

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН



ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ И ПЕРЕВОДАХ

V



А К В И Л О Н

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

THE MEASURE OF THINGS

MAN IN THE HISTORY OF EUROPEAN THOUGHT

Edited
by Galina V. Vdovina



А К В И Л О Н

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

МЕРА ВЕЩЕЙ

ЧЕЛОВЕК В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ

Общая редакция и составление
Г.В. Вдовиной



А К В И Л О Н

ББК 87. 3
УДК 1 / 19
М 52



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
Проект № 15–03–16005д*

МЕРА ВЕЩЕЙ. Человек в истории европейской мысли / Под общей редакцией Г.В. Вдовиной. — М.: Аквилон, 2015. — 944 с. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах [Т. V]: изд. с 2010 г.).

Коллективное историко-философское исследование, не ограничиваясь антропологическими идеями в узком смысле, реконструирует широкую картину реальности, которую мыслит, которой является и в которой живёт человек на протяжении многих столетий непрерывной европейской традиции. В книге освещаются вопросы античной этики и аксиологии; античная и средневековая теории мышления и познания; аспекты христианской теологии, значимые для средневековых концепций интеллектуальной и, шире, духовной жизни человека; проблемы языка и речи; некоторые существенные характеристики европейской культуры, определяющие мироощущение европейца. Книга содержит как авторские исследования, так и переводы классических философских текстов, выполненные специально для этого издания.

Научное издание

В оформлении обложки использованы фрагменты работ художественного тандема Pichi & Avo, представляющих образы античного искусства в технике уличных граффити.

ISBN 978–5–906578–05–1

© Г.В. Вдовина, общая редакция, составление, 2015.
© Коллектив авторов, 2015.
© Издательство «Аквилон», 2015.

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

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ	
Человек: многогранная реальность (<i>Вдовина Г.В.</i>).....	9

ЧЕЛОВЕК В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

<i>Волкова Н.П.</i>	
От идеи человека как вида к идеям индивидов.....	19
Введение.....	19
Идея человека как вида.....	22
Идеи индивидов.....	42
<i>Петрова М.С.</i>	
Круг чтения Макробия.....	55
Греческие философские сочинения.....	56
Тексты латинских поэтов.....	78
<i>Петрова М.С.</i>	
Восприятие Макробиева «Комментария на ‘Сон Сципиона’ в средние века».....	97
<i>Вдовина Г.В., Шмонин Д.В.</i>	
Основные темы схоластических трактатов XVII века «О душе».....	123
<i>Вдовина Г.В.</i>	
Генезис понятия интенциональной причинности в европейской философской традиции.....	147
<i>Иванов В.Л.</i>	
<i>Philosophia Nov-antiqua</i> : «древнейшая истина» новой философии и возможность новизны в школьном знании XVII века.....	168
<i>Петров В.В.</i>	
«Океан бытия, жизни и разума» в философской, мистической и психоаналитической традициях.....	191
Европейский пантеизм.....	192
Греческая философия.....	194
Веданта.....	197

Ромен Роллан и рождение формулы «океаническое чувство».....	200
Ролланд и Фрейд.....	201
«Дикая мистика» Мишеля Юлена.....	205
Пьер Адо.....	207
Философия и естественные науки.....	211
Литературная традиция.....	225

Петров В.В.

Реальность как переживание в философской прозе С.Д. Кржижановского.....	249
--	-----

ЭТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Серегин А.В.

Критика неморальных ценностей в античной философской этике: от Платона к стоикам.....	272
Критика неморальных ценностей: стоицизм, платонизм, аристотелизм.....	273
Стоические аргументы против существования неморальных ценностей.....	279
Стоический аргумент от амбивалентности неморальных ценностей.....	295
Античный эвдемонизм: взаимосвязь счастья и блага, несчастья и зла.....	302
Проблема амбивалентности традиционных благ и зол.....	318
Проблема амбивалентности в платоновском «Евтидеме».....	326
Почему не работает аргумент от амбивалентности.....	356
Альтернативные реакции на проблему амбивалентности традиционных благ.....	374

Серегин А.В.

Этический максимализм Платона и его эвдемонистическая мотивация.....	389
Абсолютная значимость этического исследования.....	389
Абсолютная предпочтительность морального блага неморальному.....	391
Этический максимализм и ценность человеческой жизни.....	396
От «морального героизма» к «моральному фанатизму».....	408
Мотивация этического максимализма у Платона.....	413
Взаимосвязь счастья и блага, несчастья и зла.....	416
Эвдемонистическая аксиома.....	424
Добродетель приводит к счастью, а порок к несчастью.....	431
Эвдемонистическая мотивация этического максимализма.....	437

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
АНТРОПОЛОГИИ

<i>Мухелишвили Н.Л., Вдовина Г.В.</i>	
Духовные упражнения в европейской традиции средневековья и раннего нового времени.....	445
<i>Вдовина Г.В.</i>	
О понятии <i>potio</i> и ноциональных именах в тринитарном богословии средневекового Запада.....	474
Понятие <i>potio</i> и ноциональных имен.....	474
Субстанциальность лиц и невещественность <i>notiones</i>	481
Лица как гипостазированные отношения.....	485
Ноциональные свойства и ноциональные акты.....	492
Ноциональные свойства.....	495
Ноциональные акты.....	499
Число <i>notiones</i> и критерии их вычленения.....	507
Заключение.....	511

ПОЗНАНИЕ И МЫШЛЕНИЕ

<i>Месяц С.В.</i>	
Аристотель и его трактат «Об ощущении и ощущаемом» (Предисловие к переводу).....	516
<i>Аристотель. «Об ощущении и ощущаемом»</i> (Перевод и примечания <i>Месяц С.В.</i>).....	530
<i>Аристотель. Проблемы. Книга XXX. Проблемы, касающиеся рассудка, ума и мудрости</i> (Перевод <i>Россиуса А.А.</i>).....	582
<i>Петров В.В.</i>	
Когнитивная психология в позднем античном и раннем христианском неоплатонизме.....	595
<i>Петров В.В.</i>	
Гнозис у Максима Исповедника.....	618
Гнозис (<i>γνῶσις</i>) и цель творения человека.....	619
Гнозис относительный и гнозис действительный.....	621
Неведение (<i>ἄγνοια</i>).....	628
Гнозис и иерархия душевных способностей.....	630
Образ (<i>εἰκόν</i>) и подобие (<i>ὁμοίωσις</i>) Божии.....	632
Восхождение святых к Богу как путь гнозиса.....	633
<i>Вдовина Г.В.</i>	
Интенциональная структура понятия в схоластике средневековья и начала нового времени: <i>conceptus formalis</i> и <i>conceptus obiectivus</i>	641

Формирование дистинкции формального / объективного понятий в средневековой схоластике.....	644
Общая характеристика формального и объективного понятий.....	653
Основные проблемы.....	661
Выводы.....	674
<i>Вдовина Г.В., Мухелишвили Н.Л.</i>	
К концепции мышления в схоластике раннего нового времени: verbum mentis и внутренняя речь.....	678
<i>Вдовина Г.В.</i>	
Иоанн Капреол, комментатор Фомы Аквинского в XV веке, и его «Defensiones».....	700
<i>Иоанн Капреол. «В защиту теологии Св. Фомы» (Перевод Вдовиной Г.В.).....</i>	
	712
<i>Петров В.В.</i>	
Фридрих Ницше и вечное возвращение.....	773
Мгновение исчезает.....	776
Палингенесия и апокатастасис.....	782
Экспериментальная философия: 6000 футов над уровнем всего человеческого.....	790
Спящий на спине тигра: реальность как упрощение и конструкт.	797
Дискурс силы.....	808
Великая игра в кости.....	817
Нет тождеств, только единичности.....	821
Полуденная бездна.....	823
Пауки Спинозы и пудели Шопенгауэра.....	825
Мгновение вечно.....	827
Эпилог.....	835

СТРУКТУРЫ РЕАЛЬНОСТИ И РЕЧИ

<i>Вдовина Г.В.</i>	
О гипотетическом параллелизме структур реальности и речи в средневековой и постсредневековой схоластике.....	880
<i>Лошаков Р.А.</i>	
Смысл как событийность языка.....	900
ПРИЛОЖЕНИЕ	
Бернард Лонерган и его главная книга (<i>Вдовина Г.В.</i>).....	920
<i>Бернард Лонерган. «Инсайт: Исследование человеческого понимания» (Перевод и примечания Вдовиной Г.В.).....</i>	922
ОБ АВТОРАХ.....	943

Петров В.В.

ГНОЗИС У МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

В статье обсуждается гносеологическое учение Максима Исповедника. Показано, что согласно Максиму богопознание названо одной из причин творения человека и даже целей Боговоплощения. Рассматриваются два вида гнозиса у Максима: гнозис относительный (дискурсивное мышление) и гнозис действительный (богопознание), которые отвечают двум онтологическим состояниям человека — человеку, как образу Божию, и человеку, стяжавшему подобие Божие. Действительное знание или ощущение есть сверхчувственное и сверхумное переживание Божественного присутствия, ощущение единения с Богом. Оно приобретает через личный опыт и переживается на личном опыте. Как источник представлений Максима рассмотрено учение Диалоха Фотикийского. Анализируется концепция незнания и три его разновидности: онтологическое неведение тварью сущности Бога, неведение (слепота) текучего мира явлений; отвращение от Бога и предпочтение Ему чувственных вещей. Обсуждается роль и функции гнозиса применительно к иерархии трех естественных «способностей» души: разуму, вожделию и пылкости. Показано, что восхождение святых к Богу рассматривается Максимом как путь гнозиса.

Ключевые слова: знание, Максим Исповедник, Диалок Фотикийский, гносеология, дискурсивное мышление, онтология, сверхчувственное переживание, сверхумное переживание, незнание, естественные способности души.

Концепция «гнозиса» в системе взглядов христианского платоника и одного из величайших христианских богословов Максима Исповедника (ок. 580–662) имеет сложное происхождение и структуру. Гнозис, о котором идет речь у Максима, имеет несколько источников:

- — александрийский гнозис, христианизированный Климентом Александрийским (ок. 150 – ок. 215);

- — концепция гнозиса у сирийского богослова Евагрия Понтийского (346-399), изложенная, в частности, в «Гностических главах» (*Chapitres de connaissance qui sont dits pour l'instruction et pour le progrès des moines*)..., а также в работах «Умозритель (Γνωστικός), или к тому, кто удостоился ведения» и «Умозрительные главы» (Κεφάλαια γνωστικά);

- — учение о гнозисе у Диадокха Фотикийского (400–474) в «Ста гностических главах» (*Capita centum de perfectione spirituali*, PG 65, 1167-1212, latine)

- — теургический неоплатонизм Ямвлиха и Прокла, воспринятый Максимом через Ареопагитский корпус.

Гнозис (γνῶσις) и цель творения человека. «Гнозис» и «познание» является одним из важнейших понятий в богословской системе Максима Исповедника. В своих сочинениях Максим действует его применительно ко всем аспектам своего учения, многократно говоря о роли знания применительно к антропологии, психологии, сотериологии, эсхатологии, космологии и пр.

Богопознание постулируется Максимом как одна из причин творения человека и даже как одна из целей Боговоплощения.

Предпосылки для такого подхода Максим мог найти у авторитетных для него каппадокийских отцов. Например, рассуждая о причине творения человеческой природы (τῆς κατὰ τὴν γένεσιν τῆς ἀνθρωπότητος αἰτίας), Максим отчасти следует Григорию Богослову, цитируя два фрагмента из Слов 39 и 39 Григория¹. В Слове 38 Григорий называл причиной создания человека разделённость умного и чувственного, из-за чего не всё богатство Божией благодати было ведомо твари. Поскольку Бог желал явить полноту Своей благодати, Он сотворил человека как малый мир, соединяющий видимую и невидимую природы. В Слове 39 Григорий повторяет, 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

¹ В *ТИ* II [7], 2 (PG 91, 1093C — 1096A) применительно к вопросу о цели творения человека цитируется Григорий Богослов, *Слово* 38, 11 (PG 36, 321C – 324A, рус. пер. с. 527) и *Слово* 39, 13 (PG 36, 348D, рус. пер. с. 538–539).

разделенности мира, а цель творения — распространить славу Божию и на чувственный мир.

Максим тоже считает, что задачей человека было соединить всеобщие разделения². Но если Григорий предпочитает говорить о «причине» творения человека, то Максим рассуждает еще и о «цели» его прихода в бытие. Люди сотворены, чтобы в конечном счете воссоединиться через Сына с Богом Отцом³, стать тождественными Богу в обожении через благодать. Не углубляясь в эту исключительно важную для понимания богословия Максима тему, отметим, что у соединения человека с Богом есть и «гностическое» измерение:

Еще до веков было предзамыслено (προεπενοήθη) 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 (σῆ)... окрест того, что по своей сущности полностью неподвижно, и чтобы они на опыте (τῆ παύσει) восприняли действительный гнозис (κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν) Того, в Ком они удостоились остановиться, — гнозис неизменный и самотождественный, предоставляющий им наслаждение Познаваемым (τὴν ἀπόλαυσιν τοῦ γνωσθέντος)⁴.

Гностическое имеет здесь и мистериальные коннотации, поскольку «наслаждение» и «вкушение» неизбежно отсылают к таинству евахаристии, сообщаящему причастие к вкушаемому.

Действительный гнозис, о котором здесь говорится, есть высший, сверхъестественный вид знания, достигаемый на этапе достижения святым обожения.

² Этому посвящено специальное рассуждение Максима, см. *ТИ* XXXVI [41], 103, (PG 91, 1304D – 1313B).

³ В *ТИ* II (7), 2 (PG 91, 1097C) Максим пишет, что 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 и, собственно, *для этого и возникли* (ἐπὶ τοῦτο γεγενῆσθαι). Способ, приводящий их к этой цели, состоял в правильном употреблении своих природных сил. Ср. также *ТИ* XXXVI и источники этой главы, говорящие о примирении человека с Богом Отцом через Иисуса Христа: 2 Кор 5:17-20, и Дионисий АРЕОПАГИТ, *О божественных именах* XI, 1–5.

⁴ *Вопросоответы* LX, 49–62.

Гнозис относительный и гнозис действительный. Чем подобного рода гнозис отличается от обычного, известного нам из повседневной жизни? Согласно Максиму, гнозис может быть двух типов. Первый, более низкий род гнозиса является относительным (*γνώσις συητική*); человек руководствуется им в земной жизни. Относительный гнозис, т. е. дискурсивное мышление, не достигает Безотносительного, однако, играет существенную роль на первом этапе восхождения к Истине. Максим пишет, что согласно божественному замыслу человеческий гнозис, равный ангельскому, должен был соединить вместе всё умопостигаемое и чувственное. Подобный гнозис сделался бы гностическим знанием (*γνωστική ἐπιστήμη*) всех логосов сущего, благодаря чему произошло бы излияние потока истинной Премудрости, сообщающего достойным людям понятие (*ἔννοια*) о Боге⁵.

В учении Максима, нельзя вычленить гносеологию в особую область. Она неразрывно связана с антропологией и онтологией. Два вида гнозиса отвечают двум онтологическим состояниям человека. В терминах Максима — это 1) человек, как имеющий в себе «образ» Божий, и 2) человек, стяжавший «подобие» Божие. «По образу» созданы все люди. Это данность, которая затемняется в грехопадении, и которая сохранялась бы, живи человек в согласии с естеством. Напротив, «подобие» — удел избранных. Это то, что дается, когда человек осознанно и путем собственных усилий приходит к Богу. Подобие Божие надприродно, превышает естество и есть ответный благодатный дар Бога. С точки зрения гносеологии подобие достигается на этапе действительного (*κατ' ἐνέργειαν*) гнозиса, который есть и богопознание⁶.

⁵ *ТИ XXXVI* [41], 103 (PG 91, 1308A): «соединив умопостигаемое с чувственным через равенство ангелам в **гнозисе** (*διὰ τὴν πρὸς ἀγγέλους κατὰ τὴν γνώσιν ἰσότητά*), человек сделал бы все творение единым, так что для него оно не делилось бы на гнозис и не-гнозис (*κατὰ τὴν γνώσιν καὶ τὴν ἀγνωσίαν*), ибо его **гностическое знание** (*γνωστικῆς ἐπιστήμης*) логосов в сущих совершенно сравнивалось бы с таковым у ангелов».

⁶ *ТИ XXXVI* [41], 103 (PG 91, 1308 A10–B4). Ср. МАКСИМ, *О любви* III, 25: «человек создан по образу и подобию Божию. *По образу* — как сущий [образ] Сущего 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.

Этот высший тип гнозиса приобретается через личный опыт (διὰ πείρας) или, лучше, переживается на личном опыте (πείρα):

Писание знает двоякий гнозис божественного (διττήν τὴν τῶν θεῶν γνῶσιν): один, относительный (σχετικήν), как пребывающий в одном только рассуждении и мышлении (ἐν λόγῳ μόνῳ καὶ νοήμασιν); он не обладает действительным и обретаемым через опыт ощущением Познаваемого (τὴν κατ' ἐνέργειαν τοῦ γνωσθέντος διὰ πείρας αἴσθησιν) — этим гнозисом мы и управляемся в настоящей жизни. Другой же гнозис — подлинно истинный (κυρίως ἀληθινήν), действительный и [обретаемый] лишь опытным путем (ἐν μόνῃ τῇ πείρᾳ κατ' ἐνέργειαν) помимо рассуждения и мышления (δίχα λόγου καὶ νοημάτων) — представляет по благодати посредством причастия цельное ощущение Познаваемого (ὅλην τοῦ γνωσθέντος κατὰ χάριν μετέξει παρεχομένην τὴν αἴσθησιν), благодаря которому в будущем [небесном] уделе мы воспримем сверхъестественное обожение, действующее нескончаемо (ἀπαύστως ἐνεργουμένην)⁷.

Действительный гнозис 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 и находящееся ниже рассуждения и ума. Действительное ощущение есть сверхчувственное и сверхумное переживание Божественного присутствия, ощущение единения с Богом. На уровне восприятий тварных вещей также можно различить два вида ощущения и гнозиса:

О чувстве говорится двояким образом. Одно есть чувство как способность (καθ' ἑξῆς), таковым оно является, когда мы спим (κοιτωμένων ἡμῶν ἐστί), оно не воспринимает (ἀντιλαμβανόμενῃ) никаких объектов (τῶν ὑποκειμένων), — оно бесполезно, поскольку не переходит в действие (πρὸς ἐνέργειαν). А есть чувство как действие (κατ' ἐνέργειαν) и посредством него мы воспринимаем (ἀντιλαμβανόμεθα) чувственные вещи.

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): «дар единого Духа Святого есть премудрость и ведение... Апостол свидетельствует, что *иному дается премудрость, а иному ведение* (1 Кор.12:8). Ведение на опыте (πείρα) сочетает (συνάπτει) душу с Богом...»

⁷ МАКСИМ, *Вопросоответы* LX, 63–76.

Также есть и два (διττή) вида гнозиса. Один — научный (ἐπιστημονική), который лишь в способности (καθ' ἑξὶν μόνην) собирает/прочитывает (ἀναλεγομένη) логосы сущего; он бесполезен, поскольку не стремится к действительности Заповедей (τὴν τῶν ἐντολῶν ἐνέργειαν). Другой гнозис — практическое знание в действительности (κατ' ἐνέργειαν πρακτική), который подлинно печется о постижении сущего через опыт (διὰ τῆς πείρας τῶν ὄντων τὴν κατάληψιν)⁸.

Все это рассуждение, основанное не противопоставлением потенциального и актуального применительно к чувству и знанию является парафразом аристелевской *De anima* II, 1 (ср. Немесий, *О природе человека*).

Итак, научный гнозис, не актуализирующий божественные предписания, является механическим, относительным, а потому бесполезным для благобытия и спасения человека. Лишь действительный гнозис, формирующийся в личном опыте познающего, становящийся экзистенциальным переживанием, приводит человека к благодатному тождеству с божественной Целью.

Еще одним источником Максима здесь является Диадок Фотикийский. В Ста гностических главах (κεφάλαια γνωστικά ρ') Диадок называет сверхчувственное ощущение «чувством ума» (ἢ τοῦ νοῦ αἴσθησις), «мыслительным чувством» (τὴν νοερὰν αἴσθησιν), «нематериальным чувством» (τῆς ἀύλου αἰσθήσεως)⁹. Оно ассоции-

⁸ МАКСИМ, *Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* I, 22.

⁹ ДИАДОК, *Сто гностических глав*: «...любовь самую душу через добродетели сочетает (συνάπτει) с Богом, постигая Невидимого умным чувством (αἰσθήσει νοερᾷ)» (SC 5, p. 85, 13-15, рус. пер.: гл. I, с. 8); «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 (ἢ τοῦ νοῦ αἴσθησις)...» (SC 5, p. 96, 10-12, рус. пер.: гл. XXIV, с. 18-19); «Никто, слыша об умном чувстве (αἴσθησιν νοός), да не воображает, будто слава Божия видится ему видимым образом (ὁρατῶς ὀφθῆναι)... Пока мы вселены в сие тленное тело... мы не имеем возможности видимо видеть ни Его, ни дивных вещей Его пренебесных» (SC 5, p. 105, 8-20, рус. пер.: гл. XXXVI, с. 26); «Я же из божественных Писаний и из самого чувства ума (ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ νοῦ αἰσθήσεως) постиг...» (SC 5, p. 134, 10-11, рус. пер.: гл. LXXVI, с. 50).

руется с переживанием «на опыте»¹⁰, с «полной достоверностью»¹¹, со «вкусом» или «вкушением» божественного¹². Говорит Диадокх и о том, что «естественное чувство» души исходно было единым, однако после преступления Адама оно разделилось на собственно чувственное и на умное.

¹⁰ ДИАДОХ, *Там же*, IX (SC 5, p. 88, 17-18, рус. пер. с. 11): «Гнозис на опыте (πειρά) сочетает человека с Богом...»; XXIII (SC 5, p. 96, 7-8, рус. пер. с. 18): «но когда мы очистим себя более горячим вниманием (θερμότερα προσοχῆ) [в отношении божественного], мы на еще большем опыте (μετὰ πλείονος πείρας) получим в Боге то, чего жаждали»; XXIV (SC 5, p. 96, 15-17, рус. пер. с. 18-19): «мы неуклонно достигнем на опыте нематериального чувства (τῆς ἀύλου οὖν εἰς πείραν αἰσθήσεως), если трудами утончим [нашу] материю (ὄλην)»; XLIV (SC 5, p. 110, 19 – 111, 2, рус. пер. с. 30-31): «Добровольное воздержание от множества наслаждений присуще великой способности различения и великому гнозису (γνωστικώτερον). Мы не способны добровольно презреть предлежащие наслаждения, если не вкусим (γευσώμεθα) божественной сладости со всем ощущением и достоверностью (ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ)»; LXXII (SC 5, p. 131, 12-20, рус. пер. с. 48): «Богослов, душа которого проникнута и воспламенена самими логосами Божиими, достигает, после некоторого периода, просторов бесстрастия ... А гностик (γνωστικός), укрепляемый действительным опытом (ἐκ τῆς κατὰ τὴν ἐνέργειαν πείρας), становится выше страстей. И богослов, если сделается смиреннейшим, **вкушает гностического опыта** (γεύεται τῆς πείρας τῆς γνωστικῆς), как гностик, если имеет различающую часть души непогрешающей, **вкушает** в некоей мере созерцательной добродетели».

¹¹ ДИАДОХ, *Там же*, VII (SC 5, p. 87, 10, рус. пер. с. 10): «Духовное слово (πνευματικὸς λόγος) вносит убеждение (πληροφορεῖ) в умное чувство (τὴν νοερὰν αἰσθησιν)»; XL (SC 5, p. 108, 10, рус. пер. с. 28-29): «чтобы достигнуть любви к Богу во всем ощущении и с полным удостоверением сердечным (ἐν πάσῃ ἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ καρδίας)»; XLIV (SC 5, p. 111, 1-2, рус. пер. с. 30-31).

¹² ДИАДОХ, *Там же*, XXX (SC 5, p. 100, 15 – 101, 1, рус. пер. с. 22): «Чувство ума (αἰθησις νοός) есть точный вкус (γεῦσις) различаемого [им]. Как телесным нашим чувством вкуса... различаем хорошее от дурного..., так и ум наш... может богато ощущать божественное утешение...»; XXXVI (SC 5, p. 105, 10–1, рус. пер. с. 26): «душа, когда бывает чиста, неизреченным неким **вкушением** ощущает божественное утешение»; XLIV (SC 5, p. 111, 1–2, рус. пер. с. 30-31); LXIII (SC 5, p. 123, 9-10, рус. пер. с. 41): «Причастный (μετασχὼν) святому гнозису и вкушающий (γευσάμενος) сладость Божию...».

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.

Ум наш с тех пор, как соскользнул в двойственность гнозиса (τὸ διπλοῦν τῆς γνώσεως ἀπωλίσθησεν)¹³.

Диадох понимает последнего рода αἴσθησις как переживаемое на личном опыте ощущение вселения Бога в очищенную душу, удостоверенность в благих отношениях с Богом. Αἴσθησις почти становится синонимом понятия πληροφορία («полная уверенность»), с которым оно часто соплагается. Таким образом, слова «во всем ощущении и с полным удостоверением сердечным» описывают «вселение благодати, состояние души, умиротворенной истиной и нашедшей в ней покой»¹⁴.

¹³ ДИАДОХ, *Там же*, XXV (SC 5, р. 96, 19 – 97, 3, рус. пер. с. 19): «Самое действие (ἐνέργεια) нашего святого **гнозиса** [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 содельвается одним и простым»; XXIX (SC 5, р. 99, 23 – 100, 3, рус. пер. 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 соуслаждается 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 **гнозиса** (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».

¹⁴ É. des PLACES, “Introduction”, *Diadoque de Photice. Oeuvres spirituelles*. 2-eme éd., Introd., texte critique, trad. et notes de Édouard des PLACES. SC 5 (Paris, 1955), p. 37-38.

Для Максима достижение сверхчувственного 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)¹⁵. И поскольку в человека вселяется Бог, достижение такого рода гнозиса есть в то же время и обожение человека. Одновременно благодатное соединение с Богом изменяет характер и глубину постижения человеком тварного мира. Даруемый по благодати гнозис открывает человеку знание сущностей и логосов приведения их в бытие¹⁶.

Однажды Максим говорит, что Христос восстанавливает в человеке «изначальный» гнозис, которым тот обладал до грехопа-

¹⁵ МАКСИМ, *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] примыслении (κατ' ἐπίνοιαν) разделяющего (διαρῶν) её на многое. Ибо в этом Логосе, как в Творце и Создателе сущих, единообразно пребывают и *существуют* (εἰσὶ καὶ ὑφ'εστίκασιν), в соответствии с единой и непостижимой простотой, все логосы сущих. Всмотриваясь 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 **диэретических методов**. И посредством их (δι' αὐτῶν) она теперь бережно и гармонично приводится к Тому, Кто созидает и содержит все логосы и все причины».

¹⁶ МАКСИМ, *Вопросоответы* XL, 127–130: «в будущем Бог почитит сущих **ГНОЗИСОМ** 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 προύντας)»; *Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* II, 4: «Подобно тому, как расположение (θέσις) прямых линий, расходящихся из центра, созерцается в нем совершенно нераздельным (ἀδιάρετος), так и удостоившийся возникнуть в Боге (ὁ ἀξιώθεϊς ἐν τῷ Θεῷ γενέσθαι) будет знать (εἴσεται) в простом и нераздельном **ГНОЗИСЕ** (καθ' ἀπλῆν τινα ἀδιάρετον γινῶσιν) все предсуществующие (προὑφ'εστῶτας) в Нем логосы тварных вещей».

дения¹⁷, и это ставит вопрос о том, каким образом «знал» Бога первый человек, Адам. Бальтазар указывает на фразу Максима о том, что до грехопадения первому человеку «ничто не мешало знать Бога»¹⁸, интерпретируя сказанное в том смысле, что был период, когда человек «знал» Бога. Но в тексте у этих Максимовых 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 потенции, а, как известно, он не сумел её актуализировать. Таким образом, можно предположить, что применительно к первому человеку у Максима речь идет о возможности перехода от несовершенного гнозиса, соответствующего падшему состоянию, к гнозису изначальному, не испорченному падением. Но это еще не благодатное действительное ощущение, к которому нужно стремиться и которое представляет собой принципиально иной, более высокий тип познания. Главное, что при действительном гнозисе изменится качество знания тварью Творца:

...[души] на опыте [воспримут] действительный гнозис (τῆ πεῖρα τὴν κατ' ἐνέργειαν γνῶσιν) Того, в Ком они удостоились пребывать, — гнозис неизменный и тождественный, дарующий им наслаждение Познаваемым (τὴν τοῦ γνωσθέντος ἀπόλαυσιν)¹⁹.

¹⁷ МАКСИМ, *Вопросоответы* XL, 135–140: «пусть Иисус восстановит наш **ГНОЗИС**, «вытекший» через грех (τὴν ἀπορρηεῖσαν ἡμῶν διὰ τὴν ἀμαρτίαν ἀλοκαταστήση γνῶσιν). И пусть Он превратит этот **ГНОЗИС** в обожение (μεταβάλη πρὸς τὴν θέωσιν), изгоняющее ум из становления сущих, укрепляющее и как бы побуждающее к непреложности (ἀτρεψίαν)... **ГНОЗИС** [нашей] природы (τὴν γνῶσιν τῆς φύσεως)».

¹⁸ БАЛЬТАЗАР, *АО* 2/16 (1998), р. 123. Ср. *ТИ* XL [45], 117 (PG 91, 1353D): «Первый человек не имел между (μεταξύ) Богом и собой ничего препятствующего знанию (εἶδησιν) и мешающего его сродству (συγγένειαν) [с Богом] по должествующему возникнуть движению к Богу через свободно избранную любовь».

¹⁹ МАКСИМ, *Вопросоответы* LX, 59–62. Эти слова по лексике очень близки к таковым у Диадокха. См. комментарий А.И. Сидорова к этому месту: *АО* 1/23 (2000), с. 44–47.

Человеческий гнозис на самодостаточен. Он существует лишь постольку, поскольку есть сотворивший его подлинный Гнозис и Само-Гнозис, т.е. Бог.

Один Бог, как Виновник сущих, есть природный Гнозис сущих (τῶν ὄντων ὑλάρχει κατὰ φύσιν γνῶσις); более того, Он есть Само-Гнозис (αὐτογνῶσις), как обладающий по природе гнозисом Самого Себя (φύσει τὴν ἑαυτοῦ γνῶσιν ἔχων), и [этот гнозис Его] превышает [всякую] причину. Своей Беспредельностью Он совершенно и во всем беспредельно превосходит самый беспредельный разум (λόγος), вследствие чего Он, во всяком смысле и всяким способом, является Творцом гнозиса (γνώσεως δημιουργός), таким образом определяемого, и недоступен для всякого иного [гнозиса], постигаемого умом или изреченного в слове (λεχθῆναι ἢ νοηθῆναι)²⁰.

Неведение (ἄγνοια). В системе Максима незнание, как противоположность гнозиса, играет важную роль. Он пишет, как минимум, о трех типах неведения. Существует онтологическое неведение тварью сущности Бога — тварь не знает, кто такой Бог и каков Он (τινὰ καὶ ὁλοῖον, 1305 A2–3). Этот тип незнания обусловлен различием божественной и тварной природ, поэтому неустраним²¹.

²⁰ МАКСИМ, *Вопросоответы* LVI, 145–152.

²¹ МАКСИМ, *Вопросоответы* LVI, 148–152 (см. предшеств. примеч.); *ТИ V* [10], 22 (PG 91, 1129A): «Слово, подающее нам понятие (ἐννοῖαν) только о том, что Оно есть (ὅτι μόνον ἐστίν), и совершенно никакого о том, что именно Оно есть (ὅτι ποτέ δέ ἐστιν)»; *ТИ V* [10], 23 (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)»; *ТИ XII* [17], 76 (1224A): «Итак, никакая совокупность (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 ποτέ εἶναι) это говорится, не сможет когда-либо выразить единственное соответствующее Единому Богу положение (θέσιν) — безотносительное и совершенно свободное от действия в отношении чего-либо (περὶ τι)». Равным образом для твари в её настоящем состоянии непознаваемы и тварные сущности, ср. *Вопросоответы* XL, 120–127: «ни одно из сущих не обладает в отношении себя или другого **ГНОЗИСОМ** того, что оно есть по сущности (τι ποτέ κατ' οὐσίαν ἐστίν)... Исключение, конечно, представляет

Это «неукоризненное» незнание. Еще один тип неведения — позитивен и спасителен. Это неведение чувственного, слепота по отношению к текучему миру явлений²². Но есть и негативное неведение — отвлечение твари от Бога и предпочтение Ему чувственных вещей²³. Для Максима такое неведение является виновником обособления твари от Творца, её отделимости от Него по существованию. Изначально перед человеком лежали два пути. Путь гнозиса, тождественный пути к Богу, и путь неведения, равнозначный движению от Бога в небытие²⁴. В силу грехопадения

Бог, Который превыше сущих: Он одновременно и познает Самого Себя относительно того, что Он есть по сущности, и предугадал существование (τὴν ὑπαρξίν) всего сотворенного Им еще прежде, чем оно возникает»; *ТИ* XII [17], 76 (1224D): «точное постижение (κατάληψις) даже и самых последних из творений превосходит силу нашего **рассуждающего действия** (λογικῆς ἐνεργείας)».

²² МАКСИМ, *Вопросоответы. Письмо к Фалассию* 410–422: «Будем же домогаться одной только божественной любви, и никто не сможет отлучить нас от Бога... ибо через **действительный гнозис** (διὰ τῆς κατ' ἐνέργειαν γνώσεως), 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** (ἄγνοιαν)... [отвернувшись] от явленности чувственных вещей, окрест которой и возникают страсти...»

²³ МАКСИМ, *Вопросоответы. Письмо к Фалассию* 303–313: «Зло есть **неведение** (ἄγνοια) благой Причины сущих. Это неведение, калеча [ум] человеческий (τὸν ἀνθρώπινον) и явственно отвергая чувство, сделало его совершенно чуждым божественного **гнозиса** (θείας γνώσεως) и наполнило исполненным страсти **гнозисом** чувственных вещей... Человек, как уже погрешивший в отношении умопостигаемой красоты божественного велелетия, принял ошибочно за Бога видимую тварь, обоготворил её».

²⁴ Ср. МАКСИМ, *Толкование на молитву Господню* 122–124 (рус. пер. с. 187): «разум (λόγος) есть единение разделенного, а неразумие (ἀλογία) — разделение соединенного. Итак, научимся усваивать себе разум посредством делания (πράξεως), чтобы нам не только соединиться с ангелами через добродетель, но и соединиться с Богом **гностически** (γνωστικῶς) через отрешение от сущих». Ср. Дионисий Ареопагит, *О божественных именах* IV, 6 (PG 3, 701B): «неведение есть нечто разделяющее заблуждающихся» (ἡ ἄγνοια διαρετικὴ τῶν πλλανημένων ἐστίν). Схолия к этому месту поясняет (PG 4, 252B): «Ибо неведение отделяет от Бога» (διαρεῖ γὰρ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἡ ἄγνοια).

неведение Бога вследствие сосредоточенности на чувственном стало всеобщим, укоренилось во всей человеческой природе. Но после Боговоплощения такое незнание уже может быть излечено на индивидуальном уровне (на уровне «тропоса существования»), может быть заменено подлинным гнозисом — гнозисом Бога²⁵.

Гнозис и иерархия душевных способностей. В соответствии с традицией античной психологии Максим говорит о трех естественных «способностях» (τῶν οἰκείων δυνάμεων) души: разумном (λόγος), вожделеющем (ἐπιθυμία) и пылком (θυμός) началах. Знание связывается с высшим душевным началом — разумным: «цель разумного действия (λογικῆς ἐνεργείας) души — истинный гнозис (ἀληθῆς γνώσις), вожделеющего — любовь (ἡ ἀγάπη), пылкого — примирение (ἡ εἰρήνη)²⁶. Как полагает Максим, вследствие грехопадения человек начал злоупотреблять упомянутыми способностями, так что их действие сделалось направленным против своей

²⁵ МАКСИМ, *Вопросоответы. Письмо к Фалассию 227–272*: «Пренебрегши движением действия (ἐνεργείας) [своих] естественных способностей к Цели, первый человек захворал **неведением** (ἄγνοιαν) собственной Причины, признав по совету змия богом то, что слово божественной заповеди повелело считать запретным. И, став таким образом преступником и **не ведая** (ἀγνοήσας) Бога, он накрепко связал [свою] целую мыслительную силу (νοερὰν δύναμιν) с целым чувством и ввел сложный и пагубный, возбуждающий к страсти **гнозис** чувственных [вещей]... Насколько человек радел о **гнозисе** видимых [вещей] сообразно только чувству (κατὰ μόνην τὴν αἰσθησιν), настолько он укреплял в себе неведение Бога (ἄγνοιαν)... Отсюда единая природа разделилась (κατεμέρισθη) на тысячи частиц (τμήματα), и мы, хотя и принадлежим одному естеству, сами, подобно пресмыкающимся и зверям, стали добычей друг для друга»; *Там же*, 422–433: «Будем взирать... на [просиявшую] в добродетелях и **духовном гнозисе** (γνώσει πνευματικῇ) славу Божию, благодаря которой и происходит [наше] соединение по благодати с Богом, пробуждающее ум от всякого **неведения** (ἄγνοιας) и падения. Ибо как, *не ведая* (ἀγνοήσαντες) Бога, мы соделали богом сладостно познанную чувством (τὴν ἀπολαυστικῶς τῇ αἰσθήσει γνωσθεῖσαν κτίσιν) тварь ради [сообщаемого] ею устройства тела, так и, получая доступный для мысли действительный **гнозис** (τὴν ἐφικτὴν τῇ νοήσει κατ' ἐνεργείαν γνώσιν) Бога, мы, ради устройства души для бытия, благобытия и приснобытия (τὸ εἶναι καὶ εὖ εἶναι καὶ ἀεὶ εἶναι), не будем знать никакого опыта всякого чувства (πᾶσαν πάσης αἰσθήσεως ἀγνοήσομεν πείραν)».

²⁶ МАКСИМ, *Ep.* 31 (PG 91, 625AB).

же природы. Соответственно, возникли три «величайших и главных порока»: неведение Бога (ἡ περὶ Θεοῦ ἄγνοια), себялюбие (φιλαυτία) и тирания над сродным (ἡ πρὸς τὸ συγγενές τυραννίς). Неведение человеком Бога связывается с неправильным использованием когнитивных способностей, когда приоритет отдан познанию чувственного мира. При этом гнозис не рассматривается Максимом в отрыве от двух других психологических способностей. Любовь становится тем высшим началом, которое соединяет человека с Богом, позволяя достичь богопознания и обожения²⁷.

Неудивительно, что Максим вслед за Диадокхом Фотикийским призывает не к умерщвлению страстей, но к «обращению их» направленности в сторону логоса и естества. Для падшего человеческого естества это стало возможным после того, как Бог, соединив его с Собой по ипостаси, вновь сделал «способности» души незапятнанными (ἀχράντους), тем самым возобновив (ἀνακαινίση) способность любви²⁸. Теперь человек вновь способен направлять все свои душевные способности к единой Цели:

Разумом (λόγῳ), вместо неведения через ведение, устремляясь в поиске к наединейшему Богу; вожделением (ἐπιθυμία), чистым от страсти себялюбия, возбуждаться в любовном томлении (πόθῳ) к одному только Богу; пылким 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 (ἀλοφάινουσαν) его [самого] Богом²⁹.

Трансформация психических установок человека приводит к его экзистенциальному преобразению — он становится богом в своем существовании (не по природе, но по данной ему божественной благодати).

²⁷ О любви, как средстве достижения единения с Богом или Первоединым, см. еп. Афанасий (Евтич), “Прологомены к исихастской гносеологии”, БТ 40 (2005), сс. 94-100 [74-121], John M. Rist, “A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius”, *Vigiliae Christianae* 20/4 (1966), 235-243; Anne Sheppard, “Proclus’ Attitude to Theurgy”, *The Classical Quarterly, New Series* 32/1 (1982), 215 [212-224].

²⁸ МАКСИМ, *Послание к Иоанну Кувикуларию о любви* (PG 91, 397C, рус. пер. с. 148).

²⁹ Там же.

Образ (εἰκών) и подобие (ὁμοίωσις) Божии. Выше уже говорилось о различии, которое Максим проводит между божественным образом и подобием в человеке. Эта пара, имеющая библейское происхождение (Быт 1:26), у Максима соответствует паре природа — ипостась (или логос природы — тропос существования). Образ Божий связан с «сущностью» или «природой» человека, какой её замыслил Бог³⁰. Прототипом для образа является сам Бог Слово, причем не столько как Воплотившийся, сколько как Творец и Логос всех логосов³¹. Образ Божий запечатленный в человеке — это логос человека, и это есть общая человеческая природа, какой она изначально замыслена.

В отличие от «образа» подобие Божие достигается на уровне индивида, реализуется в отдельной человеческой ипостаси³². Если образ актуализируется в естестве человека уже при творении, то подобие Богу присутствует в человеке лишь потенциально. Чтобы раскрыть его, требуются личные усилия субъекта, зависящие от обращенности его намерения (γνώμη) и произволения (προαίρεσις). Еще одно различие: в образе явлена сущность человека (логос его природы), а подобие открывается в образе жизни, на уровне тропоса существования. Таким образом, можно сказать, что для антропологии Максима характерно различие сущности и существования.

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

³⁰ МАКСИМ, *Главы о любви* III, 25 (PG 90, 1024BC).

³¹ МАКСИМ, *Диспут с Пирром* (PG 91, 324D): «человек есть образ Божественной природы... Первообраз по природе стал и образом по природе»; *Вопросоответы* 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».

³² Ср. МАКСИМ, *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».

геновское. Для него подобие выше образа, имея сверхприродный характер и реализуясь в добродетелях, как это было у Оригена³³.

Максим тоже считает, что образ Божий дается человеку изначально и что подобие приобретается индивидуально, в процессе духовного подвига. Применительно к важной для учения Максима триаде бытие — благобытие — приснобытие первый и третий элементы (бытие и бессмертие) соотносятся с «образом», второй — с «подобием». Бог обладает благобытием по природе, человек же — по причастности к Нему³⁴. Человек уподобляется Богу через тропос своей жизни. Будучи образом Божиим по естеству, он становится Его подобием по благодати.

Восхождение святых к Богу как путь гнозиса. Путь восхождения человека к Богу — это путь нравственного совершенствования. Но, как уже сказано, для Максима это еще путь гнозиса. Чтобы познать Бога, требуется вначале исследовать чувственный мир (но не по изменчивым внешним формам, а по содержащимся внутри каждой вещи духовным логосам). Тотальность бытия устроена так, что две её половины — умопостигаемое и чувствен-

³³ ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ, *Сто гностических глав*, гл. 4 (с. 9): «Все мы люди пребываем по образу Божию; быть же по подобию Божию есть принадлежность одних тех, которые по великой любви свободу (ἐλευθερίαν) 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 (πρὸςθεῶς) вождедем красоты подобия Божия... тогда добродетель за добродетелью расцветивая в душе... придает ей черты подобия Божия...».

³⁴ МАКСИМ, *Главы о любви* III, 25 (PG 90, 1024BC): «Бог, приводя в бытие разумную и духовную сущность... сообщил ей четыре божественных свойства... бытие, приснобытие, благость и премудрость... Сущности Он даровал бытие и приснобытие, а способности воли — благость 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».

ное — не самодостаточно и нуждаются друг в друге. Максим говорит об этом так:

Для тех, кто способен видеть, — весь умопостигаемый мир (ὁ νοητὸς κόσμος) представляется таинственно отпечатленным (τυλούμενος) во всем чувственном мире посредством символических образов (τοῖς συμβολικοῖς εἶδεσι). А весь чувственный мир гностически для ума (γνωστικῶς κατὰ νοῦν) представляется содержащимся во всем умопостигаемом мире, познаваясь [там] посредством логосов (τοῖς λόγοις). Ибо чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном — посредством своих отпечатлений (τοῖς τύποις). Дело же их одно и, как говорил дивный созерцатель великого — Иезекииль, высказываясь, я полагаю, о двух мирах, они словно колесо в колесе (Иез 1:16)³⁵.

Применительно к ведению можно выделить три познавательных способности. Низшая из них — чувство, воспринимающее внешние формы вещей. Над чувством находится «рассуждение», или «рассудок» (λόγος), который отвечает за логические умозаключения. Высшее место в психологической и эпистемологической иерархии занимает «ум» (νοῦς), который познает истину невербально, «созерцая» её. Исповедник подробно описывает, как святые сначала возводят пятичастное чувство к рассуждению, а затем рассуждение — к уму, чтобы в итоге принести ум в дар Богу:

Чувство... они возвели (ἀναβιβάσαντας) через средство рассуждения (διὰ μέσου τοῦ λόγου) к уму; рассуждение... соединили с умом (ἐνώσαντες)... Принесли Богу... ум, и в нем (καθ' ὃν) всецело собравшись (συναχθέντες) к Богу, удостоились целиком раствориться во всецелом Боге (ὅλοι ὅλω Θεῷ ἐγκραθῆναι)³⁶.

Таким образом, путь к Богу — это ещё и путь гнозиса: рассудок очищает воспринимаемые чувственные объекты от внешних (видимых, чувственных) форм до логосов, а в уме это множество логосов сводится в единый гнозис³⁷. Этот путь Максим именует

³⁵ МАКСИМ, *Мистагогия* II, 37-44 (PG 91, 669BC).

³⁶ МАКСИМ, *ТИ V* [10], 8 (PG 91, 1113AB).

³⁷ МАКСИМ, *ТИ X* [15], 74 (1216AB): «виды и формы, воспринимаемые чувством (τῆς αἰσθήσεως τὰ εἶδη καὶ τὰ σχήματα), посредством способности рассудка (διὰ μέσης τῆς κατὰ τὸν λόγον δυνάμεως) естественно

«любомудрием» (φιλοσοφία). Путь к Богу лежит через познание чувственного мира (ср. Рим 1:20). Святые, которые под видимой поверхностью вещей усматривают духовные логосы, — «прямо шествуют к познанию Бога»³⁸, ибо цель созерцания сущих — воспевание Бога³⁹.

Максим пишет, 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 сотворила бы в своем разуме духовный мир, четырьмя стихиями которого были бы четыре главные добродетели⁴⁰.

Соединение святых с Богом есть исполнение и конец двоякого процесса: на первом этапе путь к Богу — это добродетельное делание, и лишь на втором — гнозис⁴¹. Но в итоге и гнозис будет превзойден: святой должен окончательно освободиться от дейст-

преобразуются во всевозможные понятия (λόγους), а множество [заклученных] в сущих всевозможных разнообразных логосов, [принадлежащих] способности рассудка — соединяется в единовидное и простое, и нераздельное мышление (νόησιν), согласно которому составляется так называемый нераздельный и... единый **ГНОЗИС**.

³⁸ МАКСИМ, *ТИ V* [10], 39 (PG 91, 1160B): «если мы хотим благочестиво судить о тех, кто умно рассматривает (νοητῶς διασκολοῦντες) логосы чувственных вещей, то увидим их право шествующими прямым путем к **ГНОЗИСУ**, относящемуся к Богу и [вещей] божественных».

³⁹ МАКСИМ, *ТИ V* [10], 8 (1113D – 1116A): «Но если когда-либо и подвигались святые к созерцанию сущих (τὰ τῶν ὄντων θεάματα), то не для того, чтобы созерцать их ради них самих, или чтобы **познавать** (γινῶναι) их как таковые, вещественно, как мы; а чтобы многообразно **воспеть** (ὕμνησῶσι) чрез все и во всем являющегося Бога, и обрести большую силу изумления и повод ко славословию (δοξολογίας)».

⁴⁰ МАКСИМ, *ТИ XVI* (21), 80 (1248CD): «душа... если бы хорошо пользовалась чувствами, собирая (ἀναλεγομένη) посредством собственных своих способностей всяческие логосы сущих и смогла бы мудро перенести к себе (μεταβιβάζσαι πρὸς ἑαυτήν) все видимое, в коем сокрыт Бог... то и она своим произволением (κατὰ προαίρεσιν) **сотворила бы в разуме** (ἐδῆμιούρησε ἐν τῇ διανοίᾳ) **прекраснейший духовный мир**, соединив друг с другом по подобию стихий четыре главных добродетели...».

⁴¹ МАКСИМ, *ТИ V* [10], 8 (1113D): «[святые] неразрывно связали (ἀνέδησαν) себя с единым Богом... что есть полнота и конец (πλήρωσις καὶ τέλος) всякой добродетели и **гнозиса**».

вий чувства, рассудка и ума, чтобы достичь наслаждения божественным⁴².

Характерно, что описывая этот путь, Максим рассуждает не в терминах гносеологии, но представляет процесс как онтологический. Он рассуждает о переходе тела в душу, души в ум, а ума в Бога. Здесь можно усмотреть некоторое сходство с оригеновским типом мышления. У Оригена процесс космического развития представляет собой историю вселенской ректификации, когда все разумные существа, несмотря на все падения и заблуждения, один за другим приходят к Богу, что на материальном уровне сопровождается изменением их тел в тонкие и световидные. Также и у Максима переход от тела к уму не означает фактического упразднения тела в физическом плане, оно лишь облагораживается⁴³. Восхождение к Богу не является онтологическим процессом «переплавки» низших страт бытия в высшие. Изменения происходят «по существованию» субъекта, сопровождаясь, впрочем, психосоматическими изменениями (преображением тела, меняющимся состоянием сознания), которые и означают для святого преобразование мира «в духе» (его собственном духе и Духе Святом).

Итак, в системе Максима путь гнозиса и путь к Богу едины. При этом познавательная активность не рассматривается как обособленный процесс абстрактного теоретизирования, не связанный с прочими аспектами существования индивида. Напротив, для продвижения по пути богопознания оказывается необходимым задействовать все телесные, душевные и интеллектуальные силы личности. Энергия страстей, перенаправленных от порока к благу, дает святому возможность сосредоточивать и удерживать внимание на высшей Цели. Чувство, отвлекающееся от многообразия

⁴² МАКСИМ, *ТИ V* [10], 35 (1153BC): «не задерживаясь [ведующий] отрешенно пройдет (ἀσχετῶς παρελεύσεται) мимо всего чувственного и умопостигаемого, и всякого времени и века, и места..., и сверхъестественно (ὑπερφυσῶς) обнажив себя от всяческого действия (ἐνεργείας) сообразно чувству, рассудку и уму, неизреченно и незнаемо (ἀρρήτως τε καὶ ἀγνώστως) сподобится превышающего слово и ум (ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν) божественного **наслаждения** (τερπνότητος)...»

⁴³ МАКСИМ, *ТИ V* [10], 8 (1113B): «вследствие этого... любомудрия (ὑπὸ ταύτης φιλοσοφίας), от которого (καθ' ἣν) и природа тела по необходимости облагораживается (εὐγενίζεται), святые... пришли к Богу».

текучих материальных форм, позволяет рассуждению прозревать в их сердцевине духовные логосы. Логосы, единовидно отраженные в уме, последний приносит в дар их же творцу — Богу. Венцом процесса восхождения является взаимопроникновение Бога Слова, высшего Логоса, и святого человека. Последний в своей любви к Богу отказывается от своей самости и тем самым выступает за пределы своей конечности. Ему открывается знание всего тварного, так что во всем творении для него более не существует неведомого. Там, где теперь находится душа боговидца, любой из тварных логосов наличен «в простом касании» и знаем ею. Высшая из способностей, любовь, соединяет тварного с божественным, так что и сам святой по нисшедшей на него благодати становится — не по сущности, но в существовании — богом.

СОКРАЩЕНИЯ И 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 автору настоящей статьи. Для сочинений, имеющих в текстовой базе данных *Thesaurus Linguae Graecae* (*disc E*), номера строк даются по изданиям, представленным на диске.

PG — Patrologiae cursus completus. Series Graeca.

SC — Sources chrétiennes.

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).

Вопросоответы — *Вопросоответы к Фалассию*, пер. и примеч. А.И. СИДОРОВА (см. *ниже*).

- ИФЕ* — *Историко-философский ежегодник 2003* (М.: Наука, 2004).
- ТИ* — *Максим Исповедник. Трудности к Иоанну* (PG 91, 1061–1418). Римская цифра — номер данной *Трудности к Иоанну*, в квадратных скобках — номер Трудности по сквозной нумерации (включающей *Трудности к Фоме*), арабская цифра — номер раздела *Трудностей к Иоанну* по рубрикации И. САКАЛИСА. Греческий текст см. *Maximi Confessori Ambigua ad Iohannem*. Греч. текст: ed. Fr. ÖENLER (перепечатано в PG 91, 1061A – 1417C).
- ТМИ* — *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I: Богословские и аскетические трактаты*, перевод, вступит. статья и коммент. А.И. СИДОРОВА (М.: Мартис, 1993).
- Ер.* — *Maximi Confessoris Epistulae XLV*. Греч. текст: ed. F. COMBEFIS (перепечатано в 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*. Греч. текст: ed. F. COMBEFIS (перепечатано 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).

О ТРУДНОСТЯХ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

- Трудности к Фоме I – V* (PG 91, 1032A–1060D), см.: *Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Дионисия и Григория*, пер. с греч. архимандрита НЕКТАРИЯ (Р.В. ЯШУНСКОГО), <http://www.romanitas.ru/Actual/AmbiguaKFome.htm> (октябрь, 2015).
- ТИ I–XXXI* [6–36], 1–98 (PG 91, 1061A–1289D), пер. с греч. архимандрита НЕКТАРИЯ (Р.В. ЯШУНСКОГО), <http://www.romanitas.ru/Actual/Ioann4.mht> (октябрь, 2015).
- ТИ V* [10], 18–20; 32–35; 54–57 (PG 91, 1124D–1125C; 1149C–1153C; 1176B–1181A), пер. И.В. ПРОЛЫГИНОЙ, *АО* 2/40 (2004), с. 86–93.
- ТИ V* [10], 23 и 44–47 (PG 91, 1133A–1137C и 1168AD); *ТИ XVII* [22], 81 (1256C–1257C); *ТИ LX* [65], 154 (1389C–1392D), пер. А.Р. ФОКИНА, *БС* XIII (2005), с. 151–162.

- ТИ XXVIII [33–37 и 39], 95–99 и 101 (PG 91, 1285C–1297B и 1301BC), пер. И.В. ПРОЛЫГИНОЙ, *АО* 4/38 (2003), с. 38–46.
- ТИ XXXVI (41), 103 (PG 91, 1304D–1312B) — *К Иоанну о различных трудных местах (апориях) у свв. Дионисия и Григория*, пер. С.В. МЕСЯЦ, *ИФЕ*, с. 122–127.

ПРОЧИЕ СОЧИНЕНИЯ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА
В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ

- Вопросоответы I–LV*, пер. и коммент. С.Л. ЕПИФАНОВИЧА, А.И. СИДОРОВА, в кн.: *Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II: Вопросыответы к Фалассию* (М.: Мартис, 1993).
- Вопросоответы LVI–LVIII*, *АО* 3/14 (1997), с. 30–62.
- Вопросоответы LIX*, *АО* 1/19 (1999), с. 48–71.
- Вопросоответы LX*, *АО* 1/23 (2000), с. 40–50.
- Вопросоответы LXI*, *БТ* 38 (2003), с. 74–86.
- Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия* — см. выше, *ТМИ*.
- Главы о любви* — см. выше, *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).
- Мистагогия* — см. выше, *ТМИ*.
- Послание к Иоанну Кувикуларию о любви* — см. выше, *ТМИ*.
- Толкование на молитву Господню* — см. выше, *ТМИ*.

СОЧИНЕНИЯ

- ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ, *Слова I–XLV*, в кн.: *Собрание творений в двух томах*, т. 1 (репр.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994).
- ДИАДОХ ФОТИКИЙСКИЙ, *Сто гностических глав* — ДИАДОХ, 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).

ФОН БАЛЬТАЗАР, Ханс Урс, *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).

PETROFF V.

GNOSIS IN MAXIMUS THE CONFESSOR

The paper discusses the epistemological doctrine of Maximus the Confessor. It is shown that Maximus sees the knowledge of God as one of the reasons for the creation of man, and even one of the goals of the Incarnation. Two types of gnosis in Maximus are considered: the relative gnosis (discursive thinking) and the actual gnosis (the knowledge of God), which correspond to the two ontological states of man — man as the image of God and man, who has acquired the likeness of God. Actual knowledge or *sensation* is supersensible and hyper-noetic experience of God's presence, a sense of union with God. It is acquired through personal *experience*. The corresponding doctrine of Diadochos of Photiki is observed as Maximus' plausible source. The concept of ignorance is analyzed, and its three types: the creature's ontological ignorance of the nature of God, the ignorance (blindness) in relation to the world of floating phenomena; the turning away from God for the sake of sensible objects. The role and functions of gnosis in relation to the hierarchy of three natural faculties of the soul is discussed, namely reason, lust and ardor. It is shown that the ascent of the saints of God is seen by Maximus as the way of gnosis.

Key words: knowledge, Maximus the Confessor, Diadochos of Photiki, epistemology, discursive thinking, supersensible perception, hyper-noetic perception, ignorance, natural faculties of the soul.