

ISSN 0042-8744

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

2

2008

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 2

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2008

МОСКВА

*Журнал издается под руководством
Президиума Российской академии наук*

"НАУКА"

СОДЕРЖАНИЕ

Ю.Д. Гранин – "Глобализация" или "вестернизация"?.....	3
Л. Люкс – "Веймарская Россия?" – заметки об одном спорном понятии	16

Философия, культура, общество

О.А. Кармадонов – Эффект отсутствия: культурно-цивилизационная специфика	29
В. Росман – Мистерия центра: Идентичность и организация социального пространства в современных и традиционных обществах	42
Т.А. Апинян – Сущностно-универсальное определение игры: феноменология фантома.....	58
А.О. Карпов – Дискурс: классификация контекстов.....	74

Философия и наука

Б.В. Бирюков, И.П. Прядко – Историософия Н.А. Васильева и антропологические конфигурации современной философии	88
Г.Б. Гутнер – Следование правилу и габитус в описании коммуникативной деятельности.....	105
М.Е. Соболева – Истина: свойство, оператор, событие?.....	117
Л.А. Маркова – О возможностях научного постижения искусства.....	125

Из истории отечественной философской мысли

Ф.Г. Никитина – Павел Сергеевич Попов	137
П.С. Попов – Л.М. Лопатин	144
Т.Г. Щедрина – Павел Сергеевич Попов как историк философии	150
П.С. Попов – О новом очерке учения Л.М. Лопатина	153

История философии

В.В. Петров – Онтология Максима Исповедника: трансформация античной парадигмы	161
Н.М. Савченкова – Концептуальные контрапункты феноменологии и психоанализа: аналитика воображаемого	167
К.М. Долгов – Встреча с Папой Римским Иоанном Павлом II	178

Критика и библиография

М.С. Каган – А.С. Запесоцкий. Образование: философия, культурология, политика	183
И.В. Борисова – Исследования по истории русской мысли: ежегодник за 2004/2005 год [7]	185
Обращение к философам, друзьям и почитателям русской философии	190
Наши авторы	191

Главный редактор – Лекторский Владислав Александрович

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

В.А. Лекторский (главный редактор), **П.П. Гайденок**, **А.А. Гусейнов**,
В.П. Зинченко, **А.Ф. Зотов**, **В.К. Кантор**, **В.В. Миронов**,
Н.В. Мотрошилова, **А.П. Огурцов**, **Т.И. Ойзерман**,
Б.И. Пружинин (заместитель главного редактора), **А.М. Руткевич**,
В.Н. Садовский, **В.С. Степин**,
Н.Н. Трубникова (ответственный секретарь), **В.С. Швырев**

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Э. Агацци (Швейцария), **Ш. Авинери** (Израиль), **Т. Имамичи** (Япония),
У. Ньютон-Смит (Великобритания), **Ю. Хабермас** (ФРГ),
Р. Харре (Великобритания)

Онтология Максима Исповедника: трансформация античной парадигмы

В. В. ПЕТРОВ

Чтение текстов Максима Исповедника (ок. 580–662) – не только защитника православия и ортодоксального богослова, но и оригинального христианского платоника – позволяет сделать вывод о существенной трансформации классической онтологической парадигмы, совершавшейся в его эпоху и во многом при его непосредственном участии. Иное смысловое наполнение получают такие базовые термины, как "природа", "сущность", "логос". Вводятся новые понятия, отсутствовавшие прежде (например, "ипостась"). Как будет показано ниже, в некоторых случаях Максим пытается выработать новый философский язык для описания реальности. Статике классической родовидовой парадигмы он предпочитает динамизм рассмотрения в терминах "природы" и множества ее изменчивых актуализаций, которые он именует "тропосами существования".

Изменения понятийной системы являются признаком смены онтологической перспективы, симптомом того, что прежняя (античная) концептуальная схема перестала работать, и предпринимаются попытки перехода к новой парадигме. В настоящей статье анализируются некоторые моменты этого перехода.

Максим не был инициатором терминологической трансформации, но продолжал тенденцию, фиксируемую уже у его предшественников. Понятийная система, методология и сама его мысль 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 различии природы и ипостаси, ипостасном соединении природ, при котором они сохраняют нераздельность и неслиянность, взаимопроникают, обмениваясь свойствами, но сохраняя при этом неизменным свой логос, и пр. Понять его рассуждения можно, только понимая используемые им термины. Рассмотрим важнейшие из них.

Трансформация понятийной системы классической философии затрагивает, к примеру, содержание понятия "природа" (φύσις). Для предшественников Максима был важен вопрос о том, какую человеческую природу воспринял Бог Слово при воплощении – общую или частную. Ряд богословов (в числе которых были Григорий Нисский¹

и Иоанн Филопон²) утверждали, что Христос при воплощении воспринял индивидуальную или частную человеческую природу. Их оппоненты (среди которых был и Григорий Богослов) отвечали, что в этом случае и спасению подвергся не весь человеческий род: "что не воспринято, то не исцелено". Памятуя об этом, Максим, говоря о человеческой природе, весьма аккуратен в выборе терминов.

Природа как "общее". В системе Исповедника "природа" за редкими исключениями отсылает к понятиям "общее-целое, универсальное" (καθόλου), "общее, имеющееся во многих" (κοινόν); она соотносится с понятиями "род" (γένος), "вид" (εἶδος), "сущность" (οὐσία), которые тоже являются общими.

Общая "человеческая природа" есть *сущность* как бытие вообще (не только бытие человеком) плюс определенный набор "природных признаков". Это, как определил их Порфирий в своем «Введении в "Категории" Аристотеля», – "телесность", "одушевленность", "наделенность ощущением", "разумность", "смертность". Общая человеческая природа актуализируется только в индивидах, ипостасях (нумерически разных людях – Петре, Павле). В этом случае она ограничивается и очерчивается уже не только природными (= видовыми, сущностными) признаками (смертный, разумный), но также и ипостасными (индивидуальными) признаками (курносый, высокий). Для Максима нет актуально существующей безыпостасной природы, т.е. видовой природы самой по себе, не актуализированной в некоем конкретном индивиде. При этом в каждой отдельной ипостаси присутствует вся природа целиком, и Петр не меньше и не больше "человек", чем Павел.

Итак, когда Максим говорит о человеческой "природе", это всегда общая родовая природа, сама по себе имеющаяся только потенциально, и актуально реализующаяся в индивидах.

"Ипостась" как единичное. Индивидуальную тварную природу Максим вслед за своими предшественниками, христианскими богословами, называет ипостасью. Он никогда не именуется ее частной или индивидуальной природой, как это делали античные философы, ибо подобное словоупотребление было скомпрометировано в его глазах оппонентами в христологических спорах. В свое время Василий Великий предпочел дать собственное онтологическое наименование Лицу Троицы, закрепив за личным божественным бытием термин "ипостась", а термин "природа" оставив за общей божественной сущностью. Так и Максим ограничивает значение термина "природа", понимая под ней преимущественно видовую сущность, и лишь в редких случаях – индивидуальную. А то, что Аристотель называл "первой сущностью", Максим почти всегда называет "ипостасью" (и редко – индивидом (ἰνδιβιδος)).

При этом как нет безыпостасных природ, т.е. природ, не реализовавшихся актуально, так и ипостась невозможна без природы. Ипостась всегда есть проявление какой-либо общей природы (сущности), она всегда "восуществлена" (ἐνοῦστων)³.

Проблема философского описания единичного. Античная онтология оперирует общими понятиями, родами и видами. Текучее бытие чувственно воспринимаемых и составных существ не улавливается понятийной сетью. Согласно Платону, это область несущего, она подлежит "мнению", но никак не "рассуждению" или умному постижению. Понятийный аппарат, унаследованный от античной классики, не приспособлен для описания уникальных событий и индивидов. В полной мере эти сложности ощутил Максим Исповедник при определении "ипостаси". В попытках описать единичную природу он пробует разные подходы. При этом он дает понять, что терминология философов и богословов различается: "Согласно философам, ипостась – это сущность со [своими] особенностями. А согласно Отцам – это каждый человек в отдельности, отличающийся как лицо (προσωπικῶς) от других людей"⁴.

Ипостась как "видовая природа + особенности". Помимо прочего Максим пытается идти традиционным путем, говоря, что тварная *ипостась* или *лицо* образуется при соединении видовой природы (например, "человек", "ангел", "собака") с индивидуальными (ипостасными) неотделяемыми признаками: "ипостась посредством особенных признаков очерчивает лицо"⁵. Так образуются "ангел Михаил", "человек Петр", "пес

Аргус". В силу определенного набора неотделимых признаков-особенностей одни индивиды данного вида отличаются от других, а кроме того, тождественны самим себе. Ипостасные признаки устойчивы, и Петр в молодости тождествен Петру в старости. В той же работе Максим еще раз дает "логическое" определение ипостаси: "Ипостась – это то, что некоей [вещи] очерчивает и описывает общее и неопишемое как особенное, вроде, например, "такого-то" [человека]"⁶.

В этом случае, по аналогии с тем, как применительно к Троице различали божественную сущность и ипостаси каппадокийские отцы, и в соответствии со школьной логикой Максим представляет переход от видовой природы "человек" к ипостаси "Петр" как переход от понятия, имеющего больший объем, к понятию, имеющему меньший объем. Если объем понятия – это совокупность предметов, к которым прилагается понятие, а содержание – те признаки, которые приписываются понятию, то наложение любого признака есть сужение объема понятия, ограничение (determinatio) его.

Однако, как сказано, логика говорит только о видах и родах. С уникальными объектами – индивидами (тварными ипостасями) – она дела не имеет. Фактически тварная ипостась "Петр" характеризуется бесконечным числом признаков, и само наложение признаков на видовое понятие не образует ипостась ни онтологически, ни даже логически, ибо у нее их бесконечное число. Поэтому определение ипостаси при помощи языка логики в итоге оказывается неудовлетворительным. Максим прекрасно понимает это. В другом сочинении он подробно рассуждает о том, что человек не может рациональными методами постичь сущность отдельной вещи. Отправляясь от слов Григория Богослова о том, что для установления и прояснения сказываемого недостаточно перечисления его признаков⁷, Максим замечает, что точное постижение даже и самых последних из творений превосходит силу нашей разумной деятельности.

Он говорит, что для совершенного и удовлетворительного установления объекта мысли должно установить *подлежащее* сказываний, т.е. перейти от перечисления окружающих сущность признаков – "телесный", "рожденный", "смертный" – к подлежащему (= к сущности), например к "человеку", "волу", "лошади". Чтобы совершенно и без изъяна определить мыслимое, должно всячески показать, что есть подлежащее предикаций, как основа, к которой все они крепятся.

Ни одно из индивидуальных сущих по своему бытию не исчерпывается совокупностью мыслимого и сказываемого относительно него. Оно всегда есть нечто иное: предикаты относятся к нему, сущее содержит их, само же никоим образом ими не содержится. Оно не "из них" и "не в них". Другими словами, единичное сущее, ипостась, субъект предикаций больше суммы своих составляющих. Оно не сводится к ним. Это оно содержит и охватывает их, но не они его. В существе своем индивид бесконечен. Интенсивная бесконечность его сущности превышает экстенсивную бесконечность предикаций, возможных относительно него.

Максим заключает, что ни один из мудрейших, верящих в логические подходы, полагающихся на "несуществующие доказательства", подойдя с логосом (т.е. рационально) к величию сущих, не сможет познать, высказать и определить сущее⁸. В отношении Бога и тварной ипостаси человек может знать только, что они существуют, но их сущность остается для него недостижимой.

Ипостась как "отдельное бытие". К счастью, ипостась можно определить и иначе. Как и его предшественники, Максим соотносит ипостась с аристотелевским τὸ καθ' αὑτό – тем, что существует само по себе⁹. Правда, в его системе, тварные вещи существуют не "сами по себе", их бытие всецело зависит от божественного попечения. Поэтому в текстах Максима эту формулу лучше переводить, как "то, что существует отдельно". Максим пишет: "Природа обладает общим логосом бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον κοινόν), а ипостась – и логосом отдельного бытия (τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι)"¹⁰.

Ипостась как тропос (модус) существования видовой природы. Наконец, Максим использует еще один способ определить тварную ипостась. Он представляет ее как особый модус *существования* (ὑπαρξίς) видовой природы. Ипостась в этом случае понимается как окачествованное бытие, "как"-бытие (πῶς εἶναι) видовой природы¹¹.

Если определение ипостаси как "вид + особенности" неявно оперирует категорией "количество", то применительно к *тропосу* на первый план выходит категория "качество". Здесь уже важны не ипостасные признаки и их число, ограничивающие видовую природу в некую ипостась, а особенности действия или претерпевания природы внутри одной из ее актуализаций (одной из ее ипостасей).

Тропос существования тварной природы у Максима противопоставляется *логосу природы*, т.е. видовому определению природы. Подобная оппозиция не является нововведением Максима. О тропосе существования говорил еще Василий Великий в ходе тринитарной полемики. В близком контексте это понятие встречается у других отцов Церкви¹². В христологии оно применялось Леонтием Византийским и патриархом Софронием (последний использовал его и по отношению к девственному материнству). Сам Максим говорит о тропосе существования применительно к тринитарным вопросам, к христологии, применительно к физическому миру и к сфере этики¹³.

Если общий *логос* видовой природы обеспечивает неизменность и самоидентичность природы, то о *тропосе* говорится применительно к тому, что в действии природы изменчиво от ипостаси к ипостаси: "каждый из нас действует не как *некто*, но как существующее первично *нечто*, т.е. как [видовая природа] *человек*. Как у некто, вроде Павла или Петра, он очерчивает некий тропос действия, определяясь соответственно своему произволению ослаблением или усилением, так или эдак. Поэтому в тропосе мы знакомимся с тем, что применительно к деятельности **изменчиво от лица к лицу**, а в логосе – с тем, что у природного действия неизменно"¹⁴.

Хотя и здесь можно сказать, что за ипостасью как непосредственным агентом действия стоит все та же видовая природа, особым образом актуализованная в данной ипостаси, такой подход лишил бы ипостась личностного ядра, представив ее подобием рамки портрета, сквозь которую просвечивает и действует не что иное – видовая природа¹⁵. Максим подчеркивает, что логос отвечает за неизменность природы, а тропос соответствует тому, что в действии природы изменчиво от ипостаси к ипостаси: "логос человеческой природы – это бытие душой и телом, и природой, состоящей из разумной души и тела, а тропос – это порядок **природного действия и претерпевания действия**; [порядок] при этом многократно меняется и предлагается, природа же никоим образом не меняется вместе с ним"¹⁶.

Вопрос, который остается у Максима без ответа, состоит в том, можно ли считать природу изменившейся, если не меняется ее сущность.

Тропос существования и "новоустройство природ". Максим пытается использовать концепцию "тропоса существования" для решения важной богословской проблемы, которая представляет интерес и в философском плане. Объясняя слова Григория Богослова о том, что в боговоплощении "природы новоустраиваются" и обновленное человеческое естество обретает спасение, Максим дает свое понимание "новоустроенный" при боговоплощении, сводя их к трем явлениям: божественное рождается во плоти, человеческая природа дает Богу плоть "бессемянно", а Дева рождает богочеловека, не утрачивая девства. Для Григория Богослова "обновление природ" в боговоплощении означало изменение **всей** человеческой природы, для того чтобы та вся целиком могла исцелиться и спастись. Примеры обновлений-новоустройств, которые приводит Максим, качественно другие. Новоустройства приравниваются им к изменению в способе действия природы внутри некоей ипостаси. Сама природа, и он это подчеркивает, по своему определению-логосу остается неизменной. В самом деле, когда божественное рождается во плоти, речь не идет об изменении самой божественной природы (та неизменна по определению). Чудесное зачатие и роды Богородицы также означают перемену в действии человеческой природы лишь внутри ипостаси Марии. При этом человеческая природа начинает действовать надприродно или противоприродно. Как это возможно? Из того, что в двух последних случаях речь шла о человеческой природе, не следует, что действовала именно она, это ей было не под силу.

В другом тексте Максим приводит примеры других новоустройств, обращаясь к чудесам, описанным в Ветхом Завете. Например, Бог перенес 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). Он чудесно остановил ход Солнца и Луны, сделав недвижимой вечнодвижущуюся природу небес (Ис Нав 10:12–14) и т.д.

Заметим, что примеры новоустроений, приводимые Максимом, сущностно различны. Во Христе была воипостазирована человеческая природа, которая никогда до этого не имела самостоятельного существования. Догмат требует, чтобы это событие изменило **всю** человеческую природу: спасло ее и потенциально обожило. Напротив, применительно к Богородице сверхъестественные метаморфозы ограничиваются только ее отдельной человеческой ипостасью, актуально существовавшей уже до Боговоплощения. Ветхозаветные чудеса тоже суть результаты божественного воздействия на какую-либо ипостась, и это однократное вмешательство Бога не влечет за собой изменения всей природы как вида.

Исследователи Максима не пришли к согласию относительно интерпретации его теории "новоустроения природ". Одни полагают, что, опираясь на свое различие *логоса* и *тропоса*, Максим вправе утверждать, что боговоплощение преобразует все человеческое естество, ибо только при таком понимании оно оказывается спасительным для всего человечества¹⁷. Однако представляется, что подобное толкование выдает желаемое за действительное и логика рассуждений Максима лучше понята теми, кто склонен считать, что в рамках его теории "новоустроение" ограничивается пределами ипостаси¹⁸. Можно предложить выход из затруднения, могущий сохранить баланс рассуждения и веры. Во всех приводимых Максимом случаях природа, оставаясь собой по логосу, начинает действовать способом, превышающим установленный для нее по естеству закон. Однако природа, действующая сообразно божественному тропосу, подобна топору, из которого сварили кашу. Мы обсуждаем ее, но действует уже не она. Как было сказано применительно к схожему случаю вхождения божественного в человеческое: "я умер для закона... и уже не я живу, но живет во мне Христос" (Гал 2:19–20). Таким образом, изменения в действии природы можно объяснить лишь тем, что ее собственное действие становится пренебрежимо малым, и затмевается действием божественной силы и благодати, входящими в то или иное тварное существо. Видимо, Максим сам сознавал противоречивость своей теории "новоустроения", поскольку закончил свое рассуждение словами о том, что логос новоустроения непостижим и открывается только верой.

Подводя итог, можно сказать, что налицо существенное видоизменение системы классических понятий в богословии ранней Византии. Стимулируемое новыми вызовами – тринитарными и христологическими дебатами – богословие предпринимает попытки создать новый концептуальный язык. При этом оно заимствует понятийный аппарат античной философии и одновременно видоизменяет его: прежние термины наполняются иным содержанием, вводятся новые понятия. Наконец, осуществляется попытка сменить концептуальную парадигму, поскольку в аристотелевской логике нет места индивиду, и это не позволяет описывать уникальные события. То, что новые подходы подчас представляются лишь набросками, не продуманными до конца, как того требовала бы философская выучка, не означает, что предпринимавшиеся усилия были напрасны. Картина мира, выстраиваемая такими христианскими мыслителями, как Максим Исповедник, имеет свою внутреннюю логику, а главное – цели, а потому лишь отчасти поддается философскому анализу. Тем не менее сочинения Максима и других ранневизантийских богословов обнаруживают немалый потенциал развития, заложенный в понятийной системе античной философии, и одновременно намечают пути его видоизменения.

Примечания

¹ Относительно позиции Григория см. *Balthasar H.U. von Präsenz et pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. P., 1942. P. 103: "Христос принял индивидуальную и конкретную природу, а вовсе не человеческую природу 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". Ср. схожее представление о воздействии частного на целое у Григория Нисского в "Большом огласительном слове" 32, 4: "... как в нашем теле действительность одного из чувственных органов приводит в соучастие все соединенное с этим членом, так, поскольку все естество есть как бы одно некое живое существо, воскресение части распространяется на все, по непрерывности и единению естества будучи передаваемо от части к целому".

² *Иоанн Филопон*. Третейский судья, гл. VII, цитируется в книге Иоанна Дамаскина "О ста ересьях" (83 addit., 90–95; 140–147; 186–191) (см.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М.: Индик, 2002. С. 144–148).

³ *Maximus Confessor*. *Opuscula theologica et polemica* (далее – *Opuscula*) 16. Ed. F. Combefis (*Patrologia Graeca* (далее – PG) 91, 205 AB): "тот факт, что [природа] не безыпостасна, не делает ее саму ипостасью, а лишь воплотившейся, так что ее не следует воспринимать лишь мысленно, как привходящее, но нужно усматривать как реально [существующий] вид. И точно так же, тот факт, что [ипостась] не бессущна, еще не делает ее саму сущностью, но показывает ее как восуществленную, дабы она познавалась не как просто особенное, но как подлинно [существующая] вместе с тем, в чем это особенное [находится]".

⁴ *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).

⁵ *Opuscula* 23 (PG 91, 261B).

⁶ *Opuscula* 23 (PG 91, 265CD). Ср. *Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus*. *Contra Nestorianos et Eutychianos I* (PG 86, 1305BC); *Adversus argumenta Severi* (PG 86, 1928BC).

⁷ *Григорий Богослов*. Слово 28, 9 / *Григорий Богослов*. Собрание творений в двух томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 396. (PG 36, 37A).

⁸ *Maximus Confessor*. *Ambigua XVI* (PG 91, 1224D–1228A).

⁹ У Аристотеля τὸ κοῦ' αὐτὸ сказывается о "том, что присуще лишь чему-то одному и поскольку оно ему одному присуще, поэтому оно существует отдельно само по себе" (*Метафизика V*, 18, 1022a 25–36).

¹⁰ *Opuscula* 23 (PG 91, 264B). Ср. *Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus*. *Adversus argumenta Severi* (PG 86, 1933A): "ипостасям принадлежит то, что делимо и существует отдельно (τὸ κοῦ' ἑαυτὸ ὑφ'εστῶς)", и там же, 1945AD.

¹¹ *Maximus Confessor*. *Ambigua V* (PG 91, 1052B): "Мы знаем, что одно – логос бытия, и другое – тропос "как" – бытия, один удостоверяет природу, другой – домостроительство". Там же, X (1180B): "само бытие сущего, имеющее не простое, но "как" – бытие (τὸ πῶς εἶναι), что есть первый вид ограничения".

¹² У псевдо-Василия (*Против Евномия IV*), Амфилохия Иконийского, Григория Нисского, Феодорита Кирского.

¹³ *Maximus Confessor*. *Ambigua XLII* (PG 91, 1341D, 1329A; 1345B); 31 (1280A); 15 (1217A); 36 (1289C).

¹⁴ *Opuscula* 10 (137A). Ср. Там же, 3 (PG 91, 48AB): «Не одно и то же... иметь способность говорить и говорить. Ведь можно всегда быть способным к говорению, а говорить не всегда, поскольку одно относится к сущности, содержась в логосе природы, а другое – к желанию, определяясь волей говорящего (τῆ ὑπόψι τλοῦμενον). По природе всегда имеется способность говорить, а по ипостаси – "каким образом" говорить».

¹⁵ Строго говоря, понятие "тропоса существования" не сводится у Максима только к "ипостасному существованию". Например, он пишет о всеобщих тропосах существования, которым причастна вся видовая природа, но сейчас мы рассмотрим только индивидуальные тропосы. См.: *Петров В.В.* "О трудностях" XLI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование / *Космос и душа. Учения о природе и человеке в Античности и в Средние века*. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 167, 169.

¹⁶ *Maximus Confessor*. *Ambigua XLII* (1341D); его же Диспут с Пирром 320С: "Бог всяческих, став человеком, новоустроивал не логос природы... но тропос, т.е. в зачатие от семени и рождение через тление"; его же *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 природы без перемены и слияния".

¹⁷ *Larchet J.-Cl.* *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*. P.: CERF, 1996. P. 145–146; и прим. 127–129.

¹⁸ *Balthasar H.U. von Kosmische Liturgie*. Eisedeln, 1961. S. 164; *Garrigues J.-M.* *Maxime le Confesseur, La charité, avenir divin de l'homme*. P., 1976. P. 166; *Dalmis I.-H.* *L'innovation des natures d'après saint Maxime le Confesseur (à propos de l'Ambiguum 42)* // *Studia Patristica*. 15. 1984. P. 289–290; *Léthel F.-M.* *Théologie de l'agonie du Christ*. P., 1979. P. 69–70.