

**XIX**  
**Е Ж Е Г О Д Н А Я**  
**БОГОСЛОВСКАЯ**  
**КОНФЕРЕНЦИЯ**  
**ПРАВОСЛАВНОГО СВЯТО-ТИХОНОВСКОГО**  
**ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА**

**ТОМ I**



Москва  
Издательство ПСТГУ  
2009

УДК 26(063)  
ББК 86.372  
Е36

**Главный редактор**

Протоиерей Владимир Воробьев

**Редколлегия:**

К. М. Антонов, С. В. Заплатников, А. А. Кострюков,  
В. П. Лега, К. А. Максимович,  
И. Е. Мельникова, П. Б. Михайлов, М. А. Скобелев,  
С. А. Чурсанов, Н. Ю. Сухова

Е36 XIX Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. Т. 1 — М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. — 404 с.

ISBN 978-5-7429-0412-0

XVIII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета проходила в две сессии: осеннюю (9–11 октября 2008 г.) и зимнюю (22–26 января 2009 г.). В конференции приняли участие не только сотрудники ПСТГУ, но и многочисленные гости из России и из-за рубежа.

В том I материалов конференции вошли доклады богословской и философской секций, а также выступления по новейшей истории Русской Православной Церкви и российско-грузинским церковно-государственным отношениям.

УДК 26(063)  
ББК 86.372

ISBN 978-5-7429-0412-0

© Оформление. Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2009

## ТРАНСФОРМАЦИЯ АНТИЧНОЙ ОНТОЛОГИИ У ПС.-ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА И МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

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

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

В целом очерченная картина близка к таковой в стандартном платонизме. Однако имеется и важное отличие. Античные платоники, как и следующие за ними платоники христианские (например, Ориген, Григорий Нисский), подчеркивают, что чувственная реальность не является истинным бытием в онтологическом и эпистемологическом смысле: она текуча и удерживается от распада лишь благодаря наличию умных сущностей или образцов; в познавательном плане она соотносится с «мнением», тогда как знанию и науке соответствует умопостигаемое бытие как истинное, фиксированное и неизменное. Указанные авторы традиционно рассматривают чувственное бытие как ущербное в эпистемологическом и онтологическом планах. В АК картина меняется. По-прежнему только умопостигаемое бытие считается истинным, и совершенный ум должен восходить к созерцанию этого истинного бытия. Однако чувственное бытие существенно повышает свой статус. Чувственные объекты, явленные воспринимающему субъекту, в «Церковной иерархии» считаются видимыми «символами» невидимой умопостигаемой реальности. При этом такие символы не являются просто условными знаками, внешним образом отсылающими к некоей высшей реальности, но *сущностно* причастны к этой реальности, так что в момент священнодействия это высшее бытие реально присутствует в символе. «Символы» не только указывают на высшую реальность, но она присутствует в них. Они суть «отпрыски и оттиски божественных черт, явленные образы неизреченных и сверхъестественных зрелищ»<sup>2</sup>.

Ангелы не нуждаются в символах: обладая простой и умной природой, они способны постигать умопостигаемую реальность непосредственно в нерасчлененных интуициях. Напротив, человек представляет собой сложное существо, состоящее из ума, души и тела. В пределе его ум также способен подняться до умных интуиций, но, как правило, душе нужна опора на чувственные образы. Поэтому еще не достигшие совершенства люди узревают таинства «только через приросшие к ним чувственные символы»<sup>3</sup>. Сами чувственные восприятия уважительно названы «эхом Премудрости»<sup>4</sup>. Таким образом, статус чувственного как символа в АК существенно выше, чем в традиционном платонизме.

Интересно, что начало переоценки статуса чувственного впервые обнаруживается у неоплатоника Ямвлиха. Ямвлих впервые занялся разработкой теоретических основ языческого религиозного обряда, и, таким образом, «священное искусство» (ἱερατικὴ τέχνη), т. е. теургия, обогатилось неоплатоническими представлениями о том, что в процессе священнодействия происходит актуализация мировой «симпатии» — взаимосвязи высшего и низшего бытия. После Ямвлиха о теургических таинствах и священнодействиях рассуждал Прокл. Его сочинение «О жертвоприношении и магии» представляет собой своего рода языческий экви-

<sup>1</sup> Раздел 1 выполнен при финансовой поддержке РФФИ (исследовательский проект 08-06-00258а).

<sup>2</sup> *Pseudo-Dionysius Areopagita*. Epistula 9. 2. 12–13 (1108С): τῶν θεῶν ὄντα χαρακτῆρων ἔχοντα καὶ ἀποτυπώματα καὶ εἰκόνας ἐμφανεῖς τῶν ἀλορητῶν καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων.

<sup>3</sup> *Ibid.* 9. 1. 4–18 (1104В): θεώμεθα γὰρ μόνον αὐτὰ [μυστήρια] διὰ τῶν προσεφυκότων αὐτοῖς αἰσθητῶν συμβόλων.

<sup>4</sup> *Idem*. De divinis nominibus 7. 2 (195, 16–17, PG 3, 868С): τῆς σοφίας ἀπλήχημα. Даже в материи есть отзвуки (ἀπλήχηματα) разумного благолепия (νοεῖας εὐπρεπείας), поскольку она получила бытие от истинной Красоты (*Idem*. De caelesti hierarchia 2. 4 (15, 1–7, PG 3, 144В).

валент «Церковной иерархии» Пс.-Дионисия. В сохранившемся *фрагменте* Прокл так говорит о всеобщей симпатии, приводящей к взаимоотражению небесного и земного:

«Как охваченные любовью (ἔρωτιχοί), продвигаясь по пути от чувственных красот, доходят до самого единственного начала всех умопостигаемых красот<sup>5</sup>, так и священнодействующие (ἱερατικοί) — от имеющейся во всем явленном (φανομένους) симпатии друг к другу и к невидимым силам, постигая все во всем, составили священную науку (ἐπιστήμην ἱερατικὴν), удивившись узреванию последнего в первом и первейшего в последнем, земного — на небе причинным и небесным образом (κατ' αἰτίαν καὶ οὐρανῶς), а небесного — на земле земным образом... На земле земным образом узреваются солнца и луны, а на небе небесным образом — и все растения, и все камни, и живые существа, живущие там мыслительно.

Это хорошо знали древние мудрецы, подводившие (προσάγουντες) нечто к одному из небесных, а нечто — к другому, привлекавшие (ἐλήγουτο) божественные силы в область смертного, и притягивавшие (ἐφειλύσαντο) через подобие. Ибо достаточное подобие связывает сущее друг с другом»<sup>6</sup>.

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

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

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

Ἔστι γάρ... τὰ μὲν αἰσθητῶς ἱερά τῶν νοητῶν ἀλεικονίσματα καὶ ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός, τὰ δὲ νοητὰ τῶν κατ' αἰσθησιν ἱεραρχικῶν ἀρχῆ καὶ ἐπιστήμη<sup>7</sup>.

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

Важно подчеркнуть, что у Ямвлиха и Прокла речь не идет о магии, при которой теург может повелевать высшими силами, низводя их. В сочинении «О таинствах» Ямвлих неоднократно подчеркивает, что высшее не нисходит к низшему, но, напротив, теург поднимается до высшего, и оно «откликается», начиная присутствовать в священных объектах. Это присутствие не есть физическое нисхождение божества и его локализация в чувственном. Речь идет об установлении некоей «связи», подобно тому, как душа связана с телом — не пространственно, но посредством некоего отношения (σχέσε)<sup>8</sup>. Принцип восхождения священнослужителя во время священнодействия и отсутствие нисхождения со стороны божества чрезвычайно важен для Ямвлиха и неоднократно им подчеркивается. Тем значимее, что тот же принцип положен в основу литургического богословия Пс.-Дионисия. Описывая кульминационный момент обряда Евхаристии, Пс.-Дионисий не упоминает о нисхождении Святого Духа на Дары, но напротив говорит о том, что в этот момент священноначальник возводится тем же Духом на высоты умопостигаемых таинств<sup>9</sup>. Такое видение коренным образом отличает Пс.-Дионисия от современных ему христианских богословов, говорящих о нисхождении Святого Духа на Дары.

Рассуждая в литургическом контексте об умопостигаемом и чувственном, Пс.-Дионисий упоминает и о «логосах» того, что совершается в области чувственного. Он пишет, что для людей, еще не достигших совершенства, храмовое действо представляется последовательностью символических актов, но «совершенные»

<sup>5</sup> В этой строке Прокл отсылает читателя к «Пиру» Платона, где тот описывает этапы восхождения человеческой души от единичной и чувственной любви к наивысшему началу. Этот путь представляет собой любовь-разыскание (здесь Платон играет на созвучии слов ἔρωτάω — «расспрашивать», ἐρώτημα, ἐρώτησις — «вопросание» и τὰ ἐρωτικά — «предметы вождления и любви»). См.: Plato. Symposium 209e5–210 a 2; 211b–212a 7sqq.).

<sup>6</sup> Proclus. De sacrificio et magia 148. 3–21.

<sup>7</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia 2. 3. 2 (74, 5–11, PG 3, 397C).

<sup>8</sup> Это учение восходит к платоникам — Аммонию, учителю Плотина, Порфирию, Ямвлиху. Его сводка дается христианским богословом, сирийцем Немесием Эмесским (см. его De natura hominis III).

<sup>9</sup> Соответствующие цитаты см.: Петров В. В. Таинство «синаксиса» у Псевдо-Дионисия Ареопагита и прп. Максима Исповедника // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 4 (24). С. 53 и примеч. 24.

(т.е. священноначальники) видят «логосы» совершаемого. Под логосами в данном случае Пс.-Дионисий имеет в виду умопостигаемые истины совершаемого в священных обрядах. Эти «логосы» не представляют собой особой онтологической реальности, отличающейся от умопостигаемого и чувственного.

Представление о чувственном бытии, как не только отражающем в себе умопостигаемое, но сущностно несущем его в себе, получает дальнейшее развитие в литургическом богословии Максима Исповедника. В своем раннем сочинении «Мистагогия», которое отправляется от ряда принципов богословия «Церковной иерархии» и одновременно пролагает новые пути, Максим не только развивает идею взаимоотражения умопостигаемого прототипа и чувственного образа, но даже усиливает ее, толкуя в духе учения о совершенной перихорезе, достигаемой в ипостасном соединении. При этом умопостигаемая и чувственная природы становятся конститутивными частями ипостаси единого и целого космоса, т. е. ипостаси всего тварного (это дерзновенное расширение концепции ипостасного соединения на широкий класс тварных объектов встречается у Максима не единожды):

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

При всем том мир — един и не соразделяется вместе со своими частями. Напротив, посредством возведения [их] к своему Единому (τὸ ἐν ἑαυτοῦ)<sup>10</sup> и Неделимому, мир ограничивает различие этих частей, обусловленное их природными особенностями, и являет, что одно и то же — он сам и они [миры], неслиянно чередующиеся друг с другом, и что один входит в другой, как целый в целое, и оба, как части, соисполняют его целым и единым; и что [сами] части единовидно и всецело исполняются сообразно ему, как целому»<sup>11</sup>.

Далее Максим почти дословно воспроизводит мысль Пс.-Дионисия:

«Для способных видеть, целый умный мир проявляется в целом чувственном [мире], таинственно отпечатываясь в символических формах, а целый чувственный мир существует в целом умном мире, гностически упрощаясь умом посредством логосов. Ибо сей мир имеется в том посредством логосов, а тот в сем — посредством отпечатков. Дело же их едино и... они словно *колесо в колесе* (Иез 1.16)»<sup>12</sup>

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

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

«[Как есть] символическое узревание (συμβολικὴ θεωρία) умопостигаемого через зримое, [так есть и] духовная наука (ἐπιστήμη) и помышление видимого через невидимое. Ведь те, что делают друг друга явными (τὰ ἀλλήλων ὄντα δηλωτικὰ), с необходимостью должны всегда иметь истинные и ясные отражения (ἐμφάσεις) друг друга, а связь (σχέσιν) между ними должна быть незамутненно чистой»<sup>13</sup>.

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

«Эти-то логосы, о которых я сказал, — научает нас святой Архопагит Дионисий — называются Писанием предопределениями и божественными волениями (προορισμοὺς καὶ θεῖα θελήματα)»<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Автором этого словосочетания является Пс.-Дионисий Архопагит (см. : De ecclesiastica hierarchia 3. 3. 4 (429В).

<sup>11</sup> *Maximus Confessor. Mystagogia II. 20–37 (PG 91, 669AB).*

<sup>12</sup> *Ibid. Mystagogia II. 37–44 (PG 91, 669BC).*

<sup>13</sup> *Ibid. Mystagogia II. 49–54 (PG 91, 669BC).*

<sup>14</sup> *Idem. Ambiguum VII (1085AB).* См. также : *Idem. Quaestiones ad Thalassium XIII. 6–9 (PG 296A):* Οἱ τῶν ὄντων λόγοι... ἀγαθὰ θελήματα καλεῖν τοῖς θεοῖς ἐστὶν ἕθος ἀνδράσιν.

Здесь имеется в виду фрагмент из «Божественных имен» Пс.-Дионисия:

«Тот, Кто предсуществует как Причина... предсуществляет образцы (παράδειγμα) всех сущих... «Образцами» же мы называем логосы, единовидно предсуществующие в Боге и наделяющие сущих сущностью, каковы Богословие называет предопределениями (προορισμοῦς) и божественными и благими волениями (θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα), разделяющими и творящими сущее, в соответствии с которыми Сверхсущественный все сущее и предопределил (προόρισε), и вывел [в становление] (παρήγαγεν)»<sup>15</sup>.

Характерно, что Пс.-Дионисий прямо отождествляет «образцы», предсуществующие в Причине, и «логосы сущих». Таким образом, мы получаем звено, соединяющее учение Максима Исповедника о логосах сущего с предшествующей традицией христианского платонизма. Практически все характеристики, которыми Максим наделяет логосы в своих сочинениях, представлены в этом отрывке Пс.-Дионисия:

- Причина предсуществляет логосы в Себе<sup>16</sup>;
- логосы предсуществуют в Ней «единовидно»;
- в свою очередь сами логосы дают сущность сущим;
- логосы творят и разделяют сущее;
- сущее выводится в становление сообразно своим логосам.

Учение о Логосе, Сыне Божиим, который вмещает в Себя идеи или логосы сущего, ко времени Дионисия было хорошо разработано. Элементы этой доктрины можно обнаружить у Афинагора, Климента Александрийского (испытавших прямое или опосредованное влияние Филона и греческих философов), а в развитой форме — у Оригена, Афанасия Великого, Августина, которые отождествляли логосы с платоновскими идеями и волениями<sup>17</sup>.

Поскольку Пс.-Дионисий, выдающий себя за ученика самого ап. Павла (Деян 17:34), не может ссылаться на указанных авторов, ибо те жили «позже», он прибегает к переосмыслению слов «Богословия», под которым понимает Писание. При этом, отождествляя логосы с «предопределениями» (προορισμοῦς), он дает точную отсылку, ибо в Библии лишь в одном месте (Еф 1.5–11) употреблено слово от основы προορίζ-. Более того, оно повторено там дважды, и там же три раза упоминается о «воле» Божией. В Еф 1.5–11 ап. Павел говорит, что Бог избрал верных во Христе прежде основания мира, предопределив (προορίσας) их к усыновлению через Иисуса Христа, по благоволению Своей воли (θελήματος). Бог поведал Павлу тайну Своей воли (θελήματος) о том, что во Христе должно быть возглавлено (ἀνακεφαλαιώσασθαι) все, что есть на небе и на земле, и что по воле (θελήματος) Отца верные предопределены (προορισθέντες) во Христе.

Пс.-Дионисий понимает Христа как Логос, что позволяет Ему интерпретировать рассматриваемый фрагмент в духе христианского платонизма. Слова о том, что всё «возглавлено» во Христе, в этом случае означают, что причины всего тварного содержатся в божественном Логосе, Сыне Божиим. Предопределения и воления, о которых говорил ап. Павел, становятся логосами, платоновскими идеями-первообразами. Следуя своей программе сознательного выстраивания параллелей между платоническими моделями и формулами Писания (в первую очередь — с учением ап. Павла<sup>18</sup>), Пс.-Дионисий отождествляет логосы-парадигмы с божественными предопределениями и волениями. Полученная таким образом триада «логос—воление—предопределение» несет черты неоплатонической триады «пребывание — выхождение — возвращение». «Логос» соответствует «пребыванию», «воление» — «выхождению», «предопределение» — «возвращению».

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

<sup>15</sup> *Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus V. 8–9 (188, 4–17, PG 3, 824C–825A).*

<sup>16</sup> Ср.: *Philo Judaeus. De opificio mundi 71.*

<sup>17</sup> Ср. мнение А. И. Бриллиантова: «И по восточному, и по западному воззрению мир сотворен Богом по идеям, которые существовали в Нем от вечности... По восточному мировоззрению... мир сотворен по идеям и представляет в известной степени их воплощение. Но полного осуществления их еще нет; конечные существа только стремятся к этому осуществлению при помощи самого Бога. Идея понимается не только как причина, но и как цель или идеал (λογος, по учению Максима)» (*Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены (СПб., 1898. С. 222–224; переизд. М.: Мартис, 1998. С. 237–238).*

<sup>18</sup> *Charles M. Stang Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym // Modern Theology. 24/4 (2008). P. 541–555.*

Напротив, Максим Исповедник вводит божественные нетварные логосы как особую сферу реальности, существующую независимо от умопостигаемого и чувственного. Совокупность тварного состоит из двух областей — умного и чувственного, которые именуется у него также «бестелесным и телесным»<sup>19</sup>. Тварное (даже умопостигаемое) — это мир становления, объекты, подвластные времени (τὰ χρονικά)<sup>20</sup>. Соответственно, каждой из областей — умопостигаемому и чувственному — соответствуют свои логосы, принадлежащие сфере духовного / божественного<sup>21</sup>. Поскольку логосы теперь занимают место, ранее отводившееся умопостигаемому, статус последнего снижается. Только зная о наличии трех (а не двух, как обычно) упомянутых сфер реальности, можно правильно истолковать следующий отрывок:

«Приходя в созерцание зримых [вещей], ум ищет либо естественные логосы их, либо то, что через них [чувственные вещи] обозначается<sup>22</sup> [незримое, умопостигаемое], либо же взыскует саму Причину [их].

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

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

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

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

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

«Соприкасаясь посредством [чувства] с тем, что вовне, душа как из неких символов **отпечатывает на себе логосы** видимых вещей... Чувство, содержащее только простые духовные логосы чувственного, святые вознесли к уму через посредство рассуждения/логоса. Рассуждение/логос, содержащее логосы сущего, они в одном простом и неделимом разумении единовидно соединили с умом»<sup>24</sup>.

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

**2. Учение Максима Исповедника о логосах сущего.** Для Максима всякая тварная природа существует сообразно некоему «логосу», понимаемому как помысел или воление Бога о конкретном сущем. В онтологическом плане наличие подобного логоса конституирует бытие сущего. Сложное и противоречивое учение Максима о логосах до сих пор получает весьма разную интерпретацию в научной литературе<sup>25</sup>. В историко-

<sup>19</sup> *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium* XL. 32–36: «...всцелое ведение возникшего (τὴν ὅλην τῶν γεγόντων γνῶσιν), т.е. знание, охватывающее телесное и бестелесное: телесные природы из материи и вида (εἶδος), и умопостигаемые сущности, [состоящие] из сущности и приводящего признака».

<sup>20</sup> Ср.: *Ibid.* LXV. 193–210, где образно говорится о чувственном, как о материи и форме (τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος).

<sup>21</sup> О логосах зримых вещей и логосах умопостигаемого, которые равно именуется «естественными» и отличаются от еще более высоких «премысленных» логосов, см.: *Ibid.* XXXV.

<sup>22</sup> Это очередное эхо Ареопагитик. В ЦИ умопостигаемое и невидимое «обозначается» через чувственное.

<sup>23</sup> *Idem. Capita de caritate* I. 98–99.

<sup>24</sup> *Idem. Ambiguum* V (1112D–1113B).

<sup>25</sup> См.: *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие (Киев, 1915; переизд.: М.: Мартис, 2003). С. 62–64; *Dalmats I.-H.* La théorie des 'logoi' des créatures chez S. Maxime le Confesseur // *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 36 (1952). P. 244–249; *Sherwood P.* The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism (Roma, 1955). P. 166–180; *Hans Urs von Balthasar.* Cosmic Liturgy // *The Universe According to Maximus the Confessor* (1961) / Trans. by B. E. Daley. San Francisco: Ignatius Press, 2003. P. 115–136; *Thunberg L.* Microcosm and Mediator // *The theological anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965). P. 76–84; *Karayannis V.* Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu (Paris: Beauchesne, 1993). P. 201–231; *Larchet J.-Cl.* La conception maximienne des énergies divines et des logoi et la théorie platonicienne des idées // *Philothéos* 4 (2004). P. 276–283; *J. van Rossum.* The λόγοι of Creation and the Divine energies in Maximus the Confessor and Gregory Palamas // *Studia Patristica* 27 (1993). P. 213–217; *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в.

философской перспективе логосы сущего у Максима представляют собой, помимо прочего, некий идеальный «образец», сообразно которому должно выстраиваться бытие сущего как индивида и как целого.

Введение логосов сущего приводит в системе Максима к ряду философских антиномий. В частности, не ясен онтологический статус логоса, а также то, каким образом логос сущего соотносится с тварной сущностью<sup>26</sup>. Хотя онтологически логос принадлежит божественной природе, функционально он представляет собой мостик между божественной реальностью и реальностью тварной. С одной стороны, логосы, являясь нетварным бытием, не тождественны сущностям вещей или видам. С другой, в ряде случаев Максим сближает их с тварной сущностью.

**Логос не есть сущность вещи.** Логосы сущего, как божественные помыслы о тварном, суть части верховного Логоса, второй ипостаси Троицы<sup>27</sup>. Именно в силу того, что логос сущего есть часть Бога, соединение человека со своим логосом ведет к обожению<sup>28</sup>.

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

Будучи божественным волением и частью Бога, логос не может быть тождествен сущности тварной вещи. Это уничтожило бы различие между Богом и тварью, созданной из ничего<sup>32</sup>. Поэтому онтологически логос есть *сверхсущность*. Сам Максим не раз использует словосочетание «логос сущности», тем самым разводя эти два понятия даже лексически, ср.: «что такое... логос сущности... индивида?»<sup>33</sup>.

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

---

М.: ИФ РАН, 2007. С. 19–24; *Он же*. Логос сущего у Максима Исповедника: проблемы интерпретации // *Философские науки*. 9 (2007). С. 112–128.

<sup>26</sup> Как замечает Караяннис, отношение бытия тварных сущных и бытия Бога составляет фундаментальную проблему не только для христианского богословия, но и для философии вообще (см.: *KARAYANNIS*. Op. cit. P. 107).

<sup>27</sup> *Maximus Confessor*. *Ambiguum VII* (PG 91, 1081BC).

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

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

<sup>30</sup> *Maximus Confessor*. *Capita ducenta II*. 4 (PG 90, 1125D–1128A, рус. пер. в кн.: Творения прп. Максима Исповедника. Кн. I: Богословские и аскетические трактаты / Пер. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. С. 234). Ср. схолию PG 4, 316D–317C (отсутствующую в сирийском переводе) к DN V, 5 (183, 18–20, 820A): «Бог называется Предсущим, а кроме того, Сущим... Бог не делится на бытие и предбытие, но о Его воле, приводящей сущее в бытие, говорят как о предсуществующей в Боге».

<sup>31</sup> *Hans Urs von Balthasar*. *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des BeJenners* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 2nd and rev. edn. 1961). S. 216 (рус. пер. см.: Альфа и Омега. 1/19 (1999). С. 94. Примеч. 10). Это ошибочное утверждение повторяется также на S. 218 (пер. см.: Там же. С. 96. Примеч. 6). Однако в этом Бальтазар ошибался. В единственном тексте, на который он дважды ссылается в подтверждение своего тезиса, Максим приравнивает к «логосу бытия» не «сущность», но «логос сущности», т. е. проводит параллель не между логосом и сущностью, но между сущностью и бытием. К тому же в цитируемом отрывке речь идет о божественных (нетварных) логосе и сущности. Примечательно, что здесь же проводится равенство между «как»-существованием и осуществлением (=ипостасностью), а также между ипостасью и тропосом существования (см.: *Mystagogia XXIII*. 66–77 (PG 91, 700D–701A)).

<sup>32</sup> «Никак невозможно разом существовать [в Боге] беспредельному и ограниченному, и никаким словом не доказать, что могли бы вместе существовать сущность и сверхсущественное» (*Maximus Confessor*. *Ambiguum VII* (1081B)).

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



«Бог, разом<sup>34</sup> исполнив... первые<sup>35</sup> логосы возникшего и общие сущности сущего, до сих пор осуществляет не только сохранение их для бытия, но и действительное созидание, выхождение и составление содержащихся в них в возможности частей»<sup>36</sup>.

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

Здесь «первые» логосы — значит «наиболее общие», а «частями» названы тварные ипостаси, отдельные люди: они «выходят» в становление, и «составляются» как сложные существа, из тела и души. Таким образом, творя мир, Бог одновременно и единожды осуществил наиболее общие логосы тварного и его родовые сущности. История Шестоднева представляется Максиму описанием творения умных родо-видовых сущностей. Лишь затем Бог изводит индивидов из видовой природы, что соответствует онтологическому движению от видовых сущностей к ипостасям. Из общих видовых природ, существующих потенциально, появляются индивиды-ипостаси, существующие актуально.

Отметим важный момент: в космогоническом контексте Максим говорит о том, что Бог **разом исполнил** (ἄλλαξ συμπληρώσας) первые логосы и общие виды. Граница между первыми логосами и общими сущностями размыта. Где находятся общие природы? Поскольку речь идет о первом этапе творения, общие природы не могут пребывать в единичных ипостасях, которые еще не появились. Нельзя предполагать для них и некоей отдельной области вне чувственного мира и вне божественного Логоса. Следовательно, общие природы должны находиться в верховном Логосе<sup>37</sup>. Возможно ли это? Да, возможно. Поскольку они имеют лишь потенциальное существование, их присутствие в Логосе не нарушает запрета на совмещение сверхсущественного (= божественного) и сущности (= тварного). Таким образом, в Премудрости реально существуют лишь нетварные логосы, обладающие там актуальным бытием. Тварные общие природы, хотя их возникновение и упомянуто, актуально не существуют, и лишь заданы в виде потенциалов в первых логосах. Это гарантирует сохранение божественной простоты верховного Логоса.

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

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

Εἰ δὲ ἀπλή φύσις ἐστὶν, ἤγουν νοητῆ, ὡσαύτως ἅμα τοῖς ἐαυτῆς ἀπαραλείπτως λόγοις τελεία τελείως ἀθρώως συνυφίστασθαι πέφυκε, χρόνου τινὸς τὸ σύνολον αὐτῆν τῶν οἰκείων λόγων, οὐδαμῶς διακρίνοντος.

С. Л. Епифанович справедливо указывает в качестве параллели к приведенному выше толкованию Максима на Шестоднев отрывок из «Апологии на Шестоднев» Григория Нисского<sup>39</sup>, где тот пишет, что, творя

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

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

<sup>36</sup> Ср.: *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium II*. 7–12 (PG 90, 272A).

<sup>37</sup> Ср.: «...сущее (т.е. виды) и индивидуальные создания (например, ангельские чины и все чувственные) суть образы и подобия божественных идей, или прообраз[ов] вещей, которые в [Боге]. Эти прообразы суть вечные мысли Божии, посредством которых и сообразно которым все было в Нем, не будучи иным Ему, и, пройдя в становление, появилось [в чувственном]»; схолия 352BC (к тому же месту БИ): «...идеи животных и всего природного в Боге являются общими, но не [идеями] единичных существ» (*Иоанн Скифопольский. Схолия PG 4, 349C–352B к DN VII, 3* (197, 17–198, 3, PG 3, 869C–872A).

<sup>38</sup> *Maximus Confessor. Ambiguum XLII* (1345B). Точности ради следует заметить, что в рассматриваемом месте может идти речь об ангелах, однако это несущественно для нашего рассуждения.

<sup>39</sup> *Gregorius Nyssenus. Apologia ad hexaemeron 72*. 19–28 (см.: Богословский вестник. 6 (1916). С. 56–59). Однако Епифанович считает, что под «сущностями» здесь следует разуметь материю вещей. В своей интерпретации он следует схолии к рассматриваемому отрывку, которая гласит: «...в материи, то есть в общей сущности, потенциально существуют происходящие по частям из материи отдельные существа, возникновение которых, как он говорит, очевидно зависит от Бога». На наш взгляд, подобное толкование ошибочно. Во-первых, схолия не принадлежит Максиму, на что указывают не только замечание «как он говорит», показывающее, что это не авторская схолия, но и общий смысл отрывка. Характерно, что Максим пишет здесь о «сущностях» во множественном числе. В этих умпостигаемых видовых сущностях потенциально находятся индивиды, которым еще только

мир, Бог разом *утвердил* (κατεβάλετο) общие понятия (ἔννοιαι καὶ νοήματα), *разом утвердил* (συλλήβδην ἐν ἀκαρεῖ κατεβάλλετο) начала, причины и силы всех сущих (PG 44, 72, 19–28). При этом Бог изрекал повелительные глаголы (φωνάς προστακτικός) для каждой возникающей твари (72, 39–46), так что «в каждое из сущих вложено некое премудрое и искусническое слово» (16–19). Согласно Григорию, применительно к творению мира речения Бога («да будет...») надо понимать как логосы, вкладывавшиеся в тварь (ἐγκείμενον τῆς κτίσεως λόγον). Так пророк, сказавший: *все в Премудрости сотворил Ты* (Пс 103:24), понимает под «речениями Бога» Премудрость, «созерцаемую в возникших вещах» (73, 19–27). Созерцаемая в творении Премудрость есть слово / логос (73, 37–38).

Таким образом, библейское описание творения совмещается у Григория Нисского с платоновским представлением о наличии у вещей умопостигаемых прообразов. Общие понятия утверждены в надмирной области — в Премудрости Божией, а «логосы», словно семена, брошены внутрь вещей. Подобное видение присуще и Максиму в других его текстах<sup>40</sup>, но здесь он отказывается видеть в логосах сперматические причины и помещает их вместе с общими сущностями внутрь божественного Логоса, что ставит вопрос о том, в чем состоит отличие между ними. Это приводит к апории: роды и виды, вечные для греческих философов, для христианского богослова относятся к сфере тварного, а значит, должны иметь начало, пусть и прежде времени. Напротив, нетварные божественные логосы должны быть вечны. Максим не раз говорит, что они предшествуют «вскам». Однако здесь логосы имеют начало, «исполняясь» разом и вместе с видами. Таким образом логосы и умопостигаемое тварное сближаются.

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

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

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

«В Боге неподвижно водружены (τετλήγασι) логосы всего, сообразно каковым Он знает все прежде его становления (γενέσεως)... даже если все это... **приводится в бытие не разом со своими логосами** (οὐχ ἅμα τοῖς ἑαυτῶν λόγοις) или со знанием Бога о нем, но каждое по Премудрости Создателя в приличествующий для него срок должным образом создается (δημιουργούμενα) сообразно своим логосам, и принимает отдельное бытие (καθ' ἑαυτὰ εἶναι) в действительности (τῇ ἐνεργείᾳ)<sup>41</sup>. Ибо Бог есть Создатель вечно и действительно (ἀεὶ κατ' ἐνέργειάν), тварные же [в Боге] суть в возможности (δυνάμει), но еще не в действительности (ἐνεργείᾳ)<sup>42</sup>.

Обратим внимание на то, что Максим опять говорит об одновременном приведении в бытие логосов и тварного, и опять в космогоническом контексте. Наконец, в ранней работе Максим высказался еще более

предстоит получить актуальное и самостоятельное бытие. Смысл приведенного выше отрывка из Максима прекрасно разъясняется в указанном тексте Григория Нисского.

<sup>40</sup> В рассматриваемом тексте Григорий пишет об *со-всеянности* (τῇ συγκαταβληθείσῃ) Могушества и Премудрости, требующихся «для совершенства каждой из частей мира» (72, 28 sq.). Это этого отрывка слышится в Ambiguum XVII (1228A) Максима, когда тот говорит о логосах, которые изначально были всеяны в бытие каждого сущего (ἐκάστω τῶν ὄντων τῇ ὑπάρξει πρώτως ἐγκαταβληθέντες). В качестве указания на возможный источник мысли Максима отметим, что редкое слово ἐγκαταβληθέντες в сочетании с образом логоса-семена встречается у Кирилла Александрийского, см. его Commentarii in Joannem II, 1 (192, 19–20): «Спаситель... произрастит брошенное слово (ἐγκαταβληθέντα λόγον), как некое семя»; IV, 5 (575, 15): «Спаситель, когда изрекал притчу о сеятеле, сказал, что «иное [семя] пало на камень» и, не имея корня, засохло (Jk 8. 6), прикровенно называя камнем ум сухой и совсем не способный удержать раз внедренное в него слово (τὸν ἀλαξ ἐγκαταβληθέντα λόγον)».

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

<sup>42</sup> *Maximus Confessor. Ambiguum VII (1081A).*

определенно, прямо назвав верховный Логос «содержителем и творцом (ποιητής) всякого логоса и всякой причины»:

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

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

**3. Проблема универсалий.** Закономерным следствием трансформации метафизических координат у Максима является его видение проблемы универсалий: в ряде случаев он постулирует онтологическую взаимодополняемость и взаимозависимость общего и частного, которые теперь имеют общее основание в виде нетварных логосов сущего<sup>44</sup>. Составляя пару, общее и частное представляют собой части, конституирующие единое целое (по типу пары «умное и чувственное»): элементы пары могут лишь мыслиться существующими самостоятельно, но актуально они являются полюсами единой ипостаси:

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

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

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

Данный пример показывает, что Максим выстраивал свою систему, испытывая самые разнообразные влияния. В частности, применительно к учению о логосах он сам указывает как источник «Ареопагитики». Однако там, где речь заходит о логосах Промысла и Суда, Максим несомненно использует учение о логосах Евагрия Понтийского (не называя имени автора). Схожая картина наблюдается и применительно к универсалиям. В целом соответствующее учение можно было бы считать логическим следствием введения Максимом сферы логосов, однако установленное заимствование из Немесия показывает наличие более сложной цепочки влияний, которые, впрочем, приводят к схожему результату, а именно необычному (для христианского платоника, каковым часто считают Максима) представлению о том, что универсалии не имеют самостоятельного существования, что противоречит традиционному платонизму.

Таким образом, проследившая изменения метафизической системы координат от поздних неоплатоников через АК к Максиму Исповеднику, мы зафиксировали три трансформации: повышение онтологического и эпистемологического статуса чувственного в литургическом богословии АК и у Максима Исповедника;

<sup>43</sup> *Maximus Confessor. Mystagogia* V. 207 (PG 91, 681 B).

<sup>44</sup> Подробнее о менявшемся понимании Максимом проблемы универсалий см.: *Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФ РАН, 2007. С. 24, 144–145, примеч. 55–58.*

<sup>45</sup> *Maximus Confessor. Ambiguum* X (1189CD).

<sup>46</sup> *Немесий. De natura hominis* 42, 157–162 *Einarson* (= рус. пер. гл. XLIV).

изменение статуса чувственного и умопостигаемого у Максима Исповедника после введения им дополнительного слоя реальности — божественных логосов сущего и вытекающее из этого же снятие проблемы универсалий (правда, за счет перенесения антиномий на более высокий уровень — уровень логосов сущего).

**В.В. Петров.**

**Трансформация античной онтологии у пс.-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника**

В статье обсуждается изменение античной философской модели в христианском платонизме пс.-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, а именно изменение онтологического и аксиологического статуса чувственного и умопостигаемого бытия, включая баланс между ними. В разделе 1 показано, что тенденция к уравниванию их онтологического статуса характерна для особого рода «богослужебной метафизики», обнаруживаемой у нескольких зависящих друг от друга авторов. Прослежена цепочка влияний от Прокла (*De sacrificio et magia* 148, 3-21) через пс.-Дионисия (*De ecclesiastica hierarchia* 2, 3, 2, 397C) к Максиму Исповеднику (*Mystagogia* II, 37–44, 669BC). В разделе 2 рассмотрены метафизические последствия введения Максимом в свою систему божественных логосов, как особого слоя реальности. В разделе 3 обсуждается особенный подход к проблеме универсалий у Максима, который постулирует онтологическую взаимодополняемость и взаимозависимость общего и частного (*Ambiguum* X, 1189CD). Показано, что источником здесь является Немесий (*De natura hominis* XLIV; = 42, 157–162 Einarson).

**Valery V. Petroff.**

**Transformation of Ancient Ontology in Pseudo-Dionysius the Areopagite and St Maximus the Confessor**

The essay takes up the transformation of ancient philosophical model in the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius and Maximus the Confessor, particularly the change in the ontological and axiological status of the sensible and the intelligible including the change of balance between them. Section 1 demonstrates that tendency of levelling their ontological status is peculiar to a special kind of “liturgical metaphysics” found in several authors depending from each other. The chain of influences is traced from Proclus (*De sacrificio et magia* 148, 3-21) through pseudo-Dionysius (*De ecclesiastica hierarchia* 2, 3, 2, 397C) to Maximus the Confessor (*Mystagogia* II, 37–44, 669BC). Section 2 treats metaphysical consequences of Maximus’ introducing into his system the divine logoi as a special layer of reality. The section 3 treats specific approach to the problem of the universal in Maximus who postulates ontological reciprocity and interdependence of the universal and the individual (*Ambiguum* X, 1189CD). The source of his doing so is indicated to be Nemesius (*De natura hominis* 42, 157–162 Einarson).