. *О трудностях* XXXV (PG 91, 1289A): «у Бога должно воспевать Единое (*τὸ ἓν*), поскольку Он изъят (*ὑπεξαιρέσθαι*) из всего, по благодати прива в бытие все устройство умопостигаемых и все благолепие видимых; сообразно мере (*ἀναλόγως*) [отпущенной каждому существу] Он неумаленно присутствует (*ἐνυπάρχειν*) в каждом из творений по некоему неизреченному логосу премудрости, но не объемлется вообще никаким логосом и тропосом, — в одних [присутствуя] по преизбыточно щедрому излиянию, в других — умеренно (*μέσως*), в третьих — тем, что они могут хотя бы чем-то Его отобразить».

²⁴¹ Иоанн Скотт хорошо понимает это, ср. *Перифьюсеон* II, <13>, 70–74 (529CD, *ИФЕ*, с. 97): «Мне бы хотелось... ввести в это наше научное изыскание суждение досточтимого Максима о делении всего тварного... [Максим] подразделяет чувственное творение, которое мы положили третьей формой природы».

таковой у древа Порфирия. Они естественны и понятны лишь в контексте своего снятия, когда Христос последовательно убирает их²⁴².

В перспективе снятия 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 соединения? «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»²⁴³.

Если не быть знакомым с учением Максима, то первое, что приходит в голову, — можно попытаться соотнести деления с повествованием

²⁴² Максим не раз пишет об этих и о других делениях и соединениях. Ср. *BO* LV, 179–183: «Общее различие [посредством чувств] разделяет между (1) имевшими начало и не имевшими его, (2) между постигаемыми и непостигаемыми умом, (3) изреченными и неизреченными, (4) созданными и несозданными, (5) тленными и нетленными»; *BO* XLVIII, 66–78: «Писание называет различные соединения разделенных тварей (*τῶν διηρημένων κτισμάτων*), осуществленных Христом. Ибо Он соединил человека, таинственно устрояя (*ἀφελόμενος*) Духом различие мужского и женского и делая логос естества (который [один] и в мужчине, и в женщине) свободным от страстных особенностей (*τῶν ἐν τοῖς πάθεσιν ἰδιωμάτων*). Соединил Он и землю, изгнав различие чувственного рая и обитаемой земли. Соединил Он еще землю и небо, показав, что единое естество чувственных [вещей] тяготеет (*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»; *BO* XLVIII, 188–189: «[соединение] ума с чувством, неба с землей, чувственных [вещей] с умопостигаемыми и природы со [своим] логосом». О том, как святые различают и соединяют все тварное пятью тропосами созерцания, см. *О трудностях* X, 1134A – 1137C.

²⁴³ 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).

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. Как понятно, подобная интерпретация малоубедительна вследствие своей искусственности, очевидных натяжек и прямых противоречий учению Максима²⁴⁴. Чтобы адекватно понять рассуждения Максима следует обратиться к тому, каким образом соединения и разделения трактовались до него.

2.4. Предшественники Максима

2.4.1. Деления и соединения

Методологически деления Максима продолжают долгую философскую и богословскую традицию. Диайретика как развитой логический метод демонстрируется уже Платоном²⁴⁵. Аристотель не раз применяет эту процедуру²⁴⁶, но также и не переоценивает ее возможности²⁴⁷. В зародыше у Аристотеля можно встретить логические разбиения, которые впоследствии получают законченную форму в так называемом логическом древе Порфирия²⁴⁸ (о нем мы будем специально

²⁴⁴ Например, все логосы тварного были созданы Богом от века и разом, см. *ВО* II, 7–9.

²⁴⁵ ПЛАТОН, *Софист* 219a – 237a; *Политик* 258b – 267c.

²⁴⁶ АРИСТОТЕЛЬ, *Метафизика* VII, 12, 1037b 30 – 1038a 35; *Вторая аналитика* II, 5, 91b 12 – 92a 5; II, 14, 98a 1 – 12. Ср. *Divisiones Aristoteleae*.

²⁴⁷ АРИСТОТЕЛЬ, *Первая аналитика* I, 31, 46a 31–37.

²⁴⁸ ПОРФИРИЙ, *Введение в категории Аристотеля* II (Вид), 5: ἡ οὐσία / σῶμα / ἔμφυχον σῶμα / τὸ ζῶον / λογικὸν ζῶον / ὁ ἄνθρωπος / Σωκράτης καὶ Πλάτων καὶ οἱ κατὰ μέρος ἄνθρωποι. Ср. Там же, III: «Платон советовал спускаясь (κατιόντας) от самых общих родов останавливаться на самых специальных видах, а спускаться через средние термины (διὰ τῶν διὰ μέσου), производя деления с помощью видообразующих

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 умопостигаемое:

Мир, состоящий из видимых и невидимых, подобен человеку, а человек, состоящий из тела и души, — миру. Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле... И един мир, состоящий из них обоих, как один человек, состоящий из души и тела. Каждый из этих миров, сращенных в единении, не отвергает и не отрицает другого... В них заложен логос единообразующей силы, не позволяющий быть в неведении, несмотря на природную инаковость [двух миров], относительно тождества их по ипостаси в [этом] единении²⁴⁹.

Выше мы видели, каким образом о разделенности умного и чувственного мира писал Григорий Богослов. Среди 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 чувственное²⁵⁰, и однажды — о древе

признаков (*διαρῶντας ταῖς εἰδοποιοῖς διαφοραῖς*)...»

²⁴⁹ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Мистагогия* VII, 1–25.

²⁵⁰ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Опровержение Евномия* I, 23 (I, 1, 270, 1 – 272, 1 JAEGER, рус. пер.: МДА, 1863, с. 110): «Высшее разделение (*ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις*) всех сущих — делит всё на **умопостигаемое и чувственное** (*τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν τῆν τομὴν ἔχει*)... Но разум и понятие умопостигаемого делит на два (*τέμνει*): естество несотворенное (*ἄκτιστος*), вслед за которым берется другое, сотворенное (*κτιστή*). Несотворенное созидает тварь, а сотворенное имеет причину и возможность бытия в несотворенном естестве (*ἀκτίστου φύσεως*)»; I, 23 (I, 1, 295, 1 – 296, 1 JAEGER, рус. пер. т. I, с. 119): «в разделении сущих (*ἐν τῇ διαίρεσει τῶν ὄντων*) мы познаем следующие различия (*τὰς διαφοράς*). Первым, так как это первое для нашего постижения (*κατάληψιν*), я называю чувственное (*τὸ αἰσθητὸν*); после же сего посредством чувственного руководства — усматриваемое умом (*ὑπὸ τοῦ νοῦ θεωρούμενον*), и это, как

«сущее, тварное и нетварное»²⁵¹. 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 Платон²⁵². Филон Александрийский полагал, что человек, созданный по образу Божию, отличался от нынешнего чувственного: он был умопостижаем, бестелесен и еще не делился на мужское и женское²⁵³. Григорий Нисский²⁵⁴ считал, что, не будь грехопадения, у человека не было бы плотского тела в его нынешнем виде, т. е. тела, подверженного росту и дряхлению, имеющему первичные и вторичные половые признаки, репродуктивную функцию и пр. И размножался бы человек не плотским, но духовным образом, подобно ангелам. Лишь в 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 женщину²⁵⁵. Это деление не соответствует истинной человеческой природе и является вынужденным, обусловленным свободным и одновременно греховным выбором самого человека.

сказано нами, есть умное (*νοητὸν*). И опять, в умном признаем мы другое различие, разделяя оное на сотворенное и несотворенное (*τὸ κτιστὸν καὶ ἄκτιστον διαιρουμένην*); и относительно несотворенного естества (*τῆς μὲν ἄκτιστου φύσεως*) мы определили, что это есть Святая Троица, творением (*τῆς κτιστῆς*) же есть и именуется все, что после Неё (*μετ' ἐκείνην*)». Ср. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *О трудностях* X (1153А): «всякое естество сущих разделяется (*διήρηται*) на умопостижаемое и чувственное...»

²⁵¹ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Опровержение Евномия* III, 6, 66, 1 JAEGER (рус. пер. кн. VIII, гл. 5, в т. 2, с. 130): «Высшее разделение (*ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις*) всех сущих принимает рассечение (*τῆν τομῆν ἔχει*) на тварное и нетварное (*εἰς τὸ κτιστὸν καὶ ἄκτιστον*)... И тварное естество и божественная сущность (*τῆς τε κτιστῆς φύσεως καὶ τῆς θείας οὐσίας*) раздельны (*διηρημένης*) и не имеют никакой связи (*ἐπιμιξίαν*) по отличительным свойствам (*κατὰ τὰς γνωριστικὰς ιδιότητας*)...»

²⁵² ПЛАТОН, *Пир* 189d – 193d.

²⁵³ ФИЛОН, *О сотворении мира* 134.

²⁵⁴ Ср. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *О душе* (PG 46, 148, 25 – 149, 2, рус. пер. с. 251–252): «Естество наше, соделавшись страстным, встретилось с необходимыми последствиями страстной жизни... Всего того, что к человеческой природе примешалось из жизни неразумных, прежде в нас не было, пока человечество не впало в страсть по причине порока... В будущей жизни... мы совлечемся наложенного на нас из кож неразумных животных... [а это суть плотское] смещение, зачатие, разрешение от бремени, нечистота, сосцы, вскармливание [грудью], семяизвержение, постепенное достижение полноты в росте, расцвет сил, старость, болезнь, смерть...»

²⁵⁵ То, что предузнано Богом из Его вечности, не влияет на свободу воли существа, живущего во времени. Человек не знает своего будущего, оно для него открыто.

Согласно Григорию, после воскресения из мертвых, когда человек уподобится ангелам, разделение полов будет снято²⁵⁶.

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, состояния²⁵⁷. Однако о воссоединениях или соединениях мира речь у Оригена не идет.

НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ. В том, что касается воссоединений, Л. Тунберг²⁵⁸ указал на 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.²⁵⁹

Согласно Немесию, Творец приспособил (*ἐπισυνάπτειν*) друг к другу различные природы так, чтобы все творение было единым и сродственным (*μίαν καὶ συγγενῆ*). Он соединил бытие (*ἦνωσε τὴν ὑπαρξίν*) разделенных индивидов (*τῶν κατὰ μέρος ἀτόμων*), усвоил и сочетал (*συνήρμοσεν οἰκέως*) друг с другом все²⁶⁰; соединил все существа в це-

²⁵⁶ См. В. В. ПЕТРОВ, «Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены», *IX Рождественские Образовательные Читания. 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].

²⁵⁷ 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 преидет, всякое тление уничтожится и очистится, и все это состояние мира, с его планетными сферами, окончится и перестанет существовать; поверх же сферы, называемой неподвижной, будет расположено местопребывание благочестивых и блаженных как бы на доброй земле и на земле живых...» См. *ниже*, В. В. ПЕТРОВ, «Тело и телесность в эсхатологии Иоанн Скотта», с. 669–674 [633–756].

²⁵⁸ THUNBERG 1985, p. 73.

²⁵⁹ НЕМЕСИЙ, *О природе человека* I (PG 40, 529B).

²⁶⁰ Здесь Немесий почти в дарвиновской (а на самом деле, в аристотелевской)

лом некоей врожденной и естественной связью (*δεσμοῦ*), гармонически сочетал (*μουσικῶς συνήρμοσε*) их. И в этом важная роль отведена Богом человеку, который «вступает в общение» (*κοινωνεῖ*) и «соприкасается» (*συνάπτεται*) 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 (*ἐν μεθωρίοις*) между умопостигаемым и чувственным; придя в бытие, он стал тем средним термином, через который Бог свел воедино (*διὰ μέσης τῆς τῶν ἀνθρώπων γενέσεως εἰς ἐν συνήγαγε*) умопостигаемое и видимое.

Собственно, вся вселенная возникла ради человека (*διὰ τὸν ἄνθρωπον*). Немесий пишет, что человек был сотворен последним не только потому, что все возникшее должно было служить ему (*πάντων δι' αὐτὸν γενομένων ἀκόλουθον ἦν*), будучи предназначенным ему в пользование (*τὰ πρὸς τὴν χρῆσιν αὐτοῦ*), но и потому, что надлежало возникнуть связи (*σύνδεσμον*) умопостигаемого и видимого бытия, дабы вселенная (*τὸ πᾶν*) была единой, взаимосвязанной (*συνπαθές*) и не чуждающейся самой себя²⁶¹.

Среди положений, которые позволяют говорить о влиянии Немесия на Максима, находятся и следующие. Как существо, стоящее на границе духовного и телесного, человек имеет два рода добродетелей. Одни принадлежат и душе, и телу, а некоторые — только душе, таковы благочестие и познание существующего (*ἡ τῶν ὄντων θεωρία*). Изначально человек не был создан ни совершенно смертным, ни бессмертным. Бог с умыслом поставил его на рубеже (*ἐν μεθωρίοις*) между тленной и нетленной природами, дабы, если человек предастся телесным страстям, он подпал бы телесным изменениям (*ταῖς σωματικαῖς μεταβολαῖς*), а если предпочтет блага души, удостоился бы бессмертия²⁶². Возможно, говорит Немесий, человек был сотворен смертным, но, постепенно совершенствуясь, мог достигнуть бессмертия, т. е. был создан бессмертным в возможности... Лишившись совершенства, человек потерял также и бессмертие, которое впоследствии, однако, восстанавливается благодатью Создателя. Как бы то ни было, только у человека тело, будучи смертным, делается бессмертным.

парадигме описывает как постепенно, без разрывов — если скользить взглядом вдоль лестницы бытия — усложняются живые организмы.

²⁶¹ Ср. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *О трудностях* XL1 (1305В 13 – С 4): «Ради этой-то цели человек, который подобно некоей естественной связке опосредует своими частями пределы целого мира и в себе самом сводит воедино то, что по природе удалено друг от друга на большое расстояние, был добавлен последним к числу сущих, чтобы, исходя прежде всего из собственного разделения, положить начало собирающему все сущее к Богу как к причине объединения».

²⁶² Ср. ФЕОФИЛ АНТИОХИЙСКИЙ, *К Автолику* II, 27.

В заключение Немесий еще раз повторяет, что человек соединяет в себе самом (*τοῦ συνδέοντος ἐν ἑαυτῷ*) смертное с бессмертным, разумное с неразумным. Человек несет в самой своей природе (*ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν φύσει*) образ (*τῆν εἰκόνα*) всего творения и потому называется «малым миром». Человек удостоен столь великого промысления Божия, что ради него (*δι' οὗ*) 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 (*τέκνον*) Божие, обладая всяким началом и властью.

ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ. Мы можем указать и на другой прямой источник учения Максима о соединениях — фрагмент из трактата Дионисия Ареопагита (*О божественных именах* XI, 1–5), что не случайно: помимо сочинений Григория Богослова предметом комментария в *О трудностях* является и *Ареопагитский корпус*. Присутствующая в *Ареопагитиках* идея связывания всего, что различается и противоречит друг другу, Иисусом, который в этом случае предстаёт 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 Богу²⁶³. Как представляется, одним из источников Дионисия в этом месте является Игнатий Антиохийский, первый из христианских авторов, заговоривший о «единстве»²⁶⁴. Дионисий говорит, что объектом связующего действия Примирения является «разъединенное множество» (*τὸ μεριστὸν πλῆθος*), которое, прекратив междоусобную войну (*τὸν ἐμφύλιον πόλεμον*), соединяется в однородное сожительство (*εἰς ὁμοειδῆ συνοικίαν*)²⁶⁵. Словно некими скрепами

²⁶³ О Примирении у Дионисия см. Ysabel DE ANDIA, *L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1996), Ch. IX: La Paix, p. 183–189.

²⁶⁴ В схолиях к этому месту поясняется, что указанным словосочетанием обозначено чувственное (*τὸ αἰσθητόν*), а *междоусобной войной* названа противоположность элементарных качеств: горячего и холодного, влажного и сухого. В целом, схолии 17, 20, 21 (в издании Прохорова) толкуют войну и примирение натурфилософски — как взаимодействие первоэлементов.

²⁶⁵ Ср. ИГНАТИЙ АНТИОХИЙСКИЙ, *Послание к Ефессянам* 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 (*αἱρετικοί*), рассекающих христианское единство. Ср. А. LEMONNYER, “L’air comme séjour d’anges d’après Philon”, *Revue de Sciences philosophiques et théologiques* I (1907), p. 305–311; L. GRU, “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

(κλείθροις) соединяя разделенных (τῶν διηρημένων), Примирение всему дает предел и границы (ὀρίξει καὶ περατοῖ)²⁶⁶, соединяет все друг с другом в неслиянном единстве²⁶⁷, при котором все, нераздельно и нерасторжимо объединенное, остается, однако же, неповрежденным²⁶⁸ в свойственном каждому виде, не искаженным смесью с противоположным²⁶⁹. Примирение соединяет все, но в то же время сохраняет все в неслитности (ἐν ἀσυγχύτῳ συνοχῇ), несмешанности и сорастворенности (ἀμιγῇ καὶ συγκεκραμένα). 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

Éphésiens», *Revue Biblique* 46 (1937), p. 346 sqq. Характерно, что термин *ἔνωσις* не используется ни в Ветхом, ни в Новом Завете. См. Т. 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.

²⁶⁶ В схолии, которую приписывают Иоанну Скифопольскому (392, 3 к 218, 4 (949A), в кн.: P. ROEM, J. C. LAMOREAUX, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus*, p. 239), сказано, что здесь Дионисий опровергает «эллинических философов», одни из которых говорили, что все рождается благодаря раздору и войне (δι' ἔριδος καὶ μάχης), путем противоположности и битвы (ἐξ ἐναντιώσεως καὶ πολέμου); а другие — что все создано только любовью и согласием (ἐκ φιλίας καὶ συμφωνίας). Напротив, это Бог является Творцом и Собирателем (ποιητὴν καὶ συναγωγέα) всего, а под *междоусобной войной всего* следует разуметь естественную несозвучность (φυσικὴν ἀσυμφωνίαν) бестелесного, нематериального и умопостигаемого по отношению к телесному, материальному и воспринимаемому чувствами. Бог умиротворяет небесное и земное, благодаря чему соединяет (ἐνοῖ) служащие любви силы в любви к подчиненным им, и все возвращает к Себе.

²⁶⁷ Схолиаст замечает, что соединением (ἔνωσιν) называется, когда что-то, даже будучи неподобным (ἀνόμοια), приходит к составленности (εἰς σύνθεσιν).

²⁶⁸ В схолии к этому месту сказано, что, хотя элементы (τὰ στοιχεῖα) вступают в смешение (μίξις) и нераздельное сплетение (συμπλοκὴν ἀδιαίρετον) друг с другом, их качества (αἱ ποιότητες) не теряют своих совершенств (τὴν ἀκρότητα αὐτῶν οὐ παραπολλύουσιν), например тепла, влажности и прочего, в смеси тех, которые принадлежат разным видам (ἐν τῇ τῶν ἑτεροειδῶν κράσει).

²⁶⁹ Схолиаст поясняет, что под *смесью* (κράσιν) надо понимать здесь не такую, как смесь (φύρασιν) жидкостей, уничтожающую составные части (τὰ ὑποκείμενα), но единодушие и взаимность (τὴν σύμπνοιαν καὶ ἀλληλουχίαν), соблюдающие в гармонии и составленное, и составные части (τὰ ἐφεστῶτα καὶ τὰ ὑποτεταγμένα), т. е. умопостигаемое и чувственное, а также сами противоположности (τὰ ἐναντία), пребывающие в примирении (εἰρηνεύοντα) друг с другом, как например, вода и земля, небо и эфир.

невещественное и лишенное частей мышление (*νοήσεως*) к сверхмыслимому Единству. Так совершается неразрывное сплетение (*ἡ συμπλοκή*) всего воедино, согласие (*συμφωνία*), **единомыслие** и сращенность (*συμφύα*) всего. Единотворящая сила Примирения соединяет все, *связывающая края*²⁷⁰ *через середину с краями* (*τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων τοῖς ἄκροις*) в сопряжении *любви* (*φιλίαν*), включая и наиболее далеко отстоящие пределы всего²⁷¹. Примирение изливается по Христову человеколюбию, которым мы учимся больше не *воевать*, но сотрудничать в соответствии с **промыслом Иисуса**, производящего «все во всем» и содействующего 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 *О трудностях* XLI, подтверждается тем, что в конце своего рассуждения Максим сначала прямо упоминает Дионисия и цитирует гл. XIII («Об именах *Совершенный и Единый*»), а затем дает свободный парафраз рассмотренного нами места из гл. XI, сохраняя его ключевые слова:

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

2.4.2. Соединение через средний термин

Особый вид соединений представляет собой соединение посредством среднего термина. У Платона рассуждение о «серединах и краях» можно обнаружить в космологическом контексте. Например, в «видении Эра» описан световой столб–скрепа (*σύνδεσμον*), связующий

²⁷⁰ Возможно, конец схолии к этому месту принадлежит Максиму, поскольку совпадает с его рассуждением и по мысли, и по лексике: «Верхним (по отношению к нижнему) краем является умопостигаемое (*τὰ νοητά*); в свою очередь, нижним (по отношению к верхнему) краем является сие земное (*τὰ γήινα ταῦτα*). Они прилаживаются друг к другу посредством середин (*συνάπτονται τοῖς μέσοις*)...»

²⁷¹ Схолиаст замечает: «*Наиболее далеко отстоящими пределами всего* (*ἑσχάταις ἀποπερατώσεως*) [Дионисий] называет неодушевленные сущности, т. е. такие, в которых не наблюдается ни какого-либо растительного или питательного движения, ни чего-то другого... Единство (*ἐνότης*) отличается от соединения (*ἐνώσεως*): первое являет (*δείκνυσι*) собственную и несмешанную (*τὸ ἰδιάζον καὶ ἀμιγές*) природу каждого, соединение же — смешение (*τὴν σύγκρασιν*) с другим либо просто причастность (*μετουσίαν*)».

(*συνέχον*) небесный свод, к центру (*κατὰ μέσον*) которого, стянуты концы связей неба (*τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν*)²⁷². Когда Платон говорит о составлении богом тела вселенной, он замечает, что «необходимо, чтобы посередине между (*ἐν μέσῳ*) одним и другим родилась некая собирающая (*συναγωγὸν*) их связь (*δεσμὸν*)», т. е. противоположности должны быть соединены посредством среднего термина²⁷³. Сначала Платон говорит о числовой пропорции, затем о сочетании двумерных и, наконец, трехмерных тел, для связывания которых потребно наличие не одного, но двух терминов²⁷⁴. Космос представляет собой целое, составленное из цельностей²⁷⁵. При устройении космоса все прилаживается друг к другу посредством середин²⁷⁶.

Принцип связывания краев через среднее широко используется у Аристотеля. Применительно к логике десятки раз о двух крайних, соединенных третьим термином (*ῥος μέσος*), говорится в *Аналитиках* (и, соответственно, у таких комментаторов, как Александр Афродисийский). Но та же терминология используется и для описания соединений

²⁷² ПЛАТОН, *Государство* X, 616с.

²⁷³ Он же, *Тимей* 31b 6 – с 4: «Бог, приступая к составлению (*συνιστάναι*) тела вселенной (*τὸ τοῦ παντὸς σῶμα*), создал (*ἐποίησεν*) его из огня и земли. Однако двое сами по себе не могут быть хорошо составлены (*συνίστασθαι*) без третьего, ибо необходимо, чтобы посередине между (*ἐν μέσῳ*) одним и другим родилась некая собирающая (*συναγωγὸν*) их связь (*δεσμὸν*). Прекраснейшая же из связей такая, которая в наибольшей степени единит (*ἐν ποιῇ*) себя и связуемое (*αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα*), и задачу эту наилучшим образом выполняет пропорция (*ἀναλογία ἀποτελεῖν*)...» Ср. комментарий Прокла на это место (в *In Tim.*, vol. 2, p. 13, 15ff), а также ПРОКЛ, *Платоновская теология* V, 98, 22 – 27 (рус. пер. с. 385–386): «[аналогия] ипостазировала телесное сочетание (*σύνταξις*), образуемое из четырех первых родов, согласовав крайние при посредстве средних (*τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων ἀρμόσασα*), а средние смешав с особенными свойствами крайних (*τὴν τῶν ἄκρων ἰδιότητα*) и при этом сведя (*ἀναγαγούσα*) их все в единый космос и в единый порядок, сохраняющийся (*συνεχομένην*) во всем неизменным».

²⁷⁴ ПЛАТОН, *Тимей* 32a 7 – b 8: «Если бы телу вселенной (*τὸ τοῦ παντὸς σῶμα*) надлежало стать простой плоскостью без глубины, было бы достаточно одного среднего [члена] (*μία μεσότης*) для сопряжения (*ἐξήρκει συνδέειν*) его самого с крайними (*τὰ μεθ' αὐτῆς*). Однако трехмерные (*τὰ στερεὰ*)... сопрягаются через два средних члена (*δύο μεσότητες συναρμόττουσιν*). Поэтому бог поместил между (*ἐν μέσῳ* *θεῖς*) огнем и землей воду и воздух... Так он сопряг их, построив (*συνέδησεν καὶ συνεστήσατο*) из них небо, видимое и осязаемое». Ср. ПРОКЛ, *In Tim.* vol. 2, 39, 19 слл.

²⁷⁵ ПЛАТОН, *Тимей* 33a 7 – b 1: «Он построил (*ἐτεκτῆνατο*) космос как единое целое, составленное из целостных же частей (*ἕνα ὅλον ὅλων ἐξ ἀπάντων*), совершенное (*τέλειον*) и непричастное дряхлению и недугам».

²⁷⁶ Там же, 36d 9 – e 1: «Бог начал устроить (*ἐτεκταίνετο προσήρμοττεν*) внутри души (*ἐντὸς αὐτῆς*) все телесное (*πᾶν τὸ σωματοειδές*) и приладил то и другое друг к другу в их серединах (*μέσον μέση συναγωγῶν*)».

четырёх всеобщих элементов. Развивая сказанное Платоном в *Тимее*, Аристотель постулирует наличие четырёх простых элементов (земля, вода, воздух, огонь), в основе которых лежат четыре свойства (сухость, горячесть, влажность, холодность). Каждый элемент определен парой этих качеств, которые обеспечивают опосредование противоположностей и взаимодействия между элементами²⁷⁷.

Аристотель распространяет принцип опосредования на область психологии. Чувственное ощущение становится тем средним, что связывает ощущающее (орган восприятия) и ощущаемое (объект восприятия), которые предстают здесь противоположностями и «крайностями»²⁷⁸.

²⁷⁷ АРИСТОТЕЛЬ, *О возникновении и уничтожении* II, 3, 330b 30 – 331a 6 sqq. Элементы составляют две пары. Крайние (ἄκρα) — огонь и земля, средние (μέσα) — вода и воздух. Каждый из одной пары противоположен каждому из другой (ἐκάτερα ἐκατέροις ἐναντία): огню (сух и горяч) противоположна вода (влажна и холодна), воздуху (влажен и горяч) — земля (суха и холодна), поскольку они состоят из противоположных свойств (τῶν ἐναντίων παθημάτων συνέστηκεν).

²⁷⁸ Ср. Он же, *О душе* II, 11, 424a 1–10: «То, что воздействует на орган, делает его таким, каково само воздействующее в действительности (ἐνεργεία), потому что он таков в возможности (δυνάμει). Вот почему мы не ощущаем теплого и холодного, твердого и мягкого, когда они одинаковы [с нашими органами], а ощущаем, когда они избыточны (τῶν ὑπερβολῶν), поскольку ощущение есть как бы некая середина (μεσότητός τινος) между противоположностями, имеющимися в ощущаемом (τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως). Благодаря этому оно различает ощущаемое, ибо середина (τὸ μέσον) способна различать (κριτικόν), так как она становится иной по отношению к каждой из двух крайностей (τῶν ἄκρων); и подобно тому как необходимо, чтобы должствующее воспринять белое и черное не было бы ни одним из этих цветов в действительности, а в возможности было бы и тем и другим (и точно также при других [ощущениях]), так и при осознании воспринимаемое не должно быть ни теплым, ни холодным». Ср. АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ, *De anima* 59, 8–12: «Ощущение есть некая середина (τις μεσότης) между противоположностями, имеющимися в ощущаемом» (τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως). Ибо среднее для каждого из двух крайних (τὸ γὰρ μέσον ἐκατέρου τῶν ἄκρων) становится способным различать обе [крайности, будучи] иным для крайностей» и противоположным [им обеим], а потому оно может изменяться в каждую [из них]: ведь изменение есть [движение] к противоположному»; АЛЕКСАНДР, *Об ощущении* 27, 1–6: «Вода есть среднее (μέσον) для каждой из этих крайностей (τῶν ἄκρων) [т. е. для прозрачного и непрозрачного]. То, что должно постигать каждое из избыточных (τῶν ὑπερβολῶν) [в сравнении с ним самим], с необходимостью будет посреди (ἐν μέσῳ) обоих. Ведь если бы оно принадлежало одной из крайностей, оно не постигало бы другую, как слишком удаленную и весьма далеко отстоящую (διεστῶτος), поскольку, как он [Аристотель] сам сказал во второй книге *О душе*, то, посредством чего мы ощущаем должно быть [средним]. А вода такова в отношении к прочим прозрачным [телам]. А потому обоснованно, что глаз [состоит] из нее [воды]».

Терминология «краев и средин» успешно используется Аристотелем и в этике. Добродетель связывается с серединой, тогда как избыток и недостаток — с пороком²⁷⁹.

Прокл применяет правило связывающих средин почти во всех описанных выше случаях, а также при описании небесных божественных триад²⁸⁰.

Наработки эллинических философов естественным образом вошли в христианское богословие. Рассуждения о взаимодействии всеобщих элементов через посредство четырех свойств воспроизводит Немесий

²⁷⁹ АРИСТОТЕЛЬ, *Никомахова этика* 1106а 29–32: «Я называю серединой вещи (τοῦ μὲν πράγματος μέσον) то, что равно удалено от обоих краев (τῶν ἄκρων)... Срединной же по отношению к нам (πρὸς ἡμᾶς) я называю то, что не избыточно и не недостаточно (πλεονάζει μήτε ἐλλείπει)...» 1106b 27 – 34: «Добродетель (ἡ ἀρετή), следовательно, есть некое обладание серединой (μεσότης τις)... Зло (τὸ κακὸν), как образно выражались пифагорейцы, принадлежит беспредельному (τοῦ ἀπείρου), а благо (τὸ ἀγαθόν) — определенному (τοῦ πεπερασμένου)... В этом, стало быть, причина того, что избыток и недостаток (ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις) присущи порочности (τῆς κακίας), а обладание серединой (ἡ μεσότης) — добродетели (τῆς ἀρετῆς)»; 1107а 2–3: «Срединной (μεσότης) обладают между двумя видами порочности, один из которых — от избытка (καθ' ὑπερβολὴν), другой — от недостатка (κατ' ἔλλειψιν)»; 1108b 14–15: Крайние (ἄκρα) [применительно к душевным наклонностям] противоположны и средней (τῇ μέσῃ) и друг другу, а средняя (ἡ μέση) — крайним». Ср. КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ, *Педагог* II, 1, 16, 4, 4–7 (рус. пер. с. 125): «Крайности (αἱ ἀκρότητες) ненадежны, а средние [пути] благи (αἱ μεσότητες ἀγαθαί); под средним (μέσον) же я разумю отсутствие недостатка в необходимом».

²⁸⁰ ПРОКЛ, *Платоновская теология* IV, 13, 25 – 14, 6 (рус. пер. с. 240): «Вот как делятся (μερίζονται) на три чина [умопостигаемо–умные] боги. Посредством вершины своего [чина] (διὰ τῆς ἑαυτῶν ἀκρότητος) они соприкасаются (συνάπτοντες) с умопостигаемым (τῷ νοητῷ), а через завершение [чина] (διὰ τῆς τελευτῆς) — с умным (τῷ νοεῳ), в середине же (τῷ μέσῳ), восполняющей единую связь крайних (συνδέσμων τῶν ἄκρων), они обладают в равной мере тем и другим своеобразием и простираются в обе стороны — к умопостигаемому и к умным родам богов; этот чин будет словно бы центром (κέντρον) двух соответствующих устройств, однородно связующим их общность (συνέχοντος τῇ κοινωνίᾳ τῶν ὄλων ἐνοειδῶς); *Комм. на Парменида* I, 677, 41 – 678, 2: «крайние (τὰ ἄκρα) всегда сводятся (συνδίδεται) посредством связи [имеющейся в] середине (διὰ τινος μέσου συνδέσμου), родственной (οἰκείως) им обеим»; *Первоосновы теологии* 147, 3–6: «Если должна существовать непрерывность (συνέχειαν) божественного исхождения и каждый разряд должен быть соединен (συνδεῖσθαι) со своими срединными (μεσότησιν), то необходимо, чтобы вершины вторичного соединились (συνάπτειν) с пределами (ταῖς ἀποπερατώσεσι) первичного». Ср. ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О небесной иерархии* IX, 2: «поскольку нет иерархии, которая не имела бы и первые, и средние, и последние (πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας) силы, святой чин архангелов, благодаря срединному положению в иерархии (τῇ ἱεραρχικῇ μεσότητι), в общении соединяет крайние (κοινωνικῶς τῶν ἄκρων ἀντιλαμβάνεται)».

Эмесский²⁸¹. Он же рассуждает о связывании человеком мира через опосредование краев. У отцов Церкви человек понимается и как посредник между чувственными небом и землей²⁸², и как связующее звено между божественным и человеческим²⁸³.

Христос традиционно представлялся Посредником между Богом и человеком²⁸⁴. Дионисий Ареопагит изображает Его в роли всеобщего

²⁸¹ НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ, *О природе человека* V, 33–43 (рус. пер. 77): «Стихии противоположны (*ἐναντία*) друг другу по двум противоположным качествам (*ποιότητας*), какие имеют, именно: вода, будучи холодной и влажной, противоположна огню, горячему и сухому, земля — холодная и сухая — воздуху, горячему и влажному. А так как противоположности не могут сочетаться (*συνάπτεσθαι*) друг с другом, если не будет установлено между ними какого-либо посредствующего звена (*μέσου τινὸς δεσμοῦ*), связывающего (*τοῦ συνδέοντος*) их, то Творец установил посреди (*ἐν μέσῳ*) земли и воздуха, которые противоположны, воду, дав ей два качества: холодность и влажность, по которым она, соприкасаясь с крайними (*τοῖς ἄκροις συναπτόμενοι*), может соединить (*συνδέειν*) их...» V, 47–51 и далее: «Таким образом Он [Творец] приспособил (*συνῆψεν*) противоположности друг к другу через некие средние (*διὰ μέσων τινῶν*), связывающие (*τῶν συνδέοντων*) и самих себя, и соединяемое ими. Такая связь (*ὁ δεσμός*) есть самая удачная. Каждая из посредствующих стихий одним своим качеством соединена с тем, что перед ней (*τῷ πρὸ αὐτοῦ*), а другим — с тем, что после неё (*τῷ μετ' αὐτό*)...»

²⁸² ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово* 38, 11.

²⁸³ ГРИГОРИЙ НИССКИЙ, *Об устройении человека* I (PG 44, 129, 7–13): «Итак, поскольку небо и земля диаметрально разнесены друг от друга (*ἐκ διαμέτρου πρὸς ἄλληλα διεσθηκότων*) в силу противоположности своего действия, то тварь, находящаяся между противоположными (*ἢ μεταξὺ τῶν ἐναντίων*), отчасти причастует [обоим] прилегающим, посредствуя собою между крайностями (*δι' ἐαυτῆς μεσιτεύει τοῖς ἄκροις*), так что явным делается через это среднее взаимное соприкосновение противоположностей (*τὴν πρὸς ἄλληλα τῶν ἐναντίων διὰ τοῦ μέσου συνάφειαν*)»; XVI (181, 28–41): «Человеческая природа есть середина (*μέσου*) между двумя крайностями, отстоящими друг от друга (*κατὰ τὸ ἀκρότατον πρὸς ἄλληλα διεσθηκότων*), — природой божественной и бестелесной и жизнью неразумной и скотской. Ведь в человеческом составе (*συνκρίματι*) можно усматривать частью (*τὴν μοῖραν*) и то, и другое из названного: от божественного — разумное и рассудительное, что не допускает различия (*διαφορὰν*) на мужское и женское, а от неразумного — телесное устройство и форму (*κατασκευὴν καὶ διάπλασιν*), рассеченное (*μεμερισμένην*) на мужское и женское... Первенствует в нем [человеке] умное (*τὸ νοερόν*), а вместе с тем прирождено (*ἐπιγεννηματικὴν*) человеку общение и сродство с неразумным (*κοινωνίαν καὶ συγγένειαν*)».

²⁸⁴ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ, *Против Евномия* IV (PG 29, 692, 30–33, рус. пер. т. 3, с. 162): «То, что по естеству составляет середину между чем-либо, соприкасается (*ἐφάπτεται*) с обеими крайностями. Поэтому, если Христос есть посредник (*μεσίτης*) между Богом и нами по естеству, а не по домостроительству, то Бог и тварь соединены естеством (*φύσει συνῆπται*)»; ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ, *Contra Nestorianos et Eutychianos* I (PG 86/1, 1289A): «Христос по отношению к нам и по отношению к Отцу существует, как целый [хотя и образованный] из частей (*ὡς ὅλος ὢν ἐκ μερῶν*),

Примирителя, прекращающего вечно бушующую во вселенной вражду всех против всех, и в итоге примиряющего человека с Богом Отцом²⁸⁵. Так же широкое распространение получил образ Креста, стягивающего к своему средоточию четыре стороны света²⁸⁶.

2.5. Деления в *Трудности* XLI: их связь с логикой и диалектикой

2.5.1. Деления 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 Боэций²⁸⁷ и Иоанн Дамаскин²⁸⁸. Характерно, что

[т. е. Своих двух природ]. Посредством Своих частей Он опосредует края (*διὰ τὰ ἑαυτοῦ μέρη μεσιτεύει τοῖς ἄκροις*). Ведь в отношении нас Он существует как цельная ипостась, [соединяясь с нами] через [Своё] человечество совместно с божеством...»

²⁸⁵ ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах* XI, 2 (PG 3, 952A; p. 219, 14–19 SUCHLA): «Целостность совершенного Примирения доходит до (*διήκει*) всего сущего... соединяя всё и связывая края через середину с краями (*συνδέουσα τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων τοῖς ἄκροις*) в одной единоприродной и сопрягающей приязни (*φιλίαν*)... соделывая всё породнённым (*ὁμόγυια*) посредством единств, тождеств, соединений, собраний...» См. *Там же*, XI, 5 (953B; p. 221, 9–10): «примиряющий нас с Собой в духе, а через Себя и в Себе — с Отцом».

²⁸⁶ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ (*dubia*), *Толкование на пророка Исаию* 11 (TREVISAN, p. 250, 14–23; рус. пер. с. 287): «Для чего крестом совершено домостроительство вочеловечения? Для того, чтобы от четырех крыл земли собрались (*συναχθῶσι*) спасаемые. Ибо крест делится (*διαρῆται*) на четыре части (*τὰ μέρη*), так что каждая его часть обращена (*ἀπορεύειν*) к одной из четырех частей мира (*πρὸς τὰ τέσσαρα μέρη τοῦ κόσμου*). А предпочтена крестная смерть, или — чтобы все части мира приведены были ко спасению частями креста; или потому, что прежде деревянного креста воздвигнут был, целому миру сопряженный, мысленный (*νοητός*) крест, в середине которого соприкасаются (*εἰς τὸ μέσον συναπτομένων*) четыре части вселенной, и сила которого, заключающаяся в середине (*τῆς ἐν τῷ μέσῳ δυνάμεως*), проходит в четыре части (*περατομένης*)»; ИОАНН ДАМАСКИН, *Точное изложение православной веры* IV, 9 (84) (КОТТЕР 84, 36–39): «как четыре конца (*τὰ τέσσαρα ἄκρα*) креста удерживаются и скрепляются средоточием (*διὰ τοῦ μέσου κέντρου*), так и силой Божией содержится (*συνέχεται*) и высота, и глубина, и длина, и ширина, то есть вся видимая и невидимая тварь».

²⁸⁷ БОЭЦИЙ, *Комментарий к Порфирию, им самим переведенному* III. *О виде* (PL 64, 103A – 105B, рус. пер. с. 56–59): сущность [как *οὐσία δευτέρα*]; 1) бестелес-

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

Понятно, что для христианского богословия, — которое потратило столько усилий для подчеркивания уникальности Бога, не сопоставимого ни с чем из тварного²⁸⁹, и на акцентирование онтологической пропасти, разделяющей Творца и творение, — представляется догматически опасным говорить о какой-либо общности, включающей и Бога, и творение, поскольку это делает Бога частью чего то большего, чем Он сам. Правда, два напрямую зависящих от Максима христианских философа полагали логически допустимым говорить о такого рода общности. Например, тот же Иоанн Дамаскин пишет, что «сущность, с одной стороны, сверхсущностно охватывает (*περιέχει*) несотворенное божество (*τὴν ἄκτιστον θεότητα*), с другой — гностически и обстоятельно (*γνωστικῶς καὶ περιουχικῶς*) — всё творение...»²⁹⁰. А Иоанн Скотт (Эриугена) говорит о природе или «всеобщности, которую составляют Бог и тварь (*universitas... quae deo et creatura continentur*)»²⁹¹. Такая точка зрения была исключением из правила, но, тем не менее, она была сформулирована²⁹²

ное / телесное; 2) неодушевленное / одушевленное; 3) бесчувственное / чувствующее; 4) животное: неразумное / разумное; 5) бессмертное (телесный бог) / смертное (человек): Платон, Вергилий. Но ср. БОЭЦИИ, *Там же* (рус. пер. с. 67): «Порфирий... говорит, что в отличие от семейных родословных, все существующие вещи не могут быть сведены к одному началу, что не может быть у всех вещей один общий род, но что над ними стоят, по утверждению Аристотеля, десять первых родов в качестве десяти первых начал: так написано в *Категориях*. И пусть никто не пытается, продолжает Порфирий, проникнуть дальше и найти еще более высокий род; давайте лучше уступим авторитету Аристотеля и поверим, что эти десять родов не подчинены никакому другому роду» (пер. Т. Ю. БОРОДАЙ).

²⁸⁸ ИОАНН ДАМАСКИН, *Введение в основы догматики* VII, 14–25 (PG 95, 105BC).

²⁸⁹ *О трудностях* X, 1153B: «Бог же просто и беспредельно превосходит все сущее, объемлющее и объемлемое, и природу того, без чего их нет; я имею в виду [природу] времени, века и места, в которых заключена вселенная, поскольку Он совершенно отрешен (*ἄσχετος*) от всего... Бог... превосходит слово, ведение и просто какое бы то ни было отношение (*τῆς σχέσεως*) и пребывает превыше природы...» а также XVII (PG 91, 1224A).

²⁹⁰ ИОАНН ДАМАСКИН, *Введение в основы догматики* VII, 26–28 (PG 95, 105C).

²⁹¹ ИОАНН СКОТТ, *Перифьюсеон* II, 117 (JEAUNEAU; PL 528B).

²⁹² Для Дамаскина «сущее» является наиболее общей категорией, тогда как Эриугена говорит об *universitas* или «природе», которая охватывает сущее и не сущее или, в терминах Максима, тварную и нетварную природы. Здесь можно вспомнить, что по свидетельству Сенеки, стойки помещали над «сущностью» более высо-

и, как представляется, под влиянием обсуждаемого текста Максима. Ведь если над «человеком Петром» и «человеком Павлом» находится вид «человек», то над парой «природа тварная» и «природа нетварная» можно предположить род «природа», что и делает Иоанн Скотт.

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 тварного²⁹³ и 2) о том, что *само тварное* отделяется *от* нетварного (*διαίρειν τῆς ἀκτίστου φύσεως τὴν κτιστὴν καὶ ἀκτίστου φύσιν*). Здесь аккузатив *τὴν* противопоставлен генетиву *τῆς*, и только последующие деления вводят разбиения *на* ту или иную пару (*εἰς... εἰς...*), являясь традиционными дихотомиями.

Таким образом, у Максима дерево разбиений начинается в роде, именуемом «тварная природа». В *Трудности* 41 Максим 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 логического дерева, т. е. последнее, пятое разделение. Там, где должна была пойти речь о делении ойкумены, Максим подставляет вместо неё «человека», говоря о его распадении на мужское и женское (см. рис. на с. 245).

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

кий род — «нечто», которое делилось на сущее и не сущее. Ср. *Письма к Луцилию* LVIII, 14–15: нечто / сущее и не сущее (воображаемое) / телесное и бестелесное / одушевленное и неодушевленное / животные и растения / смертное и бессмертное.

²⁹³ Иоанн Скотт хорошо понимает это, ср. *Перифьюсеон* 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».

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

2.5.2. Обратимость разделений (*ἀντιστροφή*)

Когда Максим пишет о том, как последовательность разделений сменяется последовательностью соединений, он воспринимает этот процесс как «обращение вспять». Подобный «разворот» вектора космического развития является стандартным для неоплатоников. Здесь эпиграфом к *Трудности* XLI могут служить слова Прокла:

По исхождению вещи отделяются (*χωρίζεται*) друг от друга — исходящее от остающегося в покое, умножающееся от соединяющегося... Это исхождение различает вещи друг от друга, делает одно первым, другое средним, а иное последним; и среднее разграничивает (*διорιστικά*) последнее и первое... А возвращение опять всё сочетает (*συνάπτει*), и свертывает в единое (*εἰς ἓν συνελίσσει*), и собирает к единому для [всех] сущих объекту устремлений²⁹⁴.

Ещё один пример обращения вспять мы встречаем, когда Максим говорит, что как ныне тление поглотило плоть, плоть — душу, а душа поглотила «познание Бога», так после воскресения всё обратится вспять: плоть поглотится душой, а душа — Богом²⁹⁵.

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

²⁹⁴ ПРОКЛ, *Комм. на Парменида* VI, 1130, 27–38.

²⁹⁵ Ср. МАКСИМ, *Трудность* XXI (1249D – 1252A): «Это и подразумевал Григорий Богослов в *Слове надгробном Кесарию брату*: «[душа] и сродную себе плоть... всецело поглотив в себя и став с нею единым духом и умом, и богом... Как плоть поглощена тлением; а душа — плотью; а познание (*ἐπίγνωσις*) Бога душою, так во время воскресения в имеющем осуществиться **обратном порядке** (*κατὰ τὴν ἀντιστροφῆν*) плоть будет поглощена душою в Духе; а душа — Богом, всецелая душа во всем будет являть всецелого Бога. В будущем все, что относится к нам, благодать воскресения покажет **противоположное** (*ἀντιστρόφως*) настоящему». Эти же строки *Слова* 7 Григория Богослова Максим комментирует в *Opuscula* 8 (104AB). Принцип «обращения вспять» будет усвоен и усилен Иоанном Скоттом в *Перифьюсеон*.

2.5.3. Аподейктика: метод диалектики или риторики?

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

При каждом соединении достижение большей общности описывается им в терминах *демонстрации* некоего общего логоса для прежде разделенных частей²⁹⁶. Слово *демонстрировать*, с одной стороны, подчеркивает, что общий логос не возникает из небытия (он существует всегда), но становится видимым в данном сущем, поскольку сущее становится практически тождественным этому логосу по тропосу своего существования. С другой стороны, глаголы δείκνυμι и ἀποδείκνυμι широко употребляются в логике, означая «демонстрацию посредством доказательств»²⁹⁷. Таким образом, лексика Максимова рассуждения выдает наличие у него логического измерения. Не случайно в завершающей части *Трудности* XLI прямо говорится о родах, видах, индивидах, отличительных и привходящих признаках. Правда, у Максима логос — это не столько логическая, сколько онтологическая реальность, — то, сообразно чему нечто существует²⁹⁸ или сохраняет свое единство²⁹⁹. Однако это не отменяет логики-диалектической составляющей его рассуждения. Возникает вопрос, не является ли для Максима аподейктика диалектическим методом, противоположным делению; методом, когда посредством явного демонстрируется сокрытое, осуществляется переход от причиненного к причинам? Тем более, что само «деление» Максим рассматривает как метод познания (это несовершенный, дискурсивный способ, который в будущем, когда душа соединится с Богом Логосом, уступит место «простому» созерцанию логосов и причин сущих³⁰⁰). Во-

²⁹⁶ См. дериваты от δείκνυμι: ἐπιδέξασθαι (1305A 7, 1312B 5); δείξειε (1308B 7); δείξας (1308D 7, 1309C 10, 1312A 14); δεκνύς (1309A 5); и от ἀποδείκνυμι: ἀπέδειξε (1309C 2–3); ἀποδείξας (1312A 1–2).

²⁹⁷ Например, Аристотель начинает *Первую аналитику* словами, что это сочинение о доказательстве и доказывающей науке (περὶ ἀπόδειξιν καὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς 24a 11). Всего же в обеих *Аналитиках* производные от (ἀπο)δείκνυμι встречаются более трех сотен раз.

²⁹⁸ Ср. «Человек существует сообразно своему логосу» (λόγον καθ' ὃν ἔστιν, 1305D 3); «земля сохраняет тот логос, благодаря которому существует» (τὸν καθ' ὃν ἔστι λόγον, 1309B 11).

²⁹⁹ Ср. *О трудностях* XLI, 1309C 1–2: «чувственная природа едина по своему наиболее общему логосу»; 1309C 9–10: «творение едино по своему наипервейшему и наиболее общему логосу».

³⁰⁰ МАКСИМ, *Мистагогия* V, 203–205: «душа будет непосредственно созерцать

прос не праздный, ибо вопрос о методах диалектики и их функциях ставился у философов.

Комментаторы Аристотеля и Платона учили, что диалектику составляют четыре метода: деление, определение, доказательство, анализ. Об этой четверке неоднократно говорят философы — Прокл³⁰¹, Аммоний, сын Гермия, Элий, Давид³⁰², а у христиан — Иоанн Дамаскин³⁰³ и Иоанн Скотт³⁰⁴.

логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения со Словом и Богом медленно продвигалась посредством диалектических методов (*ταῖς διαλεκτικαῖς ὑπέρητο μεθόδοις*). Ср. ИОАНН ДАМАСКИН, *О диалектике*, гл. VI: *Ο διελήνσι*, гл. LXVI, 34–41 (рус. пер. гл. LXVIII, *О четырех диалектических методах*).

³⁰¹ ПРОКЛ, *In Platonis Cratylum commentaria* (ed. G. PASQUALI) III, 2, 5–12; *In Platonis Parmenidem* p. 982, 24 – 30; 1003, 10; *In primum Euclidis elementorum*, 42, 15; 69, 13. Триада ἀποδεικτική – ὀριστική – διαλεκτική упоминается Ямвлихом в *Жизни Пифагора* 161, 8: «Общие знания, такие, как учение о доказательстве, определении и делении, он [Пифагор] передал людям» (пер. Ю.А. ПОЛУЭКТОВА).

³⁰² АММОНИЙ, *In Isagogen* 34, 17–20, Busse: ἡ μὲν γὰρ κατὰ Ἀριστοτέλην διαλεκτικὴ δόξαις ἔπεται πενταχῶς, ὡς ἐν Τοπικοῖς διέταξεν, ἡ δὲ κατὰ Πλάτωνα τετραχῶς γίνεται, κατὰ διαίρεσιν καὶ ὀρισμὸν καὶ ἀπόδειξιν καὶ ἀνάλυσιν; 36, 10–11: πρώτη οὖν πασῶν ἡ διαλεκτική, δεύτερα ἡ ὀριστική, τρίτη ἡ ἀποδεικτική, τετάρτη ἡ ἀναλυτική; *In Analyticorum primum librum I*, 7, 29; 8, 5–14: συντόμως δὲ εἰπεῖν ἡ μὲν διαλεκτικὴ τὰ γένη εἰς τὰ εἶδη τέμνει, ἡ δὲ ἀναλυτικὴ τὰ εἶδη συνάγει εἰς τὰ γένη. πάλιν ἡ μὲν ὀριστικὴ ἐκ μερῶν ὅλον τι ποιεῖ, ἡ δὲ ἀναλυτικὴ ἀπὸ τῶν ὅλων εἰς τὰ μέρη μεταβαίνει ἐξ ὧν τὸ ὅλον γέγονεν. πάλιν ἡ μὲν ἀποδεικτικὴ ἀπὸ τῶν αἰτιῶν τὰ αἰτιατὰ δείκνυσιν, ἡ δὲ ἀναλυτικὴ ἀπὸ τῶν αἰτιατῶν ἐπὶ τὰ αἷτια μεταβαίνει. πάσαις ἄρα ἀντίκειται. ταύταις δὲ πάσαις κέχρηται ταῖς μεθόδοις ὁ θεὸς Πλάτων πολλαχού, καὶ ἀνυμνεῖ αὐτὰς ἐν διαφόροις, ὡς ἐν τῷ Φαίδρῳ τὴν διαλεκτικὴν καὶ τὴν ὀριστικὴν, ὡς ἐν τῷ Φιλήβῳ τὴν ἀναλυτικὴν καὶ ἄλλοθι ποῦ τὴν ἀποδεικτικὴν. ταῦτα καὶ περὶ τῆς ἀναλυτικῆς, ὅτι ἀντίκειται καὶ ταῖς ἄλλαις τρισὶ μεθόδοις τῆς διαλεκτικῆς; ДАВИД, *In Isagogen*, p. 88, 8 sqq.; 97, 16–17; ЭЛИЙ, *In Isagogen* 37, 9 sqq.

³⁰³ ИОАНН ДАМАСКИН, *О диалектике* LXVI, 34–44 (в рус. пер. гл. LXVIII): «существуют четыре диалектических или логических метода (αἱ διαλεκτικαὶ μέθοδοι ἕγουν λογικαί): разделительный (διαλεκτική)... определительный (ὀριστική)... аналитический (ἀναλυτική)... доказательный (ἀποδεικτική), который доказывает выставленное положение через посредство некоего среднего [термина] (ἡ διὰ μέσου τινὸς δεικνύουσα τὸ προκείμενον)».

³⁰⁴ ИОАНН СКОТТ, *De praedestinatione* 1 (PL 122, 357C–358A): “Cum omnis piae perfectaeque doctrinae modus, quo omnium rerum ratio et studiosissime quaeritur, et apertissime invenitur, in ea disciplina, quae a Graecis **philosophia** solet vocari, sit constitutus, de ejus divisionibus seu partitionibus quaedam breviter edisserere necessarium duximus... Quae [id est philosophia] dum multifariam, diversisque modis dividatur, bis binas tamen partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dignoscitur, quas Graecis placuit nominare διαλεκτική, ὀριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική, easdemque latialiter possumus dicere: **divisoriam, definitivam, demonstrativam, resolutivam**. Quarum enim prima unum in multa dividendo segregat, secunda unum de multis definiendo colligit, tertia per manifesta occulta demonstrando aperit, quarta

По словам Прокла, затруднения, связанные с исследованием идей-видов, с проблемой взаимоотношения единого и многого легко разрешаются теми, кто овладел искусством диалектики³⁰⁵. Диалектика при этом определяется им как способность обсуждать (*ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις*) вещи, которые всегда остаются тождественными себе³⁰⁶. Она составляется из четырех диалектических методов (*αἱ διαλεκτικαὶ μέθοδοι*), посредством которых мы познаем сущее (*καθ' ἃς τὰ ὄντα γινώσκομεν*)³⁰⁷. Если распределять методы по их значимости, то «наименее важным» является «доказательство», его превосходит «определение», а наиглавнейшим является «деление». Как сказано, «деление» представляет «определению» его начала, но не наоборот³⁰⁸. «Анализ» противоположен все трем вышеназванным: он противоположен «доказательству», как отправляющийся от следствий к причинам, «определению» — как переходящий от составных к более простым, «делению» — как возвращающийся от более частных к более общим³⁰⁹. Что касается делений (*αἱ διαίρεσεις*), то они отличают многое от единого (*διακρίνουσι τὰ πολλὰ ἀπὸ τοῦ ἐνός*), разграничивают (*χωρίζουσι*) сущности, единовидно предсуществующие в Целом (*τὰ ἐνιαίως ἐν τῷ ὅλῳ προὔπάρχοντα*), на их собственные различия (*ἐν ταῖς οἰκείαις διαφοραῖς*), не добавляя различия извне, но усматривая (*θεωροῦσαι*) их как существующие внутри целого, в самих родах, как отделяющие виды друг от друга³¹⁰.

Таким образом, если принять, что «делению» (о котором говорится в начале *Трудности* XLI) Максим противопоставляет «доказательство» (когда речь заходит о «демонстрации» общих логосов для соединяющихся частей), это будет противоречить устойчивой философской традиции, согласно которой методом, «возвращающим» от составного к простому и, тем самым, от множественного к единому, является «анализ». Скорее всего, неоднократное упоминание аподейктики у Максима отсылает не к диалектике, но к риторике³¹¹.

composita in simplicia separando resolvit».

³⁰⁵ ПРОКЛ, *In Parmenidem* 984, 22–24: ὅσα γὰρ νῦν ἠπόρηται, ταῦτα τοῖς περὶ διαλεκτικὴν γεγυμνασμένοις ἐστὶν εὐδιάλυτα.

³⁰⁶ Там же, 982, 15–32.

³⁰⁷ Там же, 982, 32–38.

³⁰⁸ Там же, 982, 11–15.

³⁰⁹ Там же, 982, 15–32. Как указывает Диллон, если для Аристотеля анализ есть метод исследования отдельных вещей, то для Прокла, его целью является выделение общих из частного, см. John M. DILLON, “Introduction to Book V”, в кн.: *Proclus' Commentary on Plato' Parmenides*. Trans. by Glenn R. MORROW, John M. DILLON (Princeton University Press, 1987), p. 324.

³¹⁰ Там же, 981, 33–39.

³¹¹ Ср. комментарий Василия Селевкийского на Ин 1:1–4, в котором он восхваляет Иоанна Богослова: «В начале было Слово, — чем **показал** (ἐδείξε) незна-

2.6. Типы и механизм соединений

2.6.1. Соединение как сложение

В специальной работе Максим перечисляет более десяти разновидностей соединений³¹², из которых в *Трудности* XLI рассматриваются только ипостасные. Ипостасное соединение 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»³¹³. Преимущество этого термина виделось в отсутствии ассоциаций с телесным смешением, которые были очевидны у *κρᾶσις* и *μίξις* — терминов, заимствованных из стоической философии и широко использовавшихся каппадокийскими Отцами³¹⁴. Тем не менее, подчас Максим говорит о сложении

чальность [Сыновней] ипостаси; и Слово было у Бога, — чем **показал** [единство и] неделимость [божественной] сущности; и Бог было Слово, — чем **показал** неизменяемость [Божественной] природы; Оно было в начале у Бога, — чем **показал** совечность Сына с Отцом; все через Него начало быть, — чем **показал**, что творение [мира] было совершено свободно» (*Слово на святую Пасху* 2, 32–38 AUBINEAU, SC 187, p. 212, пер. П. Б. МИХАЙЛОВА).

³¹² 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.

³¹³ Ср. *Ep.* 12 (PG 91, 496A). Хотя иногда он использует традиционную лексику, говоря о «смешении».

³¹⁴ Ср. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово* 38, 11: «еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных»; *Там же*, 38, 13 sqq.: «О новое смешение! О чудное растворение! Сын начинает бытие... Необъемлемый объемлетя через разумную душу, посредствующую между божеством и грубою плотию»; *Послание* 3, к *Кледонию* (*Ep.* 101, 13, 1–31, 6 GALLAY, SC 208; рус. пер. с. 9–10): «Мы не отделяем во [Христе] человека от божества... Ибо и то и другое *едино в срастворении* (ἐν τῇ συγκράσει) — и Бог вочеловечился, и человек обожился, или как ни наименовал бы кто сие... Во Христе Божество существенно было сопряжено и сопрягается (κατ’ οὐσίαν συνήφθαί καὶ συνάπτεισθαι)... Срастворяются (κίρναμένων) как естества, так и наименования (τῶν κλήσεων), и переходят (περιχωρουσῶν) одно в другое по закону сращения (τῷ λόγῳ τῆς συμφύσεως)»; Он же, *Определения, слегка начертанные* (PG 37, 947, 9–10, рус. пер. с. 308): «С моей же душою срастворены (συνεκράθη) рассудок и ум». ГРИГОРИЙ НИССКИЙ говорит о смешении добродетелей и порока (в *О том, что не нужно скорбеть о мертвых*); о примешивании к человеческой природе качеств из неразумной жизни (*О душе* 148, 24–149, 17; рус. пер. с. 251–252); о смешивании души со своим телом (*Об устройении человека* VIII, PG 44, 145, 8–41, рус. пер. с. 23; и гл. XXVII; рус. пер. с. 86–87). Применительно к отношению человеческой и божественной природ во Христе Григорий Нисский

и перихорезе, осуществляющихся посредством смешения³¹⁵. Согласно Максиму, *σύνθεσις* есть соединение, в котором, несмотря на неразделимость, сохраняются природы составляющих частей³¹⁶.

Представление о подобном рода единстве, отмеченном сохранением полярности «неслитность — нераздельность», было развито в неоплатонизме. Например, Прокл пишет о том, каким образом идеи-виды (*τὰ εἶδη*) смешиваются (*συγκρίνεσθαι*) в своей общности (*τῆς κοινωνίας*). Он говорит, что в вещах божественных сразу имеется и неслитное единство и нераздельное различие (*ἔνωσιν ἀσύγχυτον καὶ διάκρισιν ἀδιαίρετον*), так что они сразу и находятся друг в друге и сохраняют незатронутой свою чистоту. Умопостигаемые виды (*τὰ εἶδη τὰ νοητὰ*) могут быть сразу и соединяться, и различаться (*ῥηνοῦται καὶ διακρίνεται*), они не утрачивают ни своей несмешанной чистоты (*τὴν ἄμικτον καθαρότητα*) в соединении (*διὰ τὴν ἔνωσιν*), ни своей божественной общности в различении (*τὴν κοινωνίαν τὴν θείαν διὰ τὴν διάκρισιν*), но одновременно и различаются, и смешиваются (*διακρίνεται ἅμα καὶ συγκρίνεται*) посредством связи (*δεσμῶν*), даваемой Эротом. Подобное усмотрение, полагает Прокл, одновременно соединяет и различает (*τὴν θεωρίαν τὴν ἐνίξουσαν ἅμα καὶ διακρίνουσαν*) мыслящие силы чувственного мира³¹⁷.

предпочитает говорить о *μίξις* и *ἀνάκρισις*, но использует также и *ἔνωσις*; а в *Большом огласительном слове* (X, 4) он говорит о *ἔνωσις* («единстве») и *προσεγγισμός* («сближении»). В отношении таинственного соединения души с Богом Григорий говорит о *συνάφεια* («соприкосновение», *Точное изъяснение Песни песней Соломона I*), но также и о *συμφύα* («сращении») и *συνδρομή* («схождении»). «*Ἐνωσις*, *συνάφεια* и *συνδρομή* используются также для обозначения соединения души и тела. См. J.-R. BOUCHET, “Le vocabulaire de l’union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse”, *Revue thomiste* 68 (1968), p. 533–582.

³¹⁵ *О трудностях XVII* (1228CD): «[что есть] связь (*ὁ δεσμός*) противоположных [краев] друг с другом к составлению (*σύστασιν*) [из них] единого мира? ...[что есть] сплетение (*συμπλοκή*) в наших телах противоположных [стихий] **через смешение посредством составления** (*κατὰ τὴν κρᾶσιν διὰ συνθέσεως*), приводящее по природе далеко отстоящее друг от друга (*τὰ διεστώτα*) в дружеское сожительство (*εἰς φιλικὴν συνοικίαν*) и **серединной укрошающее резкость крайностей**; помогающее им безвредно **проходить** (*χωρεῖν*) одному через другое (*δι’ ἀλλήλων*); делающее **взаимопереход крайностей друг в друга посредством смешения** (*τὴν τῶν ἄκρων κατὰ τὴν κρᾶσιν εἰς ἀλλήλα περιχώρησιν*) средством сохранения составленных (*τῶν συνθέτων*) [из них сущих]? и как существует (*πῶς ἐστί*) каждая из них? и что она есть (*τί ἐστί*)? и куда ведет или ведется... не только... логосами, но и бесчисленными тропосами, разделяющимися и соединяющимися в мысли и действительности (*κατ’ ἐπίνοiάν τε καὶ ἐνέργειαν*) сами с собой и с другими?».

³¹⁶ *Ер.* 13 (PG 91, 521C).

³¹⁷ ПРОКЛ, *In Parmenidem* 768, 34 sqq. Ср. E. CORSINI, *Il Trattato De divinis Nomini-bus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide* (Torino, 1962), p. 40, n. 3: «Учение о *ἔνωσις* и *διάκρισις* развито у Прокла особенно во 2-й книге *Комментария на Парменида* 768, 34 sqq. (COUSIN) и в *Платоновской теологии* VI, 12. Об отождествле-

Именно таким характером обладает ипостасное единство для Максима³¹⁸, и говоря о соединениях разделенных природ, он, главным образом, понимает их как соединения по ипостаси³¹⁹.

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*, охватывающей подчинённые ей части. При этом такой логос начинает играть роль среднего термина (ср. мнение Прокла в 2.6.3). Соответственно, последовательность ипостасных соединений, как она представлена в *Трудности* XLI, выстраивается в подобие логического древа.

2.6.2. Обмен свойствами и движение друг к другу

Что происходит при взаимодействии различных природ? Они могут (1) обмениваться свойствами, когда диаметрально противоположные качества меняются местами. О подобной «перихорезе» говорится не только применительно к ипостасному соединению божественной и человеческой природ во Христе, но и применительно к взаимодействию тварных природ³²⁰. Широко применяется принцип соработничества: Максим говорит об «ответном даянии» (*ἀντιδίδωμι*) или взаимодействии, о встречном движении природ друг к другу, их взаимообусловленности³²¹ (принцип *настолько – насколько*, рассмотренный в 1.3.17).

нии *διάκρισις* с *πρόοδος* см. *Первоосновы теологии* 35». См. также Ysabel DE ANDIA, *L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1996), 49–55.

³¹⁸ Ср. *Ep.* 12 (PG 91, 484A): «Ипостасное соединение есть, согласно Отцам, схождение разносущностных (*ἡ ἑτεροουσίων σύνθεσις*) в одну ипостась, при котором каждая из составляющих частей по отношению к другой [части] сохраняет в соединении свое естественное своеобразие подлинным, неизменным и нераздельным».

³¹⁹ 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, *Ο διαλεκτικῆ* LXV, 65–127 (о соединении вообще), LXVI (об ипостасном соединении).

³²⁰ МАКСИМ, *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*)».

³²¹ Там же, VII (1084C): «сила... взаимодейяния (*τῆς ἀντιδιδόμενης*)... которая и человека обоживает для Бога... и Бога для человека... вочеловечивает, и делает по

2.6.3. 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» (*οἰκείωσις*) крайностей друг другу³²². 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 крайних³²³. В *Трудности* XLI задействованы два последних³²⁴.

2.6.4. Соединение крайних через средний термин

В разделе 2.4.2 мы говорили о специфике понимания соединения через средний термин у предшественников Максима. Рассмотрим как этот метод реализуется в *О трудностях*. Здесь Максим многократно говорит о связывании краев через середину. Крайности соприкасаются через середину, там, где сходятся их границы, пределы³²⁵. Когда крайности связываются друг с другом через середины, они не повреждают друг друга³²⁶. 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 именуются «краями», а средний опосредует их³²⁷. Душа является «средним» между

прекрасной перестановке (*κατὰ τὴν ἀντιστροφήν*) человека богом через обожение человека, а Бога человеком через вочеловечение Бога».

³²² В 1312А говорится о том, что Христос по своему человечеству раз за разом *усваивает* один край другому краю (*οἰκειωσάμενος τὸ ἄκρον*).

³²³ 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 τελειομένων*); и та, что посреди этих [двух], как связь крайних».

³²⁴ Хотя Максим не всегда строго разводит соединения по ипостаси («сложения») и соединения через средний термин, см. *выше* *О трудностях* XVII (1228CD), примеч. 315.

³²⁵ МАКСИМ, *О трудностях* XVII (1228D): «сочетание (*συνάφεια*) крайностей друг с другом в середине (*τοῖς ἄκροις διὰ τοῦ μέσου*), где находится граница каждой из них (*κατὰ τὸ ἐκάστου πέρας*)».

³²⁶ *Там же*, X (1188D): «связанность (*συννοχή*) крайних друг с другом посредством середин без какого-либо повреждения (*λυμαιομένων*) ими друг друга по причине их противоположности».

³²⁷ *Там же*, X (1116B): «суть три всеобщих (*καθολικούς*) тропоса, возможных для

умом и чувством, или же между Богом и материей³²⁸. Соответственно, через посредство души Богу усваивается и тело³²⁹. Механизм опосредования скрыт от человеческого ума. Например, человек не в силах понять механизм смещения стихий в своём теле, и может лишь констатировать наличие такой связи.

Примечательны примеры эпистемологических средин: мышление (*νόησις*) и мысль (*νόημα*) служат связью между умом и мыслимым (*τὸ νοούμενον*); чувственное и чувствующее (*τὰ αἰσθανόμενα*) связаны через чувство³³⁰: представление–воображение (*τὸ φανταστικόν*) и представляемое–воображаемое (*τὸ φανταστόν*) связаны через образ–явление (*φαντασία*)³³¹. Мир очерчивается человеком, точнее его душевными си-

человека, в которых (*ἐφ' οἷς*) Бог сотворил все (ибо Он, осуществовав, создал нас для бытия, благобытия и приснобытия), и два из них — крайние (*τοὺς ἄκρους*) и принадлежат одному Богу, как Виновику [их], а третий — средний (*τὸν μέσον*) и зависит от нашего выбора (*γνώμης*) и движения, и сообщает собою крайним истинный смысл их названия, так, что если он отсутствует, то и их именование становится бесполезным без прибавления “благо-”. [Святые] осознали, что приобрести и сохранить заключающуюся в крайностях истину, которую соделывать свойственно благобытию, примешанному посреди этих крайних, возможно только постоянным движением к Богу).

³²⁸ Там же, X (1193D): «душа находится посередине (*μέσῃν κειμένην*) между Богом и материей и обладает силами соединяющими ее и с Тем, и с другой, — я имею в виду ум [стремящийся] к Богу и чувство [стремящееся] к материи».

³²⁹ Там же, VII (1092B): «душа... заботится о теле, чтобы... и его причислить и усвоить (*οἰκειῶσαι*) Богу как сораба, собою посредствуя (*δι' ἑαυτῆς μεσιτεούσης*), дабы Творец вселился [в него]... связал бы и его узами... бессмертия...»

³³⁰ Там же, XVII (1228D – 1229A): «ум и умопостигаемое [сходятся] посредством стоящего между ними мышления (*διὰ τῆς μέσης νοήσεως*), являющегося связью, соединяющей (*σχέσεως ἐνωτικῆς*) разделенное (*διηρημένων*) окрест [происходящей] из обеих мысли (*περὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν νόημα*)... Все чувственные и чувствующие... [сходятся] посредством стоящего между ними чувства (*διὰ τῆς μέσης αἰσθήσεως*), являющегося общей связью для разделенных крайностей (*διηρημένων ἄκρων*), одних — как посредством его воспринимающих (*ἀντιλαμβανομένων*) чувственное; других же — как через него подпадающих [восприятию] чувствующих) вокруг [соответствующего] органа чувств (*περὶ τὸ αἰσθητήριον*)...» Ср. ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *БИ* XI, 2 (рус. пер. с. 307–309): «Посредством примиряющего (*εἰρηνικῆς*) соединения... умы, соединяющиеся со своими мыслями, соединяются и с мыслимым, и затем восходят к неведомому сочетанию (*συναφήν*) с тем, что находится выше ума... Посредством него [Примирения] души, соединя и сводя к единой мысленной (*νοεράν*) чистоте всевозможные свои логосы, шествуют подобающим им путем и чином через невещественное и лишенное частей мышление к сверхмысленному единству».

³³¹ Там же, XIX (1236A): «образ (*φαντασία*)... есть связь краев, опосредующая их посредством себя самой (*τοῖς ἄκροις δι' ἑαυτῆς μεσιτεύουσα*). Краями же я называю способность воображения (*τὸ φανταστικόν*) и воображаемое (*τὸ φανταστόν*), из которых через посредство воображения (*διὰ μέσης τῆς φαντασίας*), являющегося связью

лами — мыслью и чувством, и сам человек, в силу своей конечности, очерчен миром по телу и душе³³².

2.7. Две парадигмы рассмотрения делений и соединений в «Трудности» ХLI

Представление последовательности ипостасных делений и соединений в виде квази-логического древа оппозиций — это основная парадигма их описания в *Трудности* ХLI. Предполагается, что (1) снятие оппозиций осуществляется посредством перехода на более высокий уровень, к большей общности и цельности, которые и охватывают в себе оппозиции. Таким образом, точка, в которой оппозиции соединяются, находится не между противоположностей, но выше них. (2) Вершиной и пределом всех соединений является Бог, а человек есть всего лишь один из элементов древа рассечений, более того, он располагается в самом низу последовательности разветвлений. Будучи таковым, человек по определению не способен соединить в себе мир. Графически это можно представить так:

между краями, бывает видение (*τὸ φάντασμα*), составляющее предел действия и претерпевания, — действия у способности воображения и претерпевания у воображаемого, — краев, сочетаемых друг с другом через посредство образа (*διὰ μέσης τῆς φαντασίας*), которое есть их связь применительно к этому (*περὶ αὐτό*)).

³³² *О трудностях* X (1153AB): «[умопостигаемое] подпадает мышлению, а [чувственное] — чувству посредством неразрывной силы, соединяющей [элементы каждой пары] друг с другом, [и обусловленной их] естественной особенностью связываться (*τοῦ σχετικῆς ιδιώματος*), ибо сильна связь мыслящего с мыслимым и чувствующего с чувственным, а человек, состоя из души и чувствующего тела (*σώματος αἰσθητικῆς*), по природной особенности [иметь] обоюдную связь (*φυσικῆς σχέσεως καὶ ιδιότητος*) с каждым рассечением творения (*πρὸς ἑκάτερα τὰ τμήματα*) очерчивается и очерчивает: очерчивается по сущности (*τῇ οὐσίᾳ*), а очерчивает по силе (*τῇ δυνάμει*), [очерчивается], как разделяющийся на них [т. е. ум и чувство] в своих частях (*τοῖς ἑαυτοῦ πρὸς ταῦτα διαιρούμενος μέρεσι*), и [очерчивающий], как через соединение притягивающий их [умопостигаемое и чувственное] к себе через собственные части (*ταῦτα διὰ τῶν οἰκείων μερῶν ἑαυτῷ καθ' ἑνώσειν ἐπισπώμενος*); ибо он по-природе очерчивается умопостигаемыми и чувственными, как [состоящий] из души и тела, и очерчивает их по [душевной] силе (*κατὰ δύναμιν*), как разумеющий и чувствующий (*νοῶν καὶ αἰσθανόμενος*)». Ср. *Там же*, X (1113C): «тело и мир подвижно расторгнув, видя, что они взаимно объемлются друг другом — тело [миром] по природе, а мир [телом] посредством чувства — и одно подпадает под власть другого, благодаря неким связывающим одно с другим особенностям, и что ни одно из них по своему собственному логосу не свободно от ограниченности, и считая позором для души — позволить ее бессмертию и приснодвижимости растлеваться и ограничиваться тленным и ограниченным»; X (1169BC): «Ибо чувственными по естеству объемлются (*περιέχεται κατὰ φύσιν*) чувствующие, а чувственные чувствующими — по чувству (*κατ' αἴσθησιν*), как воспринимаемые».



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 себе³³³. Только в этой парадигме человек, как середина, способен соединить мир.

Рассмотрим, каким образом в *Трудности* XLI сочетаются оба эти подхода. Максим начинает с описания пяти всеобщих делений (1304D 7 sqq.), последовательность которых имитирует логическое древо Порфирия. Соответственно, при этом отсутствуют упоминания «середин» и «краев». Однако, когда доходит до пятого деления, объектом которого является человек, на основную тему «делений» накладывается рассуждение, формулируемое в терминах «опосредований», «середин» и «краев» (1305A 14 – С 7). Эта линия не становится главной, не замещает собой основную, представляя собой скорее цепь оговорок, указывающих на возможность противоположно направленного движения: человек разделяется, хотя его предназначение — связывать. Максим говорит, что человек «опосредует края собою» через свои «части»³³⁴ (природа этих частей прояснится только во второй части главы), он есть «связка» (*σύνδεσμος*)

³³³ Такое видение человека Максим усвоил от своих источников: Немесия Эмесского, Григория Нисского, Григория Богослова, Дионисия Ареопагита.

³³⁴ *О трудностях* 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 срединам всех крайностей, силу соединять...»

для всеобщих краев³³⁵. Связывание всего мира требует последовательности опосредований, при которых человек начинает с «ближайших» к себе (характерно, что так именует чувственные сущности Аристотель) или с «худших» (такими они представляются платоникам)³³⁶. Начиная с 1305C 7 Максим перестает упоминать о «краях» и «серединах», и парадигма «логического древа» надолго остается единственной системой координат.

Тема «середин» и «краев» снова появляется в 1312A 5 – В 2 при описании того, каким образом Христос по своему человечеству связывает края мира. Это рассуждение представляет интерпретационные трудности³³⁷, а потому мы рассмотрим его подробно³³⁸. 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
παράδεισον καὶ οἰκουμένην, οὐρανὸν καὶ γῆν, αἰσθητὰ καὶ νοητὰ,
ὡς σῶμα καὶ αἴσθησιν καὶ ψυχὴν καθ' ἡμᾶς ἔχων καὶ νοῦν,
οἷς ὡς μέρεσι
καθ' ἕκαστον τὸ ἐκάστῳ καθόλου συγγενὲς οἰκειωσάμενος ἄκρον³³⁹*

³³⁵ Слова о соединении, «последовательно восходящем» «от ближних к дальним» (1305B), и о «последовательном продвижении» к Богу «через середины» (1305C), подразумевают последовательность горизонтальных связываний. Речь не идет о связывании краев, разнесённых по вертикали, например, мира небесного и земного (ср. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово* 39, 11).

³³⁶ 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».

³³⁷ В 1305A 14 – С 7 векторы развития в двух парадигмах противоположно направлены (в парадигме логического древа — от единства к множественности, в парадигме середин — наоборот), поэтому читатель сразу же замечает переход от одной системы координат к другой. В 1312A 5 – В 2 подобный переход почти незаметен вследствие сонаправленности указанных векторов в обеих парадигмах (от множественности к единству).

³³⁸ 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 пределах». В этом мы расходимся с Иоанном Скоттом (*omnem creaturam per medietates ueluti propriarum partium extrema comprehendens*), 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 ὁμιλήσασα*, «сожительствуя с ними как с мужьями».

³³⁹ 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*

κατὰ τὸν προαποδοθέντα τρόπον θεοπρεπῶς τὰ πάντα εἰς ἑαυτὸν
ἀνεκεφαλαίωσατο,

μίαν ὑπάρχουσαν τὴν ἅπασαν κτίσιν δείξας,
καθάπερ ἄνθρωπον ἄλλον

τῇ τῶν μερῶν ἑαυτῆς πρὸς ἄλληλα συνόδῳ συμπληρουμένην
καὶ πρὸς ἑαυτὴν νεύουσαν τῇ ὁλότητι τῆς ὑπάρξεως...

вместе с нами и ради нас

Он охватил всё творение в его краях через середины, как свои части,

и нерасторжимо стянул окрест Себя друг с другом

рай и ойкумену, небо и землю, чувственное и умопостигаемое,

как имеющий тело, и чувство, и душу, как у нас, и ум,

которым, как частям,

по отдельности Он усвоил всеобщий край, родственный каждой [части],

вышеописанным способом божественно возглавил в Себе всё,

представил всё творение единым по существованию,

словно иного человека,

исполненным посредством схождения своих частей друг с другом

и обращенным на себя в силу целостности существования...

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

Христос охватывает творение «через середины». Что они такое? Фраза о связывании «рая и ойкумены, неба и земли, чувственного и умопостигаемого» сбивает читателя с толку. Во-первых, она заимствована из парадигмы «логического древа», (1) в которой нет места сред-

(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 (τῇ σαρκὶ τῷ Θεῷ οἰκειώσασθαι)» [повторено в *Capita theologiae et oecomenologiae* V, 72 (PG 90, 1377D)]. О схожем переходном значении аористного медиального причастия ἐναπομαξάμενος у Григория Нисского см. ниже В. В. ПЕТРОВ, «Телесный эйдос как печать», с. 620–621. (2) Применительно к «всеобщему краю» ср. 1305B: τοῖς καθόλου μεσιτεύων ἄκροις. (3) Будучи дативом при συγγενές, слово ἐκάστῳ значит μέρει, «каждой части». (4) К «частям» же относится καθ' ἑκάστων, ибо его невозможно связать со «всеобщим» краем: единичное (ἐκάστων) и общее (καθόλου) всегда противопоставляются, что подчеркнуто артиклем, отделяющим καθ' ἑκάστων от ἄκρων.

ним терминам; (2) средоточием собраний в которой является не человек, но Бог; и (3) которой отвечает иерархия «земля, чувственное, тварное». Тем не менее, означенная фраза инкорпорирована в центр рассуждения, ведущегося в парадигме (1) «середин и краев»; (2) центром которой является не Бог, а человек; которая (3) имеет свою собственную, пока не названную, онтологическую иерархию. Придаточное причины «как имеющий... ум» впервые называет эти средние термины, — «тело, чувство, душа, ум», — образующие иерархию «середин» (эти элементы уже присутствовали в 1305АС, именуясь там просто «частями» и «серединами»).

Вторая трудность, связанная с фразой «рая и ойкумены... и умопостигаемого», состоит в том, что в ней названы только три пары оппозиций (связка «мужское и женское» не упомянута), так что численно их трудно сопрячь с четырьмя элементами следующей строки, а ведь грамматически последняя представляет собою придаточное предложение причины³⁴⁰. Отсутствие пары «мужское и женское», скорее всего, вызвано тем, что они не являются «всеобщими краями», локализуясь только в падшем человеке.

Середины, которыми Христос по своему человечеству связывает всеобщие крайности, суть Его совершенное *тело* (свободное от разделения на мужское и женское, не знающее различия ойкумены и рая), Его *чувство* (связывающее чувственные землю и небо) и Его *разумная душа* (логос), которая созерцает всё тварное в его логосах. Видимо, не случайно четвертая «часть» (*ум*) стоит в перечне особняком, будучи добавлена после *καθ' ἡμᾶς ἔχων*. Если в соединении тварного участвуют только Христовы тело, чувство и разумная душа, то ум может быть зарезервирован для соединения тварного и нетварного, о котором не сказано здесь, в главе XLI, но идет речь в *Вопросоответе XLVIII* (см. *ниже*, примеч. 385). Впрочем, более веская причина упоминания «ума» именно здесь, применительно к Христу, — полемика с аполлинаристами. Говоря о Боговоплощении, Максим не раз употребляет формулу «плоть, наделенная разумной душой и умом», дабы опровергнуть последователей Аполлинария, учивших, что Слово приняло только плоть и неразумную душу, а Само заняло место разумной души (рассуждения) и ума³⁴¹.

³⁴⁰ Не случайно, пытаясь удовлетворительно перевести это место, некоторые переводчики сознательно пропускают один из элементов этой четверки. Э. Лаут отбросил «тело» (“since he possesses like us sense and soul and mind”), Э. Понсойе — «ум» (“en tant qu’ayant comme nous un corps, des sens, une âme”).

³⁴¹ *Ep.* 15 (PG 91, 553D): «Христос вочеловечился совершенно, то есть стал

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



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 *около 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

совершенным человеком, по очевидному присоединению плоти, обладающей и мыслящей, и рассуждающей (*νοεράν τε καὶ λογικῆν*) душой, принявшей в Нем и природу, и ипостась». Ср. *Opuscula 5* (PG 91, 64C): «ученики нечестивого Аполлинария говорят, что тело Христа не имеет души и ума (*τὸ ἄψυχον καὶ ἄνοον τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*)»; там же 8 (97BC). В *Opuscula 15* (PG 169D–172A) Максим цитирует последователя Аполлинария: «Христос был Богом Словом, соединенным с совершенством плоти; [Слово] стало человеком, не примешав к Себе предлагающегося ума, движимого естественным волением в отношении противоположных вещей, но скорее Само стало умом (*ἑαυτῷ δὲ μᾶλλον γενόμενος 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.

(οἰκειῶσαι Θεῶ)... собою посредствуя (δι' ἐαυτῆς μεσιτευούσης) вселению Творца [в тело]... Чтобы пришло воедино многое друг от друга отстоящее по природе (διεστηκότα)³⁴², стягиваясь (συννεύοντα) друг к другу окрест (περὶ) единой природы человека, и чтобы Сам Бог был *всяческая во всем* (1 Кор. 15:28), всё воспринимая и воипостазируя Себе (παραλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἐαυτῶ)³⁴³, поскольку ничто из сущего более не будет обладать свободным и непричастным Его присутствием движением...³⁴⁴

Другая параллель к *Трудности* ХLI обнаруживается в *Письме XV* (PG 91, 544C–576B; 634–640 г.), в котором Максим указывает, что по ипостаси Христос есть Посредник (μεσίτης) для частей, из которых сложен (τοῖς ἐξ ὧν συνετέθη μέρεσι); что Христос сокращает в Себе расхождение между краями (τὴν τῶν ἄκρων συνάπτων διάστασιν), соделывая Мир (εἰρήνη) и через Дух примиряя (ἀποκαταλλάσσω) человеческую природу с Богом и Отцом (PG 91, 556A).

Завершая рассмотрение отрывка 1312A 5 – В 2, заметим, что слова Максима о том, что Христос показал мир единым по существованию, «словно иного человека» — это инверсия образа Григория Богослова:

Слово созидает человека... из невидимой и видимой природы... поставляет как бы некий второй мир (τινα κόσμον δεύτερον) — великий в малом; на земле иного ангела (ἄγγελον ἄλλον)... земного и небесного... видимого и умопостигаемого, середину (μέσον)... одного и того же, кто и дух и плоть... через тяготение (νεύσει) к Богу обожествляющегося³⁴⁵.

³⁴² Ср. 1305C: «сводящий в себе воедино то, что по природе удалено друг от друга на большое расстояние».

³⁴³ Слова «воипостазируя Себе», как кажется, означают, частные логосы существуют в ипостаси Сына Божия, одной из божественных ипостасей.

³⁴⁴ 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 различение (οἷς τὴν πρὸς τὰ ἄκρα ἐποιεῖτο ἕνωσιν καὶ διάκρισιν). Посредством естественного различия собственных частей по сущности в отношении друг друга (τῇ πρὸς ἄλληλα φυσικῇ διαφορᾷ τῶν οἰκείων μερῶν) Он [Христос] соединяется с краями (τοῖς ἄκροις ἐνούμενος). А посредством их, то есть частей, тождества по ипостаси, Он отличается от краев (τῶν ἄκρων διακρινόμενος)».

³⁴⁵ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово* 38, 11, PG 36, 321, 45 – 324, 13, рус. пер. 527.

2.8. Соединения природ одного вида и природ разных видов

В *Вопросоответах* Максим даёт понять, что осведомлен относительно разницы двух парадигм. Он указывает на различие между соединениями одновидовых природ в вышестоящем виде и соединениями разных природ (через среднее или через сложение):

это не только, применительно к той же самой природе, соединение частей в общее сообразно тому же самому логосу бытия, как, например, индивидов в расположенные над ними виды, видов в роды и родов в сущность, единовидно сочетающихся друг с другом по границе [входящих в соприкосновение] крайностей (*κατὰ τὸ πέρασ τῶν ἄκρων*), так что проявляющиеся у них общие логосы частей (*οἱ καθόλου τῶν μερῶν λόγοι*) творят... многочисленные и многообразные соединения разделенных; но это также [соединение] ума с чувством, неба с землей, чувственных [вещей] с умопостигаемыми, соединение природы со [своим] логосом³⁴⁶.

Впрочем, указанное различие здесь только провозглашено. На деле Максим смешивает оба типа, как мы видели на примере главы XLI. С одной стороны, описываемые там соединения неба и земли, чувственного и умопостигаемого, — это соединения *разных* природ, упомянутые в вышеприведенной цитате последними. С другой стороны, там же последовательность подобных соединений образует своё логическое древо. Это подтверждается и лексически: в вышеприведенной цитате из *Вопросоответа* XLVIII применительно к логическим соединениям Максим пишет о «соединениях крайностей», о «проявляющихся логосах» общего, — т. е. именно то, что в *Трудности* XLI говорится о соединениях разных природ.

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

устанавливая в силу надлежащего знания (*ἐπιστήμην*) истинные понятия (*δόξας*) о каждом [соединении], созерцательный ум мудро возводит... умопостигаемые столпы, то есть догматы о соединениях (*ἐπὶ τῶν ἐνώσεων δόγματα*), которые являются скрепами (*τὰ συνδετικά*) этих соединений³⁴⁷.

Помимо *ἄνθρωπον ἄλλον* Максима, соответствующего *τινα κόσμον δεύτερον* и *ἄγγελον ἄλλον* у Григория, ср. *πρὸς ἑαυτὴν νεύουσαν* Максима и *τῆ πρὸς Θεὸν νεύσει* Григория.

³⁴⁶ *ВО XLVIII*, 180–189.

³⁴⁷ *ВО XLVIII*, 189–193. Ср. Григорий Богослов, *Определения, слегка начертанные* (PG 37, 952, 13, рус. пер. с. 310): «мнение (*δόξα*) есть [наши] представления о вещах (*πραγμάτων φαντάσματα*)».

Здесь соединения производит не Богочеловек в реальности, но внутри себя созерцающий ум (*ὁ θεωρητικὸς νοῦς*), формирующий согласно своей науке–знанию истинные представления. Подобный переход из онтологического плана в эпистемологический характерен для Максима³⁴⁸. Ср. его слова о том, что, если бы при познании мира душа хорошо пользовалась своими пятью чувствами (собирала бы с их помощью духовные логосы, перенося к себе все видимое), то она создала бы в своем разумении духовный мир, четырьмя стихиями которого были бы четыре главные добродетели³⁴⁹. В *Трудности* XLI различие между субъективным и космическим отражено в лексике: после соединения человеком ойкумены с раем, земля уже не делилась бы «для него» (*αὐτῶ*, 1305D 6); когда человек стал бы лёгок телом, как ангелы, чувственное творение не имело бы «для него» (*αὐτῶ*, 1308A 2) делений по месту и расстоянию; а после того, как он сделался бы равен ангелам в ведении, творение не делилось бы «для него» (*αὐτῶ*, 1308A 13) на известное и неизвестное. Когда те же соединения осуществляет Христос, они реализуются в Нём самом: Он соединил нас с нами самими в Себе Самом (*ἐν ἑαυτῶ*, 1309D 9); земля утратила благодаря Ему (*κατ' αὐτόν*, 1309B 6) отличие от рая; Он уничтожил деление на небо и землю в Себе (*ἐν ἑαυτῶ*, 1309C 3); Он явил в Себе схождение чувственного и умопостигаемого (*ἐν ἑαυτῶ*, 1309C 10); наконец, Он возглавил в Себе всё (*ἐν ἑαυτῶ*, 1312A 13).

2.9. *Путь святых: восхождение к Богу через добродетель и ведение*

Восходящей последовательности соединений, представленных в *Трудности* XLI, соответствует восхождение по лестнице нравственного и умственного совершенствования. С одной стороны, Максим неоднократно говорит о том, что святые возводят чувство к рассуждению, а рассуждение — к уму, чтобы в итоге принести ум в дар Богу³⁵⁰. Это когнитив-

³⁴⁸ Ср. пять способов естественного созерцания в *О трудностях* X (1134A – 1137C).

³⁴⁹ *О трудностях* XXI (1248CD): «душа... если бы хорошо пользовалась чувствами, собирая (*ἀναλεγομένη*) посредством собственных своих сил всяческие логосы сущих и смогла бы мудро перенести к себе (*μεταβιβάσαι πρὸς ἑαυτήν*) все видимое, в коем сокрыт Бог... то и она своим произволением (*κατὰ προαίρεσιν*) создала бы в разумении (*ἐδημιούργησε ἐν τῇ διανοίᾳ*) прекраснейший духовный мир, соединив друг с другом по подобию стихий четыре главных добродетели...»

³⁵⁰ *Там же*, X (1113AB): «чувство... возвели (*ἀναβιβάσαντας*) через посредство рассуждения (*διὰ μέσου τοῦ λόγου*) к уму; рассуждение... соединили с умом (*ἐνώσαντες*)... принесли Богу... ум, и в нем (*κατ' ὄν*) всецело собравшись (*συναχθέντες*) к Богу, удостоились целиком раствориться во всецелом Боге (*ὅλοι ὅλω Θεῶ ἐγκραθῆναι*)».

ный процесс: рассудок очищает воспринимаемые чувственные объекты от видимых форм до логосов, а в мышлении многие логосы сводятся в единое ведение³⁵¹. Этот путь именуется также «любомудрием» (*φιλοσοφία*). Путь к Богу лежит через познание чувственного мира. Святые, которые под видимой поверхностью вещей усматривают духовные логосы, — «прямо шествуют к познанию Бога»³⁵², ибо цель созерцания сущих — воспевание Бога³⁵³. С другой стороны, соединение святых с Богом есть исполнение и конец двоякого процесса: не только пути ведения, но и, на первом этапе, добродетельного делания³⁵⁴. А в финале и ведение будет превзойдено: святой окончательно освободится от действий чувства, рассудка и ума и достигнет наслаждения божественным³⁵⁵.

Важно, что описываемый Максимом переход тела в душу, души в ум, а ума в Бога не означает упразднения тела в физическом плане, оно лишь облагораживается³⁵⁶. Это означает, что соединения и восхождения, рассматриваемые в *Трудности* XLI, не являются онтологическим процессом «переплавки» низших страт бытия в высшие. Изменения происходят «по существованию» субъекта, совпадая с психосоматическими изменениями (преображением тела, меняющимся со-

³⁵¹ Там же, XV (1216AB): «виды и формы чувства (*τῆς αἰσθήσεως τὰ εἶδη καὶ τὰ σχήματα*) через посредство силы рассудка (*διὰ μέσης τῆς κατὰ τὸν λόγον δυνάμεως*) естественно преобразуются во всевозможные понятия (*λόγους*), а множество [заключенных] в сущих всевозможных разнообразных логосов, [принадлежащих] силе рассудка — соединяется в единовидное и простое, и нераздельное мышление (*νόησιν*), согласно которому составляется так называемое нераздельное и... единое ведение».

³⁵² Там же, 1160B: «если мы хотим благочестиво судить о тех, кто умно рассматривает (*νοητῶς διασκοποῦντες*) логосы чувственных [предметов], то увидим их право шествующими прямым путем к познанию Бога и [вещей] божественных».

³⁵³ Там же, X (1113D – 1116A): «Но если когда-либо и подвигались святые к созерцанию сущих (*τὰ τῶν ὄντων θεάματα*), то подвиглись не для того, чтобы созерцать их сами по себе, или чтобы познавать их вещественно, как мы; а чтобы многообразно воспеть чрез все и во всем являющегося Бога, и обрести большую силу изумления и повод ко славословию (*δοξολογίας*)».

³⁵⁴ Там же, 1113D: «[святые] неразрывно связали (*ἀνέδησαν*) себя с единым Богом... что есть исполнение и конец (*πλήρωσις καὶ τέλος*) всякой добродетели и ведения».

³⁵⁵ Там же, X (1153BC): «не задерживаясь [ведающий] пройдет (*ἀσκέτως παρελεύσεται*) мимо всего чувственного и умопостигаемого и всякого времени и века, и места... и сверхестественно обнажив себя от всяческого действия сообразно чувству, рассудку и уму, сподобится превышающего рассудок и ум божественного наслаждения (*τερπνότητος*)...»

³⁵⁶ Там же, 1113B: «вследствие этого... любомудрия (*ὕπὸ ταύτης φιλοσοφίας*), от которого (*καθ' ἣν*) и природа тела по необходимости облагораживается (*εὐγενίζεται*), святые... пришли к Богу».

стоянием сознания), которые и означают для него преобразование мира «в духе» (духе тварном и Духе Святом).

2.10. Пять всеобщих разделений

Теперь мы готовы ответить на вопрос о природе описываемых в *Трудности* ХЛI делений и соединений (см. *выше* 2.3). 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 некоего 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 воипостазированная, то есть как получившая действительное бытие в ипостаси другой природы, в ипостаси Слова, но не реализовалась в некой ипостаси своей природы, вроде ипостаси Петра или Павла.

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 ипостаси³⁵⁷. 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

³⁵⁷ *Мистагогия* VII, 7–20: «Умопостигаемое — это душа для чувственного, а последнее, в свою очередь, есть тело для умопостигаемого. Мир умопостигаемый существует (εἶναι) в чувственном подобно душе восуществленной (ἐνοῦσαν) в теле, а чувственный — в умопостигаемом, как тело присоединившееся (συγκροτούμενον) к душе. И един мир, состоящий из них обоих, как один человек, состоящий из души и тела. Каждый из этих миров, сращенных в единении (καθ' ἑνωσιν συμπεφυκότων), не отвергает и не отрицает другого по закону Того, кто соединил их. И соответственно этому закону в них заложен логос единообразующей силы, не позволяющий быть в неведении, несмотря на природную инаковость (τὴν ἕτερότητα), относительно их ипостасного тождества в единении (τὴν καθ' ὑπόστασιν ἐπὶ τῇ ἐνώσει ταυτότητα). Также непозволительно утверждать, что своеобразие, замыкающее (περιγράφουσαν) каждый из миров в самом себе (τὴν ἑκάστων τούτων ἑαυτῷ ιδιότητα) и ведущее к разъединению и разделению их (πρὸς διάστασιν καὶ μερισμὸν), обладает большей силой, чем дружественное родство (τῆς φιλικῆς συγγενείας), таинственным образом данное им в единении».

предшествует чувственному и не возможно в действительности без последнего (и наоборот). Обе эти части составляют и исполняют единый мир, который, в свою очередь, исполняет их как свои части. В ипостасном единстве чувственного и умопостигаемого, образующем единый мир, упраздняется само различие природ, которые, не утрачивая своих особенностей, обмениваются свойствами и замещают друг друга в совершенной перихорезе³⁵⁸.

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 свечением их существование³⁵⁹.

³⁵⁸ Там же, II, 30–37: «мир един и не соразделяется вместе со своими частями; наоборот, путем возведения к своему единству и неделимости он упраздняет (*περιγράφω*) различие (*διαφοράν*) этих частей, происходящее от природных особенностей. Ведь они, меняясь местами без слияния (*ἀσυγχύτως ἐναλλάξ ὄντας*), являются тождественными себе и друг другу, показывая, что каждый может входить (*ἐμβιβηκότα*) в другого, как целое в целое (*ὅλον ὅλω*); см. также далее: II, 37–44.

³⁵⁹ Там же, I, 4–25: «Бог же, сотворивший и приведший в бытие всяческая Своей беспредельной силой, *содержит, собирает и полагает предел* (*συνέχει καὶ συνάγει καὶ περιγράφει*) всему, умопостигаемому и чувственному, промыслительно соединяя одно с другим и с Самим Собою. И, будучи Причиной, Началом и Концом, Он удерживает около Себя вещи, по природе отделенные друг от друга (*διεστηκότα*), заставляя их тяготеть (*συννευκότα*) друг к другу в силу *единой связи с Собою* (*κατὰ μίαν τὴν πρὸς αὐτὸν σχέσεως δύναμιν*), как с Началом... Всё без смешения соединено (*ἀφύρτως συμπεφυκῶτων*) между собой поскольку одно Начало и Причина неразрывно связует и сохраняет (*σχέσιν καὶ φρουρὰν*) их. Эта связь упраздняет все частные связи (*ἰδικὰς σχέσεις*) и заслоняет их (*καταρροῦσάν καὶ ἐπικαλύπτουσαν*)... Однако она упраздняет их и заслоняет не посредством их разрушения, уничтожения или приведения их к небытию, но побеждая и являясь *поверх* (*ὑπερφαίνεσθαι*) них, проявляясь (*ἐπιφαινομένη*) как целое у частей (*ὀλότης μερῶν*), или причина — у самого целого. В соответствии с ней, то есть в соответствии с целокупной Причиной, сияющей поверх (*ὑπερλάμπουσαν*) сущих, естественным образом являются и существуют (*φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι*) и целое, и части целого. И подобно тому, как солнце по природе и по силе является *поверх* (*ὑπερφανείς*) звезд, Причина, будучи причиной следствий, заслоняет их существование (*καλύπτουσαν ὑπαρξιν*); VII, 20–25: «Сообразно этому родству [осуществляется] всецелый и единый способ (*ὁ καθ' ὅλου καὶ εἰς τρόπον*) незримого и неведомого присутствия во всяческих (*τῆς ἐν ὅλοις παρουσίας*) содержительной Причины сущих (*τῆς συνεκτικῆς αἰτίας*), разнообразно существующей (*ἐνυπάρχων*) во всех и составляющей всяческих несмешанными и нераздельными как в самих себе, так и относительно друг друга, показывая, что эти сущие, согласно единообразующей связи (*σχέσιν*), принадлежат скорее друг другу, нежели самим себе»).

И как в Слове Божиим воипостазирована воспринятая Им человеческая природа, так в том же Слове воипостазирован весь мир³⁶⁰.

Свою особенность имеют и всеобщие разделения. Формально мы вообще не можем говорить об ипостасных «разделениях», ибо внутри себя ипостасное нераздельно по определению. Таким образом, речь может идти лишь об ипостасных различиях, о различных природах, составляющих сложную ипостась. Разделения существуют воистину лишь *ἐν τῇ διαφορά* (κατ' ἐπίνοιαν). Когда Максим пишет об отделённости тварного от нетварного, о разделении на умопостигаемую и чувственную природы, на природу неба и земли, — речь идет о естественном различии (*διαφορά*) самих природ, которое имеет онтологический характер и не отменяется подобно тому, как всегда сохраняют свою идентичность и сами эти природы. Другое дело, что вдобавок к своему естественному различию те же самые природы могут быть разобщены *для человека* в силу особенностей его собственного существования (отпадения от Бога, предпочтения чувственного умному). Тогда «различие» природ превращается в разделение *внутри человека*. Если «различия» объективно существуют и нейтральны в этическом плане, находясь вне категорий «хорошо» и «плохо», то «разделения» чаще всего воспринимаются Максимом как негативные³⁶¹ и требуют устранения через последовательность соединений по тропосу существования. И различия, и различения должны быть перекрыты для человека на уровне тропоса его существования, когда он перестанет их ощущать.

Первое разделение

Факт отделенности твари от Бога по сущности (по *логосу природы*) — очевиден, и об этом не стоило бы специально упоминать. Говоря о первом делении, Максим подразумевает иное: тварь обособлена от Творца по тропосу существования³⁶², обособлена *неведением*:

Бог по своей благодати сотворил светлое мироустройство всего сущего, хотя из этого не сделалось очевидным, Ктó Он и Каков³⁶³, а потому неведение, отличающее тварь от Бога,

³⁶⁰ См. *ниже*, примеч. 366.

³⁶¹ Максим не всегда терминологически строго разводит «различие» (*διαφορά*) и «разделение» (*διαίρεσις*).

³⁶² 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».

³⁶³ Из благоустройства и соразмерности творения можно умозаключить только о наличии высшего Творца (но невозможно установить, каков этот Творец), ср. *О трудностях X* (1176BC): «Святые, постигнув творение (*τὴν κτίσιν*), его благоу-

[святые] считают (λέγοντες) разделением. Поэтому они оставили неизреченным это деление, естественно разделяющее упомянутое друг от друга, и никогда не принимающее соединения в одну сущность, как не способное принять единого и тождественного логоса (1304D 11 – 1305A 8).

В разделе 1.3.7 мы говорили о разных типах неведения. К какому из них относится рассматриваемое здесь? Неведение тварью Бога по Его сущности — того Ктὸ Он и Каков (τινὰ καὶ ὁποῖον) — является естественным³⁶⁴, «естественным» называет его и сам Максим. В этом смысле подобное неведение неукоризненно и соответствует, скорее, «различию», чем «разделению». Однако эта непостижимость Бога относится к здешнему, дискурсивному ведению, которое Максим именуется «относительным». Существует и иной — «сверхъестественный» — вид знания (см. 1.3.8), именуемый действительным и опытным. И 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 разделения

Вслед за первым разделением Максим перечисляет остальные:

роенность (τὴν εὐκοσμίαν), соразмерность (τὴν ἀναλογίαν) и пользу, которую каждое доставляет целому, и что совершенно все сотворено мудро и промыслительно согласно с тем логосом, с которым было сотворено... были научены Создателю из Его произведений... Они узнали, что Промыслителем сущего является Тот, Кого они познали [как] Бога и Создателя всяческих. Кто, созерцая красоту и величие творений Бога, не помыслит тотчас, что Он — источник возникновения, как Начало и Причина сущего, и Творец, не вознесется разумом (τῇ διανοίᾳ) к Нему... стремясь постичь сразу же Того, Кого он познал в творениях...»

³⁶⁴ Ср. важное различие между знанием чуждого бытия и знанием просто-го наличия бытия: *О трудностях* XXXIV (PG 91, 1288AB): «Из того, что принадлежит сущности (τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν), то есть из самой сущности, никогда не познается, что такое Бог (τι ὑπάρχων). Ведь понятие (ἡ ἐννοία) о том, что Он такое (τί κατέστηκεν), непостижимо и совершенно недоступно никакой твари, как видимой, так и невидимой. А из того, что окрест сущности, когда это созерцается правильно и благочестиво, Бог приоткрывает Себя зрящим только как Тот, кто есть (ὅτι ἔστι). И все, что окрест сущности, обнаруживает не то, что Он такое есть (τὸ τί ἐστίν), а то, что Он не есть (τί οὐκ ἔστιν), как, например, нерожденность, безначальность, беспредельность, бестелесность. И все подобное находится окрест сущности и показывает то, что Она не есть (τὸ τι μὴ εἶναι), а не то, что Она [такое] есть (τὸ τι εἶναι)...»

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 всеглавнейшей кузницей всяческих и чтобы естественным образом опосредовать собою все [появившиеся] при всех разделениях крайности (1305А 8 – В 2).

Как видно, второе и третье разделения тоже суть в первую очередь *естественные онтологические различия*; делениями они видятся в перспективе божественного единения, а также с точки зрения обычного противопоставления умного и чувственного³⁶⁵. А вот четвертое и пятое деления возникли вследствие грехопадения и являются разделениями со всех точек зрения.

2.11. *Замысел (σκοπός) и совет–воление (βουλή) Бога Отца
Человек и весь мир сотворены для обожения*

Вопрос о связывании всего человеком тесно связан с вопросом о цели его прихода в бытие. В только что приведенной цитате Максим прямо пишет, что человек был создан, чтобы соединить окрест своей природы всё, что по природе отстоит друг от друга³⁶⁶. Характерно, что говоря о причине творения человечества (*τῆς κατὰ τὴν γένεσιν τῆς ἀνθρωπότητος αἰτίας*) и «какого ради оно было таинства»³⁶⁷, сам Максим объединяет два (уже обсуждавшихся в 2.1) отрывка из *Слов* 38 и 39 Григория Богослова, что подтверждает предположение относительно того, что они же легли в основу его рассуждения в *Трудности* ХLI.

В *Слове* 38 Григорий называет причиной создания человека разделённость умного и чувственного, из-за чего не всё богатство Божией благодати было ведомо твари. Бог захотел явить полноту благодати, сотворив

³⁶⁵ Ср. важное для *Трудности* ХLI место из Григория Богослова: *Слово* 38, 11 (PG 36, 321С – 324А, рус. пер. с. 527).

³⁶⁶ Ср. также *О трудностях* VII (1092С): «да придет воедино (*εἰς ἓν*) многое друг от друга отстоящее (*διεστηκότα*) по природе, тяготея (*συννέοντα*) друг к другу окрест единой природы человека (*περὶ τὴν μίαν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν*), и будет Сам Бог всяческая во всем (1 Кор. 15:28), все принимая и воипостазирюя Себе (*ἐνποστώσας ἑαυτῷ*)... Таким и для этого (*τοῦτο καὶ ἐπὶ τούτῳ*) возник человек».

³⁶⁷ В *О трудностях* VII (1093С – 1096А) применительно к вопросу о цели творения человека цитируются *Слово* 38, 11 (PG 36, 321С – 324А, рус. пер. с. 527) и *Слово на Рождество* 39, 13 (PG 36, 348D, рус. пер. с. 538–539) Григория Богослова.

человека как малый мир, соединяющий видимую и невидимую природы. В отрывке из Слова 39 тоже говорится, что человек создан, поскольку надлежало быть поклонникам Бога не только среди ангелов, дабы всё исполнилось славы Божией. Таким образом, для Григория причина творения человека лежит в разделенности мира, а цель творения — распространить славу Божию и на чувственный мир.

Если Григорий пишет о «причине» творения человека, то Максим говорит о «цели». *Люди сотворены, чтобы соединиться с Богом Отцом через Сына*, стать тождественными Богу в обожении через благодать. В этом контексте важно понятие Божиего «замысла» и «совета–воления» Бога Отца, которые существовали прежде всех веков и всякого творения. Бог Отец предвечно замыслил, *чтобы люди были в Нем* (ἐν αὐτῷ εἶναι). Для этого им нужно было стать членами тела Христова. К этому соединению люди были предвечно предопределены (προωρίσθημεν) и, собственно, *для этого и созданы* (ἐπὶ τοῦτῳ γεγενῆσθαι). Тропос, приводящий их к этой цели, состоял в правильном употреблении своих природных сил. Уже в Адаме человеческая природа могла стяжать подобие Божие, могла воспринять познание Бога, обрести единство и общность с Ним, получить усыновление в Духе и полноту обожения. После грехопадения это первый тропос достижения обожения стал невозможен. Теперь для обожения требовалось прежде излечить последствия грехопадения и восстановить павшую человеческую природу, поэтому был реализован иной, удивительный тропос, осуществлённый через Боговоплощение, давшее человеку спасение и тем самым вновь открывшее возможность его обожения³⁶⁸. Как пишет сам Максим, предвечный о нас Божий замысел не новоустраивается (καινισμός) по логосу, хотя и был исполнен иным, *новым тропосом* (καινοτέρου τρόπου), введенным после (ἐπεισαχθέντος) прежнего. Из-за неудачи Адама, не сумевшего в своем тропосе действия исполнить замысел Божий, этот замысел реализовался уже только через воплотившееся Слово³⁶⁹. Произошедшее во Христе *в конце веков* таинство явилось де-

³⁶⁸ LARCHET, p. 221–222.

³⁶⁹ *О трудностях VII (1097AC)*: «мы суть и члены, и тело, и исполнение (πλήρωμα)... исполняющего всё во всём Христа Бога, сообразно *прежде век* в Боге и Отце сокровенному замыслу (σκοπόν), возглавляемые (ἀνακεφαλαιοῦμενοι) в Него через Сына Его... Ибо таинство сокрытое от веков и от поколений, ныне же явленное через... вочеловечение Сына и Бога, соединившего нашу природу с Самим Собою по ипостаси... и посредством [взятой] от нас... святой Своей плоти... *удостоившего нас быть одним и тем же с Ним* (ἐν καὶ ταῦτόν ἐαυτῷ) по Его человечеству, как мы и были *прежде веков предопределены быть в Нем* как члены тела Его... [это таинство] показало, что мы для этого созданы и [показало] прежде веков *преблагой о нас Божий замысел, не принявший* (μὴ δεξάμενον) *какого-либо новоустройства по своему логосу, но пришедший в исполнение* (εἰς πλήρωσιν) *иным, то есть, привнесённым новым тропосом*».

монстрацией и исполнением (*ἀπόδειξις καὶ ἀποπλήρωσις*) того, что *в начале веков* было упущено в праотце. Сверхъестественно и парадоксально совершилось то, что не было выполнено естественным образом³⁷⁰.

Слова «сообщалось» с человеком дважды. Первое общение состоялось при творении человека, когда Бог наделил человека своим образом. Второе общение осуществилось в Воплощении, когда Слово восприняло человеческую природу, чтобы, во-первых, восстановить в ней божественный образ, а во-вторых, дать человеческой природе божественное подобие и исполнить совет Бога Отца, обожив её при Своем во-человечении³⁷¹. В связи с этим Максим говорит о возможности мысленно разграничить во времени фазы процесса исполнения Божиего замысла о человеке. Предвечный совет состоял в том, чтобы Богу стать человеком, а человеку богом. Первое уже достигнуто в Во-человечении, обожение людей — дело грядущих веков³⁷². Тем не менее, поскольку

³⁷⁰ *О трудностях VII (1097C):* «Бог Себе подобными нас соделал... и прежде век замыслил, чтобы мы были в Нем (*ἐν αὐτῷ εἶναι*), и дал нам тропос, приводящий к этой всеблаженной цели (*τέλος*) посредством правильного употребления (*εὐχρηστίας*) природных сил... Человек самовластно отверг сей тропос посредством неправильно-го использования своих природных сил... подобало иной привести [в исполнение] вместо прежнего [тропос], настолько более парадоксальный и богоприличный чем первый, насколько сверхъестественное выше естественного. И сие есть... таинство Божьего к людям таинственнейшего пришествия... Бывшее во Христе на конец веков таинство несомненно является явлением и исполнением оставшегося упущенным (*παρεθέντος*) в праотце в начале веков». Ср. 1092CD: «в праотце, уготованном для власти [человек] употребил ее [власть] на худшее».

³⁷¹ *ВО LIV, 275–286:* «Слово вступило в общность (*ἐκοινωνήσε*) с [человеческим] естеством вторым общением (*κοινωνίαν*), намного более удивительным, чем первое, поскольку Оно сначала уделило [этому естеству] от лучшего, а затем по собственной воле восприняло худшее, дабы спасти образ [Свой], сделать плоть бессмертной и, соединившись с естеством [человеческим]... вновь восстановить это естество в изначальной чистоте, [свободной] от порока, и *благодаря обожению соделав его еще более превосходным, чем первое творение*. И поскольку [Слово] сделало [плоть] такой, какой она не являлась изначала, то Оно возвратило ей, [постоянно] текущей, то, что было утеряно, благодаря непреложности преградив путь новому падению, и исполнило (*ἐπιτέλεσθη*) в отношении нее весь совет Бога и Отца, *обожив силой Во-человечивания* (*θεώσας αὐτὴν τῇ δυνάμει τῆς ἐνανθρωπήσεως*)». Как кажется, из-за непонимания связи Боговоплощения и обожения А. И. Сидоров опустил в своём переводе слово «обожив», что противоречит другому его переводу, где исключить обожение было просто невозможно, ср. *Толкование на молитву Господню (PG 90, 873D):* «под советом–волением Бога Отца подразумевается неизреченное истощание (*κένωσις*)... Единородного Сына для обожения нашего естества... *Дело совета Божия состоит в обожении нашей природы*».

³⁷² *ВО XXII, 2–36:* «Основавший (*ὑποστήσας*) бытие всякой твари, видимой и невидимой... прежде всех веков и самого происхождения тварного бытия неизре-

Христос охватывает Собою века, то конец, который в будущем актуально наступит для достойных при их обожении, потенциально уже достиг нас через веру³⁷³. Понимая, что Боговоплощение вводит обожение, — потенциально уже сейчас по вере, и в будущем актуально для достойных, — мы не будем недоумевать, когда Максим учит об обожении применительно к Воплощению.

В главе XLI о цели творения человека и о совете Бога Отца говорится в парадигме всеобщих соединений. Человеку от природы была дана сила соединять, и благодаря этой силе тропос существования творения в разделенном виде³⁷⁴ мог явить великое таинство божественного замысла (*τοῦ θείου σκοποῦ*), состоявшее в соединении *всего сущего* друг с другом и с Богом (1305B)³⁷⁵. Однако человек предпочел Творцу чувст-

венно имел о нем преблагий совет, состоящий в том, чтобы... через истинное соединение по ипостаси... и Самому стать Человеком, как знает Сам, и человека сделать богом через соединение с Собою... Божественное намерение получило реальное осуществление в Воплощении... Поскольку века, predeterminedенные по намерению [Божиему] для осуществления того, чтобы Бог стал Человеком, достигли в нас конца... то нужно уже ожидать других веков, которые грядут для осуществления таинственного и неизреченного обожения людей».

³⁷³ Там же, 50–66: «Разделим и мы в мысли века и определим одни как относящиеся к таинству божественного Вочеловечивания, а другие — как относящиеся к благодати человеческого обожения; [тогда] мы найдем, что первые находятся уже при своем конце, а вторые еще не пришли. Короче говоря, одни из веков относятся к Божию нисхождению к людям, а другие — к восхождению людей к Богу... Поскольку начало, середина и конец всех веков, прошлых, настоящих и будущих, есть Господь наш Иисус Христос, то, разумеется, конец веков — особенно тот конец, который в действительности наступит по благодати при обожении достойных (*ἐπὶ θεώσει τῶν ἀξίων*) — достиг нас в возможности благодаря вере (*δυνάμει τῆς πίστεως*)». Ср. различие между потенциально и актуально присутствующей благодатью усыновления, BO VI, 8–16: «Двояк тропос нашего рождения (*γεννήσεως*) от Бога: один дает благодать усыновления, которая всецело присутствует у рождаемых в возможности (*δυνάμει*), а другой, приводя всю её в действительность (*κατ' ἐνέργειαν*), преобразует гномически всё произволение рождаемого в отношении к рождающему Богу. Первый образ рождения содержит благодать присутствующую в возможности, в одной только вере (*κατὰ πίστιν μόνην δυνάμει παροῦσαν*), другой же — сверх веры, по действительному познанию (*τῆν κατ' ἐπίγνωσιν ἐνεργοῦσαν*), осуществляет в познавшем божественное подобие (*ὁμοίωσιν*) Познанному». Подробнее см. LARCHET, p. 83–123; 221–273.

³⁷⁴ Ср. *О трудностях* XLI (1309D 11 – 1312A 1): *ὁ τῆς διαρέσεως... τρόπος*.

³⁷⁵ В 1305 B2–12 Максим пишет, что благодаря способности человека соединять всё, исполняемый сообразно Причине тропос возникновения разделенных природ должен был посредством себя сделать явным великое таинство божественного замысла. Не могу согласиться с переводом выделенных слов у ПОНСОЙЕ: “Grâce à celle-ci, selon la Cause de la genèse de tout ce qui diffère, ce trope une fois en s’accomplissant devait rendre patent le grand mystère du dessein divin...” и у ЛАРШЕ: “Par cette faculté, conformément à la cause de la genèse des êtres divisés, se parachève le

венное, используя свою естественную способность к соединению скорее для разделения, из-за чего подвергся угрозе уйти в небытие³⁷⁶. Потому *обновляются природы, и Бог становится человеком*, чтобы спасти погибшего человека: соединяя Собою разрывы всеобщей природы мира, Слово Божие исполняет *великий Совет* Бога Отца и *возглавляет все, что на небе и на земле* Собою (1308CD). Осуществив пять всеобщих соединений, Сын Бо-

mode qui devait par lui-même rendre manifeste le grand mystère du plan divin” (LARCHET, p. 107). Выражение *ὁ κατὰ τὴν αἰτίαν τῆς τῶν διηρημένων γενέσεως συμπληρούμενος τρόπος* означает не «тропос, который исполняется по причине возникновения разделившихся», но «исполняемый сообразно Причине тропос бытия разделенных [природ]». Максим хочет сказать, что, хотя текущий способ существования творения отмечен разделенностью, мир развивается сообразно божественному Промыслу, воздействие Причины на ход событий не прекращается. Согласно замыслу Творца, мир должен был явить единство всего бытия. Ср. *Мистагогия* VII, 1–25: «непозволительно утверждать, что особенные свойства... ведущие к разведению и расчленению (*διάστασιν καὶ μερισμὸν*), обладают большей силой, чем дружественное родство (*φιλικῆς συγγενείας*)... Сообразно этому родству [осуществляется] всеобщий и единый тропос (*ὁ καθ’ ὅλου καὶ εἰς τρόπον*) незримого и неведомого присутствия в сущих содержательной Причины (*τῆς συνεκτικῆς αἰτίας*), разнообразно наличествующей (*ἐννπαρχῶν*) во всех и делающей их несмешанными и нераздельными (*τὰ ὅλα συνίστησιν ἄφурτα καὶ ἀδιαίρετα*) как в самих себе, так и относительно друг друга, показывая, что эти сущие, согласно единообразующей связи (*ἐνοποῖδὸν σχέσιν*), принадлежат скорее друг другу, нежели самим себе».

Подобное понимание можно подкрепить и анализом синтаксиса. У Максима в схожих случаях генетивная конструкция относится к замыкающему существительному, ср. *ВО* 60, 21–23: *ἀκραιβνῆς ὁ κατὰ οὐσίαν ἐκατέρου τῶν ἡνωμένων διαμερένηκε λόγος* («в том, что касается сущности, логос каждой из соединившихся [природ] остается незатронутым»); *О трудностях* XLII (1317D – 1320A): *ζῆτει τις ὁ κατ’ αἰτίαν προηούμενος τῆς ἀνθρώπου γενέσεως λόγος ἐστίν... καὶ τις ὁ κατὰ τὴν παιδευτικὴν οἰκονομίαν τῆς γεννήσεως αὐτοῦ διὰ τὴν ἁμαρτίαν τρόπος...* («каков применительно к Причине первичный логос возникновения человека... и каков применительно к воспитывающему домостроительству тропос его рождения вследствие прегрешения»).

Относительно причастия *συμπληρούμενη* ср.: *О трудностях* XLI (1312B): «[Бог Слово] божественно *возглавил в Себе все*, сделав все существующее творение единым подобно некоему человеку: *исполненным* в силу схождения друг с другом своих частей и обращенным к себе в силу цельности своего существования»; *Мистагогия* II: «умный мир, *исполняющийся* из разумных и бестелесных сущностей».

О Боге Слове как *Причине* всяческих см.: *Мистагогия* I (с. 157): «Будучи Причиной, Началом и Концом, Он удерживает около Себя вещи, по природе отделенные друг от друга, заставляя их соединяться силою одной связи с Собою как с Началом»; *О трудностях* X, 1137A: «только Бог в собственном смысле есть... *Причина* всякой вообще, как-либо понимаемой сущности и движения, и *различия*, смешения и положения...» *О трудностях* VII (1077C): «Бог Слово, как Начало и *Причина* всего...»

³⁷⁶ Ср. *О трудностях* VII (1084D): [грешник] «неразумно движется по направлению к небытию (*πρὸς τὸ μὴ ὄν*)».

жий, мыслимый по своему человечеству, исполнил то, чему Сам, как Бог, predeterminedil произойти. Он совершил весь совет Бога Отца относительно людей, которые не смогли этого осуществить сами (1309CD). Сын Божий охватил *вместе с нами и ради нас* всю совокупность творения, и таким образом божественно *возглавил в Себе все*, сделав все существующее творение единым подобным некоему человеку: исполненным в силу единства своих частей и сосредоточенным в себе посредством цельности своего существования (1312AB). Максим неоднократно подчеркивает, что божественный замысел состоял в соединении с Богом не только человека, но всей твари, совокупность которой в этой перспективе видится «новым человеком» (*ἄνθρωπον ἄλλον*)³⁷⁷. Смысловой контекст для *Трудности* XLI предоставляет отрывок из *Вопросоответа* LX, близкого по содержанию и схожего по лексике:

Таинство Христа, или таинство по Христу... это, очевидно, неизреченное и непостижимое ипостасное соединение Божества и человечества... приводящее... человечество к тождеству с Божеством и из обоих создающее сложную (*σύνθετον*) ипостась... Это есть... блаженная цель (*τέλος*), ради которой и всё [тварное] составилось (*συνέστησαν*). Это *Божественный замысел* (*σκοπός*), произмысливаемый (*προεπινοούμενος*) еще до начала сущих... [это] цель (*τέλος*), ради которой существуют все [вещи]... Имея в виду эту цель, Бог и привел в бытие сущность [всех] сущих. Это... предел Промысла и произмысливаемых... согласно которому происходит возглавление (*ἀνακεφαλαίωσις*) в Боге тех, что от Него. Это есть объемлющее все века таинство, открывающее сверхбеспредельный и великий *Совет-воление* (*βουλήν*) Божий, бесконечно и беспредельно предсуществующий векам, и Ангелом Совета было Само сущностное Слово Божие, ставшее Человеком. [Слово] *сделало очевидным* (*φανερὸν καταστήσας*)... глубинное основание *Отеческой Благодати* и *показало в Себе* цель, ради которой... созданное и восприняло начало своего бытия³⁷⁸.

Не случайно глава XLI начинается со слов о том, что Бог сотворил светлое мироустройство по своей благодати. Идея Платона о том, что

³⁷⁷ Ср. *Ep.* 24 (PG 91, 609C): «Он создал нас ради того, чтобы мы стали общниками божественной природы и причастниками Его вечности, чтобы мы оказались подобными Ему через благодать в обожении, ради которого *все устройство и пребывание* (*σύστασις καὶ διαμονή*) *сущих*, и выведение сущих в возникновение (*ἡ τῶν ὄντων παραγωγή καὶ γένεσις*)»; = *Ep.* 43 (640BC).

³⁷⁸ *BO* LX, 9–48.

благой Бог творит мир для того, чтобы всё Ему в итоге уподобилось³⁷⁹, оказала сильное воздействие на христианскую богословскую традицию, найдя яркое выражение и у Максима. Объединенное в Сыне Божиим творение начинает существовать как единое целое «сообразно единому, простому, не поддающемуся определениям и различениям понятию (έννοιαν) выведения из небытия (μη ὄντος), по которому все творение, для которого «не было» (οὐκ ἦν) старше, чем «бытие», может явить единый, тождественный и полностью неразделимый (ἀδιάκριτον) логос (1312 A13 – B7). Родовая черта тварного — его выведенность из небытия, которое предшествует любой твари. Следовательно, логос творения как целого указывает за пределы творения — на Создателя, сотворившего его из ничто. Такой логос как бы очерчивает творение по границе, отделяющей тварь от небытия³⁸⁰.

В начале главы XLІ говорилось, что первое деление ипостаси тварного, обособляющее её от нетварного, святые оставляют *неизреченным*, что тварное и нетварное не могут принять *единого и тождественного логоса*. Здесь речь идет о «естественном» логосе, в пределе доступном познанию со стороны тварного. За неимением означенного общего логоса, человек должен был соединить тварное и нетварное по тропосу существования — посредством любви³⁸¹. Тогда он явил бы себя и Бога единым и тождественным (έν και ταυτόν) по состоянию благодати (κατά τήν ἔξιν τῆς χάριτος, 1308B 7–8). Эта миссия не удалась первому

³⁷⁹ ПЛАТОН, *Тимей* 29d 7 – 30a 7: «Рассмотрим же, по какой причине устроил (συνέστησεν) возникновение и эту вселенную (τὸ πᾶν) тот, кто их устроил. Он был благ (ἀγαθός)... Будучи чужд зависти, он пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому (γενέσθαι παρὰ πλῆσι ἑαυτῷ). Усмотреть в этом... начало возникновения космоса было бы, пожалуй, вернее всего...» Ср. ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слово* 38, 9 (320, 36 – 321, 4): «поскольку для Благодати (τῆ ἀγαθότητι) не довольно было двигаться только в созерцании Себя Самой, а надлежало, чтобы благо разливалось и шло далее... то Она измышляет... ангельские и небесные силы...» Эти слова Григория комментируются в *О трудностях* XXXV (1288D – 1289B).

³⁸⁰ THUNBERG 1965, p. 427.

³⁸¹ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК, *Послание к Иоанну Кувикулярию о любви*, 54–56 (с. 146): «подлинно нет ничего более богообразного... более возвышающего людей до обожения, чем Божественная любовь... таинство любви, делающее нас из людей богами (τὸ ἡμᾶς θεούς ἐξ ἀνθρώπων ποιοῦν)... Любовь... приводит живущих в ней к Богу... Любовь есть исполнение (συμπλήρωσις) [веры и надежды]: всею собою охватывая весь предельный предмет желания (τὸ ἔσχατον ὀρεκτόν) и даруя покой (σπάσιον) их движению к нему, она вместо веры в его бытие и надежды на его будущее осуществление дарует собою вкушение (τὸ ἀπολαύειν) его в настоящем...» Ср. ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ, *Сто гностических глав* I (с. 8): «любовь самую душу чрез добродетели сочетает с Богом, умным чувством постигая Невидимого».

человеку. Тварное и нетварное взаимопроникают уже во Христе³⁸², в Его ипостаси. Соединение божества и человечества Максим тоже имеет неизреченным³⁸³, как и первое всеобщее отделение тварного от нетварного. Таким образом, взаимосвязь нетварного и тварного постулируется непостижимой и в аспекте деления, и в аспекте соединения, как осуществляющаяся сверхъестественно. Тем не менее, и для такого соединения имеются логосы, уже не «естественные» и могущие быть познанными, но «сверхъестественные» и неведомые³⁸⁴. Дело в том, что хотя все логосы, как воления Божии, сверхприродны, у Максима можно найти рассуждения, в которых он вводит иерархию логосов. Так, в *Вопросоответе* XLVIII он словно дает краткий парафраз *Трудности* XLI, отличающийся от рассматриваемого нами текста существенной деталью. Если в *Трудности* XLI наиболее общим логосом назван логос всего тварного (1312B), то в *Вопросоответах* Максим поднимается на ступень выше и постулирует наличие сверхъестественных логосов и тропоса для соединения тварного и нетварного³⁸⁵.

³⁸² Как Воплощение Максим рассматривал также присутствие Логоса в логосах вещей, ср. *О трудностях* XXXIII (PG 91, 1285CD), а также *ВО* 35 (PG 90, 377C): «логосы умопостигаемых вещей будут как бы кровью Слова, а логосы чувственных [вещей] — являемой плотью Слова», так что «[Слово] дарует [людям] достойным и знание, [содержащееся] в логосах зримых [вещей], — словно вкушение плоти [Господа], и ведение, [содержащееся] в логосах умопостигаемых [вещей], — словно питье крови [Господней]». Ср. THUNBERG 1965, p. 81; LARCHET, p. 95.

³⁸³ Ср. *ВО* LX, 10–14: «неизреченное и непостижимое ипостасное соединение Божества и человечества, всяческим образом приводящее... человечество к тождеству с Божеством и из обоих создающее сложную ипостась».

³⁸⁴ Ср. *Там же*, XXV, 20–24, 29–32, 42–44, 48, где Максим пишет, что помимо естественных логосов вещей видимых и невидимых, существуют относящиеся к Божеству премысленные логосы (τοὺς ὑπὲρ νόησιν περὶ θεότητος λόγους). Это первые (πρώτους) и недостижимые (ἀνεπίκτους) для нас логосы. Они остаются неведомы человеку, поскольку между ними и природой сущих нет связи, в силу которой та могла бы их воспринять (τὴν ἐπιδεχομένην σχέσιν); такие логосы за пределами всякому мышлению (πάσης ἐπέκεινα νοήσεως), они существуют в сущих (τοῖς ὄντι ἐνυπάρχοντες), неведомым образом соделывая их сущности и удерживая их в бытии; они та неведомая сила, которая неведомым образом соединяет через обожение естество с вечным благобытием.

³⁸⁵ *Там же*, XLVIII, 66–78: «Через Христа были осуществлены различные соединения разделённых тварей (τῶν διηρημένων κτισμάτων). Ибо Он соединил человека таинственно устрояя (ἀφελόμενος) в духе различие (διαφορὰν) 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 ещё землю и небо, показав, что единое естество чувственных тяготее (βέουσαν) к самому себе. Также соединил Он чувственные и умопостигаемые вещи, явив единое сущее естество всего возникшего, сочетаемое воедино».

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 (*προεπεινοήθη*) 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 (*στῆ*) — 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 (*τῆ πέρα*) восприняли действительное ведение Того, в Ком они удостоились остановиться (*στῆναι*), — ведение неизменное и самотождественное, предоставляющее им *наслаждение Познаваемым* (*τὴν ἀπόλαυσιν τοῦ γνωσθέντος*)³⁸⁶.

Речь идет о том самом *действительном ведении*, которое сопровождает обожение (см. 1.3.8). 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.

ЛИТЕРАТУРА

Источники в русском переводе цитируются по указанным ниже изданиям. В ряде случаев в переводы внесены изменения, которые специально не оговариваются. Переводы цитат из сочинений, отсутствующих в списке (см. *ниже*), принадлежат нам. Для сочинений, имеющих в текстовой базе данных *Thesaurus Linguae Graecae* (*disc E*), номера строк даются по изданиям, представленным на диске.

согласно некоему таинственному логосу (*τινα λόγον μυστικόν*). Наконец, Он соединил, согласно *превышающему естество логосу и тропосу* (*τὸν ὑπὲρ φύσιν λόγον τε καὶ τρόπον*), тварное естество с нетварным».

³⁸⁶ BO LX, 49–62.

Сокращения

- CCSG — Corpus Christianorum Series Graeca.
 PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca.
 SC — Sources chrétiennes.
 АО — *Альфа и Омега*.
 БИ — ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О божественных именах*, в кн.: *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии*, изд. подг. Г. М. ПРОХОРОВЫМ (СПб.: Глаголь, 1994).
 БС — *Богословский сборник* (вып. I–XII, М.: Православный Свято–Тихоновский Богословский институт; вып. XIII, М.: Православный Свято–Тихоновский Гуманитарный Университет).
 БТ — *Богословские труды* (М: Издательский совет РПЦ).
 ВО — *Вопросоответы к Фалассию* (см. ниже).
 ИФЕ — *Историко–философский ежегодник 2003* (М.: Наука, 2004).
О трудностях (= *Трудности*) – *Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἀγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν ἠγιασμένον* (PG 91, 1032A – 1417C).
 НИ — ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О небесной иерархии*, в кн.: *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии*, пер. М. Г. ЕРМАКОВОЙ (СПб., 1997).
 ТМИ — *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I: Богословские и аскетические трактаты*, перевод, вступит. статья и коммент. А. И. СИДОРОВА (М.: Мартис, 1993).
 ЦИ — ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ, *О церковной иерархии*, в кн.: *Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания*. Изд. подг. Г. М. ПРОХОРОВЫМ (СПб.: Алетейя, 2001).
Ambigua — Saint Maxime le Confesseur. *Ambigua*. Introduction par Jean–Claude LARCHET. Avant–propos, traduction et notes par Emmanuel PONSOYE. Commentaires par le 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 JEAUNEAU, CCGS 18 (Turnhout, Leuven: Brepols, University Press, 1988) (латинский перевод *Трудностей* к Иоанну, выполненный Эриугеной). Русский перевод этого латинского перевода *Трудности* XLI см.: ИОАНН СКОТТ, *Перифюсеон II*, 529D – 541C, пер. В. В. ПЕТРОВА, *ИФЕ*, с. 97–110.
Ep. — Maximi Confessoris Epistulae XLV. Ed. F. COMBEFIS (PG 91, 364–649). Франц. пер. см.: Saint Maxime le Confesseur. *Lettres*. Introd. par Jean–Claude LARCHET. Trad. et notes par Emmanuel PONSOYE (Les Éditions du Cerf, 1998).
Opuscula — Maximi Confessoris *Opuscula theologica et polemica*. Ed. F. COMBEFIS (PG 91, 9–280). Франц. пер. см.: Saint Maxime le Confesseur. *Opuscules théologiques et polémiques*. Introd. par Jean–Claude LARCHET. Trad. et notes par Emmanuel PONSOYE (Les Éditions du Cerf, 1998).

Переводы Трудности ХLI

- 862–864 гг., латинский: пер. Иоанна Скотта (Эриугены), см. *Ambigua ad Iohannem*, 179–187.
- 1992, новогреческий: Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν ἡγιασμένον (A' – E', A' – PΔ'). 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. PONSROYE: 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; комментарий: 157–161; 697–700.
- Русские переводы:
- 2003, Преподобный Максим Исповедник, *О различных трудных местах (апориях). 103–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, с. 232–238 (фрагмент 1304D – 1313B).

Прочие Трудности в русских переводах

- О трудностях I – V (= О трудностях к Фоме, PG 91, 1032A – 1060D)*, см.: Преподобный Максим Исповедник. *О различных недоумениях у святых Дионисия и Григория (Амбигвы к Фоме)*, пер. с греч. архимандрита НЕКТАРИЯ (Р. В. Яшунского), <http://www.romanitas.ru/Actual/AmbiguaKFome.htm>.
- О трудностях VI – XXI (= О трудностях к Иоанну I – XVI (I – XVII по Эриугене), PG 91, 1061A – 1256C)*, см.: Преподобный Максим Исповедник, пер. с греч. архимандрита НЕКТАРИЯ (Р. В. Яшунского), <http://www.romanitas.ru/Actual/ambigua1-3.htm>.
- О трудностях X* (фрагменты PG 91, 1124D – 1125C; 1149C – 1153C; 1176B – 1181A), пер. И. В. Пролыгиной, АО 2/40 (2004), с. 86–93.
- О трудностях X* (фрагменты PG 91, 1133A – 1137C; 1168AD); XXIII (1256C – 1257C); LXV (1389C – 1392D), пер. А. Р. Фокина, БС XIII (2005), с. 151–162.
- О трудностях XXXIII – XXXVII, XXXIX* (PG 91, 1285 – 1297B, 1301BC), пер. И. В. Пролыгиной, АО 4/38 (2003), с. 38–46.

**Прочие сочинения Максима Исповедника
в русских переводах**

- Вопросоответы к Фалассию.* Вопросы I – LV, пер. и коммент. С. Л. ЕПИФАНОВИЧА, А. И. СИДОРОВА, в кн.: *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II: Вопросоответы к Фалассию* (М.: Мартис, 1993).
- Вопросоответы к Фалассию.* Вопросы LVI – LVIII, пер. и примеч. А. И. СИДОРОВА, *АО* 3/14 (1997), с. 30–62.
- Вопросоответы к Фалассию.* Вопрос LIX, пер. и примеч. А. И. СИДОРОВА, *АО* 1/19 (1999), с. 48–71.
- Вопросоответы к Фалассию.* Вопрос LX, пер. и примеч. А. И. СИДОРОВА, *АО* 1/23 (2000), с. 40–50.
- Вопросоответы к Фалассию.* Вопрос LXI, пер. и примеч. А. И. СИДОРОВА, *БТ* 38 (2003), с. 74–86.
- Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия — ТМИ.*
- Главы о любви — ТМИ.*
- Десять глав о добродетели и пороке — ТМИ.*
- Диспут с Пирром,* в кн.: *Преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия,* под ред. Д. А. ПОСПЕЛОВА, пер. Д. Е. АФИНОГЕНОВА (М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках).
- К Феопемпу Схоластику — ТМИ.*
- Мистагогия — ТМИ.*
- К Фоме, Послание второе,* пер. архимандрита НЕКТАРИЯ (Р. В. ЯШУНСКОГО), <http://www.romanitas.ru/Actual/AmbiguaKFome.htm>.
- К Фоме, Послание второе,* пер. иеромонаха ФЕОФАНА (АРЕСКИНА), http://st-elizabet.narod.ru/st_otsi/vita/ambigva_foma.htm.
- Письмо 10, Иоанну Кувикуларию,* пер. В. АСМУСА, *БС* X, с. 72–75.
- Послание к Иоанну Кувикуларию о любви — ТМИ.*
- Различные богословские и домостроительные главы 1–15 — ТМИ.*
- Слово о подвижнической жизни — ТМИ.*
- Толкование на молитву Господню — ТМИ.*
- Толкование на 59 псалом — ТМИ.*

Прочие источники

- Paul ROREM, John C. LAMOREAUX, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite* (Oxford: Clarendon Press, 1998) (англ. перевод схолий к *Ареопагитскому корпусу*, атрибутируемых Иоанну Скифопольскому).
- АФНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, *Творения в четырех томах* (Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902; репринт: М., 1994).

- Григорий Богослов, *Слова I – XLV*, в кн.: *Собрание творений в двух томах*, т. 1 (репринт: Свято–Троицкая Сергиева Лавра, 1994).
- Григорий Богослов, *Определения слегка начертанные*, *Там же*, т. 2, с. 308–314.
- Григорий Нисский, *Об устройши человека*, пер. В. М. ЛУРЬЕ (СПб.: Аxiоmа, 1995).
- Григорий Нисский, *О душе и воскресении, диалог с сестрой Макриной*, в кн.: *Восточные отцы и учителя церкви IV века. Антология II*, под ред. иеромонаха ИЛАРИОНА (АЛФЕРОВА) (Долгопрудный: Изд-во МФТИ, 1999), с. 200–256.
- Григорий Нисский, *Большое огласительное слово*, *там же*, с. 149–200.
- Диадокх Фотикийский, *Сто гностических глав* — Диадокх, еп. Фотики Эпирской, *Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного*, в кн.: *Добротолубие в русском переводе, дополненное*, т. 3, 2-е изд. (М., 1900, репринт: Свято–Троицкая Сергиева Лавра, 1992), с. 8–74; критическое изд. см.: DIADOQUE DE RHOTICÉ, *Oeuvres spirituelles*. 2-eme éd., Intr., texte critique, trad. et notes de Édouard DES PLACES (Paris, 1955).
- Дионисий АРЕОПАГИТ, *О божественных именах. О мистическом богословии*, изд. подг. Г. М. ПРОХОРОВЫМ (СПб.: Глаголь, 1994).
- Дионисий АРЕОПАГИТ, *О небесной иерархии*, пер. М. Г. ЕРМАКОВОЙ (СПб., 1997).
- Дионисий АРЕОПАГИТ, *О церковной иерархии. Послания*, изд. подг. Г. М. ПРОХОРОВЫМ (СПб.: Алетейя, 2001).
- ИОАНН ДАМАСКИН — *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания*, пер. и коммент. Д. Е. АФИНОГЕНОВА, А. А. БРОНЗОВА, А. И. САГАРДЫ, Н. И. САГАРДЫ (М.: Индрик, 2002).
- ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ, св., *Обличения и опровержения лжеименного знания*, пер. П. ПРЕОБРАЖЕНСКОГО, в кн.: *Св. Ириней Лионский. Творения* (СПб., 1900, репринт: М.: Паломник, Благовест, 1996).
- МАКАРИЙ ЕГИПЕТСКИЙ, преподобный, *Духовные слова и послания. Собрание типа I (Vatic. graec. 694)*. Предисл., пер., коммент., указатели А. Г. ДУНАЕВА (М.: Индрик, 2002).
- НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ, *О природе человека*, пер. Ф. С. ВЛАДИМИРСКОГО (Почаев, 1904, репринт: 1996).
- 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).

- RIOU, Alain, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Préface de M.-J. LE GUILLOU (Paris: Beauchesne, 1973). (Théologie historique 22).
- SHERWOOD 1952 — SHERWOOD, Polycarp. *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* (Roma, 1952). (Studia Anselmiana 30).
- SHERWOOD 1955 — SHERWOOD, Polycarp, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* (Roma, 1955). (Studia Anselmiana 36).
- THUNBERG 1965 — THUNBERG, Lars, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965). (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 25).
- THUNBERG 1985 — THUNBERG, Lars, *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, with a Foreword by A. M. ALLCHIN (Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1985).
- БАЛЬТАЗАР, Ханс Урс ФОН, *Вселенская литургия* (фрагменты), пер. М. ПЕРШИНА и др., *АО* 3/14 (1997); 2/16 (1998); 1/19 (1999); 1/23 (2000); 3/25 (2000); 2/36 (2003); 4/38 (2003).
- БРИЛЛИАНТОВ, Александр Иванович, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены* (СПб., 1898; переизд.: М.: Мартис, 1998), с. 212–234.
- БРОНЗОВ, Александр Александрович, «Предисловие переводчика», 1894 г., в кн.: *Творения преподобного Иоанна Дамаскина*.
- ДИОНИСИЙ (ШЛЕНОВ), иеромонах, «Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника», в кн.: *Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия*, отв. ред. Д. А. ПОСПЕЛОВ (М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004).
- ЕПИФАНОВИЧ, Сергей Леонтьевич, *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие* (¹Киев, 1915; переизд.: М.: Мартис, 2003).
- ЛУРЬЕ, Вадим Миронович (иеромонах ГРИГОРИЙ), *Главы к учебнику по философии*, Раздел 4, Глава 2: «Богословский синтез VII века: св. Максим Исповедник и его эпоха», <http://st-elizabet.narod.ru/raznoe/grr/div4ch2.htm>.
- ПОСПЕЛОВ, Д. А. — «Преподобный Максим Исповедник как историческое лицо и богослов», в кн.: *Диспут с Пирром...* (см. выше).
- ФЛОРОВСКИЙ, Георгий Васильевич, *Восточные отцы V–VIII веков* (¹Париж, 1933, ²Paris: YMCA-Press, 1990).

АВТОРЫ СБОРНИКА

- БОРОДАЙ Татьяна Юрьевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ.
- ГАЙДЕНКО Виолетта Павловна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- ГАЙДЕНКО Пиама Павловна — член–корреспондент РАН, заведующий сектором «Философских проблем истории науки» Института философии РАН.
- КАТАСОНОВ Владимир Николаевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, бакалавр богословия, декан философского факультета Российской академии образования.
- МЕСЯЦ Светлана Викторовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- НАРБОНН Жан–Марк — Ph. D., преподаватель философского факультета Университета Лавала (Université Laval), Квебек, Канада.
- ПЕТРОВ Валерий Валентинович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- СЕРЕГИН Андрей Владимирович — кандидат филологических наук, научный сотрудник Института философии РАН.
- СОЛОПОВА Мария Анатольевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.
- ШИЧАЛИН Юрий Анатольевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, директор Греко–латинского кабинета.
- ШИШКОВ Александр Михайлович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ.

CONTENTS

PREFACE.....	13
COSMOS	
<i>Piama Gaidenko</i> . Natural Philosophy in Aristotle.....	17
<i>Svetlana Messiats</i> . Discussions on the Aether in Antiquity.....	63
APPENDICES	
<i>XENARCHUS OF SELEUCIA</i> . Against the Fifth Essence.....	102
<i>ALEXANDER OF APHRODISIAS</i> . [Refutations of Xenarchus].....	105
<i>ATTICUS</i> . Against Those Who Try to Interpret Plato by Means of Aristotle....	109
<i>Alexander Shishkov</i> . To the translation of Robert Grosseteste.....	114
<i>ROBERT GROSSETESTE</i>	
On Lines, Angles and Figures.....	119
On Colour.....	126
That Man is a Small World	127
(trans. and notes by A. Shishkov)	
THE ONE AND THE MANY	
<i>Jean-Marc Narbonne</i> . Aristotle and the Evil	130
(trans. by A. Pakhomova)	
<i>Valery Petroff</i> . Ambiguum XLI of Maximus the Confessor: Its Main Concepts, Sources, and Interpretation.....	147
<i>MAXIMUS THE CONFESSOR</i>	
Ambiguum X (fragments 1105C – 1116D, 1193D – 1196B).....	272
Ambiguum XLI (fragments 1304D – 1313B).....	280
(trans. and notes by S. Messiats)	
<i>Tatyana Borodai</i> . The World as Manifold.....	289
<i>THOMAS AQUINAS</i> . Synopsis of Christian Doctrine Directed Against Unbelievers (t. II, ch. 39–46: [On the Variety of Creatures]).....	298
COSMOS AND SOUL	
<i>Piama Gaidenko</i> . The Concept of Time in Antiquity and the Middle Ages....	321
<i>Svetlana Messiats</i> . The «On Memory and Reminiscence» by Aristotle.....	391
<i>ARISTOTLE</i> .	
On Memory and Reminiscence.....	407
(trans. and notes by S. Messiats)	
<i>Maria Solopova</i> . Themistius and His Commentary on Aristotle’s On the Soul.....	420
<i>THEMISTIUS</i> .	
Paraphrase on Aristotle’s On the Soul (book II, ch. 1–2).....	430
(trans. and notes by M. Solopova)	
<i>Tatyana Borodai</i> . Plotinus on the Nature	443
<i>PLOTINUS</i> .	
Against the Gnostics (Against Those Who Say That the Maker of the Universe is Evil and the Universe is Evil) [33. II, 9].....	454
(trans. and notes by T. Borodai)	

<i>Iouri Chitchaline</i> . Plotinus' «On Nature and Contemplation and the One» [30. III, 8] and Aristotle.....	482
<i>PLOTINUS</i>	
On Nature and Contemplation and the One (30. III, 8)..... (trans. and notes by I. Chitchaline).	497
<i>Iouri Chitchaline</i> . Soul and Cosmos in the Enneads 10–11 (V, 1–2) of Plotinus.....	516
<i>PLOTINUS</i>	
On the Three Primary Essences (10. V, 1).....	545
On the Origin and Order of the Beings Which Come after the First (11. V, 2)..... (trans. and notes by I. Chitchaline)	558
SOUL AND BODY	
<i>Valery Petroff</i> . Origen's Teaching on the Risen Body in His Contemporary Intellectual Context.....	577
APPENDIX I. Eidos of the Body as a Seal.....	616
APPENDIX II. Origen, Plato, and Pamphil on Bodily Scars.....	621
APPENDIX III. «Mortal» Eidos.....	624
<i>Valery Petroff</i> . Body and Corporeality in John Scottus' Eschatology.....	633
APPENDIX I. The Criticism of the Eschatological Principles of John Scottus' De praedestinatione by Prudentius of Troyes.....	703
APPENDIX II. Similar Views on the Soul and the World Conflagration before John Scottus.....	721
APPENDIX III. John Scottus and the Two Greek Scholia on Dionysius the Areopagite's On the Celestial Hierarchy.....	746
SOUL AND INTELLECT	
<i>Violetta Gaidenko</i> . Two Treatises from the Circle of Aquinas.....	757
On the Nature of the Word Begotten by the Intellect.....	762
On the Intellect and the Intellectual..... (trans. and notes by V. Gaidenko)	771
COSMOS AND ABSOLUTE	
<i>Andrei Seregin</i> . The On First Principles I, 4, 3–5 and Origen's Doctrine of the Eternity of Creation.....	779
APPENDIX	
<i>ORIGEN</i> . On First Principles I, 4, 3–5..... (trans. and notes by A. Seregin)	821
<i>Svetlana Messiats</i> . Transformation of the Ancient Concept of the Absolute in IV–th Century Christian Theology.....	823
<i>Vladimir Katasonov</i> . Giordano Bruno and His Idea of the Infinity of the Universe.....	859
CONTRIBUTORS.....	877
CONTENTS.....	878

КОСМОС И ДУША

УЧЕНИЯ О ВСЕЛЕННОЙ И ЧЕЛОВЕКЕ В АНТИЧНОСТИ И В СРЕДНИЕ ВЕКА
(исследования и переводы)

Общая редакция
Пиамы Павловны Гайденко и Валерия Валентиновича Петрова

Директор издательства *Б. В. Орешин*
Зам. директора *Е. Д. Горжевская*
Зав. производством *Н. П. Романова*

Редактор *М. С. Петрова*
Корректор *Н. И. Маркелова*
Оформление, оригинал–макет и компьютерная верстка *М. С. Петровой*
Дизайн обложки *И. Г. Граве*

Подписано в печать
Формат 60х90/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 55. Заказ №

Издательство «Прогресс–Традиция»
121099 Москва, а/я 911

ОАО «Астра семь»
121019, Москва, Филипповский пер., 13