

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени М. В. ЛОМОНОСОВА  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

*На правах рукописи*

Сурков Иван Евгеньевич

**ОНТОЛОГИЯ ПРП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА**

Специальность 5.7.2. История философии

диссертация

на соискание ученой степени

кандидата философских наук

Научный руководитель:

доктор философских наук

Дмитрий Владимирович Бугай

Москва – 2026 год

## Оглавление

Введение.....	4
Глава 1. «Природное действие» и триада «сущность – возможность – действительность».....	21
1.1. Возможность и действительность в греческой философской традиции.....	22
1.2. «Природное действие» и триада «сущность – возможность – действительность» в патристической философии до Максима Исповедника ....	30
1.3. «Природное действие» и триада «сущность – возможность – действительность» в онтологии Максима Исповедника .....	38
1.3.1. Природное действие как сущностное качество .....	42
1.3.2. Природное действие как определение и предел сущности (ὄρος).....	47
1.3.3. Природное действие как сила/возможность (δύναμις) .....	49
1.3.4. Природное действие как движение (κίνησις) .....	54
1.3.5. Тропос действия .....	57
Глава 2. «Божественное приобщимое» в онтологии Максима Исповедника .....	64
2.1. Терминологический анализ.....	65
2.1.1. «Деяния Бога» (ἔργα θεοῦ).....	66
2.1.2. «Действия Бога» (ἐνέργειαι) .....	71
2.1.3. Божественные свойства.....	77
2.1.3.1. Омонимическая предикация свойств.....	77
2.1.3.2. «Божественные особенности» (θεῖα ἰδιώματα).....	81
2.1.3.3. «То, что окрест Бога» (τὰ περὶ θεόν).....	83
2.1.4. Прочие термины.....	86
2.2. Божественные действия и логосы сущего .....	89
2.3. Трансцендентное начало и онтологический статус «Божественного приобщимого» .....	100
2.4. Виды и иерархия «Божественного приобщимого» .....	106
2.4.1. Бытие .....	107

2.4.2. Благо .....	114
2.4.3. Красота .....	128
2.4.4. Истина .....	135
2.4.5. Премудрость .....	138
2.4.6. Жизнь .....	139
2.4.7. Единство Божественного действия .....	140
2.4.7.1. Transcendentalia entis и византийская метафизика: некоторые наблюдения.....	144
Глава 3. Приобщение тварного к Божественному действию в онтологии Максима Исповедника.....	151
3.1. Терминологический анализ.....	156
3.2. Статичное экзистенциальное приобщение.....	169
3.3. Динамическое сотериологическое приобщение .....	175
3.4. Структура приобщения .....	190
Глава 4. Учение Максима Исповедника о «Божественном приобщимом» в контексте решения апории трансцендентного начала в позднем неоплатонизме	195
4.1. Учение о генадах как решение апории трансцендентного начала .....	197
4.1.1. Учение о генадах Прокла Диадоха.....	197
4.1.2. Учение о генадах Ямвлиха.....	203
4.2. Трансцендентное начало в Ареопагитском корпусе .....	206
4.3. Сравнение Максима Исповедника с Ямвлихом, Проклом и Дионисием....	217
Заключение .....	221
Список сокращений .....	227
Библиография .....	230

## Введение

### Актуальность темы исследования

Среди центральных вопросов онтологии в философии поздней Античности и Византии особое место занимают вопросы о том, что представляет собой Первоначало и каким образом с ним соотнесен наш мир. Согласно как неоплатонической, так и христианской перспективе, мир получает бытие и свои важнейшие атрибуты исключительно через приобщение к Первоначалу или тому, что из него «исходит». Для неоплатоника между Единым и материальным миром располагается иерархия соподчиненных уровней реальности. Для христианина же между Творцом и творением пролегает пропасть (χάσμα), а связующим звеном между ними выступает совокупность Божественных атрибутов (совершенств, действий, энергий), которые Бог по Своей воле делает общими для Себя и мира, «приобщимыми» (μεθεκτά) для тварного. Мыслители того времени локализовали в этом промежуточном уровне важнейшие трансцендентальные<sup>1</sup> характеристики всякого сущего: «Бытие», «Благо», «Истину» и т. д. Именно они делают возможным существование и совершенствование мира. В этом контексте «существовать» в византийской философии означает участвовать в Божественном действии.

Ключевая роль в формировании этого представления принадлежит Максиму Исповеднику. В его философско-богословском синтезе пересеклись различные традиции патристики и античной философии, а идеи Максима многое определили в последующей истории мысли, так что он нередко рассматривается в качестве фигуры, отделяющей античную философию от византийской. Учение о приобщимом действии Бога составляет концептуальное ядро всей системы Максима Исповедника: метафизики, теологии, космологии, сотериологии. Тем не менее в существующих интерпретациях его онтологии данный аспект нередко

---

<sup>1</sup> Мы сознательно прибегаем к этому схоластическому понятию, так как свойства, помещенные на уровень «Божественного приобщимого» в онтологии Максима являются фундаментальными, наиболее общими характеристиками всякого сущего, отличными от универсальных родов и видов и тем самым функционально схожими с *transcendentalia entis* латинской схоластики (см.: Круглов А. Н. Трансценденции // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Москва: Мысль, 2010. Т. 4. С. 92). Уместность данного термина в применении к византийской философии уточняется в третьей главе.

остается на периферии анализа, а понятие Божественного действия, хотя уже привлекало внимание исследователей, по-прежнему недостаточно осмыслено в контексте неоплатонических моделей разрешения «апории трансцендентного начала», а также в связи с важнейшими трансцендентальными категориями. Это ограничивает полное понимание структуры его метафизики и требует дальнейшего осмысления.

Если раньше Максим Исповедник рассматривался по преимуществу в богословских – аскетических и христологических – контекстах, то сейчас он привлекает все большее внимание историков философии. В последние десятилетия, особенно в западноевропейской и американской академии, а также в Балканских странах, фигура Максима прочно утвердилась в историко-философском каноне<sup>2</sup>. Это связано в том числе с тем, что византийская философия сейчас все больше укрепляет свои позиции в качестве историко-философской дисциплины, перейдя в наше время, по выражению Г. Каприева, из фазы «научной революции» в стадию «научной нормальности»<sup>3</sup>. Возросший интерес к позднеантичной мысли, в частности к философии неоплатонизма, позволяет рассматривать Максима в широком интеллектуальном контексте эпохи. Появляются критические издания важнейших трудов Максима Исповедника, выходят, в том числе в России, масштабные комментированные переводы его сочинений.

Таким образом, прояснение оснований философской мысли Максима Исповедника представляется актуальной темой исследования. Оно позволит как лучше понять его учение, так и более точно определить место Максима не только в истории богословской, но и философской мысли.

---

<sup>2</sup> См.: Maximus the Confessor as a European Philosopher / ed. by S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene, OR: Cascade Books, 2017. 341 p.

<sup>3</sup> Каприев Г. История и состояние академических исследований византийской философии // Византийская философия. Четыре центра синтеза / пер. с болг. Г. В. Вдовиной; науч. ред. Д. В. Зайцев и др. СПб.: Издательство Санкт-Петербургской духовной академии, 2022. С. 532.

### Степень разработанности темы исследования<sup>4</sup>

Объем литературы, посвященной Максиму Исповеднику, чрезвычайно велик (библиография, составленная М. Кнежевичем в 2011 году, уже содержала 3133 наименования<sup>5</sup>). Разумеется, охватить весь корпус работ в рамках обзора невозможно. Мы ограничимся теми исследованиями, которые трактуют онтологию Максима целостно, в философском ключе и в интеллектуальном контексте эпохи. Для удобства изложение разделено на три группы: (1) исследования без фокуса на понятии Божественного действия; (2) интерпретации учения Максима в «протопаламитском» смысле; (3) исследования Максима как христианского неоплатоника<sup>6</sup>.

Среди фундаментальных исследований богословия и философии Максима особое место занимает труд С. Л. Епифановича<sup>7</sup>, одним из первых поставившего вопрос о нем как о философе. Он отмечал, что влияние античной мысли на Максима было опосредовано христианской традицией и проявлялось главным образом в терминологии и оформлении системы. Епифанович разбирает центральные понятия онтологии Максима, некоторое внимание уделяет и проблеме Божественного действия, которое приписывает исключительно Логосу. Энергии исследователь понимает как «вечные свойства» Логоса, тождественные сущности.

Швейцарский патролог и католический теолог Ханс Урс фон Бальтазар в «Космической литургии»<sup>8</sup> представляет онтологию Максима как

<sup>4</sup> Часть материалов данного раздела диссертации впервые была отражена в следующей публикации, выполненной автором лично, которая в качестве апробации результатов исследования вышла в журнале, включенном в Список рецензируемых научных изданий по философским наукам, утвержденный решением Ученого совета МГУ имени М. В. Ломоносова: Сурков И. Е. Онтология прп. Максима Исповедника в новейших исследованиях // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2024, Т. 48. № 4. С. 13–28.

<sup>5</sup> Кнежевић М. Максим Исповједник (580–662): библиографија. Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2012. 266 р.

<sup>6</sup> Если исследователь позиционирует себя в качестве конфессионального богослова, при первом упоминании мы будем это указывать, так как в ряде случаев конфессиональность влияет на интерпретацию: например, православные богословы более склонны к «протопаламитской» интерпретации Максима.

<sup>7</sup> Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / ред. иеромонах Вадим (Павин). Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. Репр. изд. (Киев, 1915). 144 с. Он же. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев: Тип. ун-та св. Владимира, 1917. XXIV. 222 с.; Он же. Преподобный Максим Исповедник, его жизнь и творения: в 2 т. / под ред. Ю. П. Черноморец, Д. С. Бирюков. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко; Киев: Киевская духовная академия; Краснодар: Изд-во «Текст», 2013.

<sup>8</sup> Впервые работа была опубликована в 1941, в существенно измененном виде – в 1961. Мы располагаем изданием 1988 года: Balthasar H. U. von. Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenner. 2., durchges. Aufl. Einsiedeln:

христологический синтез античной философии и христианского богословия. Центральным для онтологии Максима он считает «имманентное воплощение Логоса, скрытое во всех логосах мира». Бальтазар существенно минимизирует укорененность онтологии Максима в неоплатонической традиции. Не помещая то, что мы называем «Божественным приобщимым», на отдельный уровень онтологии, Бальтазар утверждает, что у Максима «исчезают эманации “бытия-как-такового”, “жизни-как-таковой” и т. д., уступая место однозначно мирским универсальным началам»<sup>9</sup>. Бальтазар описывает онтологию Максима как исключительно динамичную, «сама природа есть не что иное как организованное движение»<sup>10</sup>, а «бытие» на начальном этапе существования любой разумной сущности представляет собой лишь чистое становление, которое само по себе пусто и должно быть наполнено «трансценденталиями» истинного, благого и прекрасного<sup>11</sup>.

Российский историк философии В. В. Петров<sup>12</sup> исследует онтологию Максима в античных и патристических «релевантных контекстах»<sup>13</sup>, что позволяет показать трансформацию классической онтологии: переосмысление ключевых понятий и формирование собственного философского языка. Он подчеркивает несистематический характер мысли Максима, разбирая конкретные проблемы: описание единичного, универсалии, статус природы и сущности, учение о логосах; главной методикой выступает реконструкция терминологической системы. Разработанный Петровым словарь служит необходимой основой для любого дальнейшего исследования метафизики Максима. Однако исследователь почти не уделяет внимания проблеме «приобщения» и онтологии Божественного действия.

Российский патролог и византист В. М. Лурье – один из немногих отечественных авторов, кто описывает мысль Максима как целостную «новую

---

Johannes-Verlag, 1988. 691 S. Рус. перевод: Бальтазар Г. У фон. Космическая литургия. Мирозерцание Максима Исповедника / Пер. с нем. Г. В. Вдовиной. М.: Познание, 2021. 320 с.

<sup>9</sup> Там же. С. 64.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. С. 119.

<sup>12</sup> Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М.: Институт философии РАН, 2007. 199 с. Он же. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. М., 2008. С. 304

<sup>13</sup> Там же. С. 140.

философскую онтологию»<sup>14</sup>. Главным ее отличием становится подчеркнутая динамичность: мир понимается не как данность, а как «заданность»; он находится в постоянном движении к обожению, приобщению к Божественной энергии, понимаемой как «движение сущности», реализующееся в конкретных «тропосах». При этом Лурье сознательно не использует паламитское различие сущности и энергий, предпочитая реконструировать собственную понятийную «грамматику» Максима.

Существенное значение для современного изучения мысли Исповедника имеет монография американского патролога и историка Церкви Пола М. Блауэрса<sup>15</sup>. В ней предлагается целостная интерпретация онтологии Максима в свете его христологии. В данной работе обозначены некоторые «трансцендентальные структуры» онтологии: опираясь на категории «теодраматики» и «теоэстетики», разработанные Бальтазаром, Блауэрс предлагает целостное описание этико-эстетического измерения космологии Максима.

В новейшей литературе важное место занимает монография американского католического теолога Джорджа Д. Вуда, предлагающая «инкарнационную» реконструкцию онтологии Максима<sup>16</sup>. Вуд настаивает, что само творение мира необходимо в буквальном смысле понимать как событие Воплощения Логоса, а отдельные логосы интерпретировать не в экземплярном смысле, а как божественные воления, через которые Логос ипостасно присутствует в каждом сущем, что делает невозможным осмысление метафизики Максима через какие-либо неоплатонические парадигмы причастности.

В целом данные исследователи стремятся реконструировать онтологию Максима Исповедника преимущественно в рамках историко-философского, христологического или антропологического подходов, не вынося проблематику приобщимого Божественного действия в отдельный предмет рассмотрения.

---

<sup>14</sup> Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxiōma, 2006. С. 348.

<sup>15</sup> Blowers P. M. Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World. Oxford; New York: Oxford University Press, 2016. 367 p.

<sup>16</sup> Wood J. D. The Whole Mystery of Christ: Creation as Incarnation in Maximus Confessor. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2022. 384 p.

Следующая группа ставит в центр внимания именно учение о Божественных действиях, интерпретируя онтологию Максима в связи с паламитской традицией XIV в.

Паламизм в середине XX века вышел на передний край в исследованиях восточно-христианской мысли благодаря трудам православных богословов и патрологов из кругов русской эмиграции: прот. Георгия Флоровского, прот. Иоанна Мейендорфа, В. Н. Лосского и других. Мейендорф, опубликовавший и исследовавший основные труды Григория Паламы, настаивал на «реальном различии» между сущностью и энергиями Бога в его мысли<sup>17</sup>, а онтологию Максима эксплицитно отождествлял с паламитской<sup>18</sup>; в том же ключе рассуждал и В. Н. Лосский<sup>19</sup>. Вслед за этими трудами паламитское различие стало интерпретироваться как центральный элемент византийского богословия и как его наиболее характерная особенность.

Значимый вклад в изучение метафизики Максима внес американский патролог Поликарп Шервуд<sup>20</sup>, подробно исследовавший триаду «сущность – возможность – действительность» (οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια). Он указал на ее неоплатонические корни и отметил, что термин ἐνέργεια у Максима употребляется в двух основных смыслах: как внутреннее и внешнее действие. Шервуд указывает, что ряд фрагментов Максима Исповедника можно понять в духе паламизма, хотя и не столь однозначно, как это будет сформулировано в XIV веке.

Греческий богослов Василиос Караяннис предлагает систематическую реконструкцию онтологии Максима, сосредоточенную на различии Божественной сущности и энергий в связи с христологией и гносеологией<sup>21</sup>. Энергия понимается

<sup>17</sup> Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / пер. с англ. В. Марутика. Минск: Лучи Софии, 2001. С. 264.

<sup>18</sup> Там же. С. 192.

<sup>19</sup> Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. монахини Магдалины (В. А. Рещиковой). – Сергиев Посад: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. С. 130–166.

<sup>20</sup> Sherwood P. The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism. Rome: Pontificia Universitas Gregoriana, 1955. 325 p. Частичный русский перевод см.: Шервуд П. Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 389–496.

<sup>21</sup> Karayiannis V. Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu. Paris: Beauchesne, 1993. 488 p.

им как «сущностное действие», направленное вовне, общее всей Троице, при этом сущность остается непостижимой и недоступной. Караяннис подчеркивает взаимосвязь энергий и логосов: энергии присутствуют в логосах, становясь способом соединения нетварного и тварного. Учение Максима он эксплицитно сближает с мыслью Паламы, а неоплатонизм рассматривает лишь как историко-философский фон. При всей ценности исследования подход Караянниса является преимущественно богословским, вследствие чего ряд ключевых проблем остается неосвещенным.

Французский патролог и православный богослов Жан-Клод Ларше также предлагает «протопаламитскую» интерпретацию Максима, описывая энергии как «действующие божественные качества», через которые Бог открывается миру и дает возможность приобщаться к Себе<sup>22</sup>. Логосы трактуются им как предвечные основания творения, сопряженные с энергиями, но не тождественные им. Ларше отвергает существенное влияние неоплатонизма на учение Максима об энергиях.

Американский философ и православный теолог Дэвид Брэдшоу уделяет Максиму Исповеднику особое внимание в своих трудах о понятии ἐνέργεια в античной и византийской мысли<sup>23</sup>. Он выделяет три уровня онтологии Максима: (1) Бог, (2) Его энергии, (3) творения. Такое трехчастное деление Брэдшоу считает ключом к пониманию метафизической модели Максима; оно же будет неоднократно использоваться и в рамках нашего исследования. Энергии Брэдшоу также понимает в паламитском смысле и функционально отличает от логосов. Однако в его реконструкции остаются недостаточно разработанными вопросы видов и иерархии Божественных действий, а также неоплатонический контекст.

---

<sup>22</sup> Larchet J.-C. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: Éditions du Cerf, 1996. 764 p.; Idem. *Saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf, 2003. 304 p.; Idem. *La théologie des énergies divines: Des origines à saint Jean Damascène*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010. 479 p.

<sup>23</sup> Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира / Пер. с англ. А. И. Кырлежева, А. Р. Фокина. М.: Языки славянских культур, 2012. 383 с.; Idem. *The Development of the Concept of the Natural Energies* // *Phronema*. 2023. Vol. 38. P. 21–46. Idem. *Divine Energies and Divine Action: Exploring the Essence-Energies Distinction*. St. Paul, MN: IOTA Publications, 2023. 226 p. Idem. *Maximus the Confessor* // *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* / ed. by Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Vol. 2. P. 813–828.

Болгарский историк философии Георги Каприев рассматривает Максима как ключевую фигуру для всей византийской мысли<sup>24</sup>. Каприев исследует ключевые темы онтологии Максима, также подчеркивая ее динамичность. Учение Максима о природных и Божественных энергиях болгарский исследователь интерпретирует в смысле, близком к мысли Плотина о внутреннем и внешнем действии (хотя последний не упоминается)<sup>25</sup>. Во внешней энергии Каприев также различает два вида: «экзистенциальные» энергии как вневременное Божественное действие, ограниченно выявляющие само божественное бытие, и творческие, каузальные энергии божественной воли, действующие во времени<sup>26</sup>. Стоит отметить, что Каприев сознательно дистанцируется от прослеживания параллелей и «влияний» на Максима предшествующей языческой греческой философской традиции, лишь изредка выделяя некоторые сходства.

Итак, все исследователи данной группы реконструируют онтологию Максима, выделяя в качестве ее центра учение о Божественном действии (энергии). Энергии понимаются в паламитском смысле как нетварные и приобщимые проявления Бога, отличные от сущности, но не отделенные от нее. Вместе с тем подчеркнуто богословская перспектива большинства работ нередко оставляет в тени важные философские вопросы онтологии Максима: «трансцендентальные» структуры, неоплатонический контекст, проблематику причастности.

Норвежский историк философии Теодор Торстейн Толлефсен занимает промежуточную позицию между «протопаламитской» и «неоплатонизирующей» интерпретациями Максима<sup>27</sup>. Он представляет его как систематического философа, чья терминология соотносится с античными школами, но наполнена христианским

---

<sup>24</sup> Каприев Г. Максим Изповедник: въведение в мисловната му система. София: Изток-Запад, 2010. 270 с. Прочие исследования философии Максима см. в обобщающих работах Каприева и отдельных статьях: Каприев Г. Византийская философия. Четыре центра синтеза / пер. с болг. Г. В. Вдовиной; науч. ред. Д. В. Зайцев и др. СПб.: Издательство Санкт-Петербургской духовной академии, 2022. 704 с.; Он же. Логоси и енергии // Архив за средновековна философия и култура. 2025. С. 32–43; Kapriev G. Byzantine Philosophy: A Systematic Perspective. Leiden; Boston: Brill, 2025. 399 p.

<sup>25</sup> Ibid. P. 102–103.

<sup>26</sup> Ibid. P. 104.

<sup>27</sup> Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his Metaphysical Principles. Oxf., 2008. 243 p.; Idem. Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought. Oxford: Oxford University Press, 2012. 240 p.; Idem. The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor: Creation, World-Order, and Redemption. Turnhout: Brepols, 2023. 260 p.

содержанием. Опираясь на Аристотеля (первую/вторую энтелехию) и Филопона, а также на платоновское различие внутреннего и внешнего действия, Толлефсен переосмысливает различие «сущность – энергия» в качестве разных моментов одной Божественной активности: внутреннее действие и его проявление *ad extra*<sup>28</sup>. Исследователь, критикуя введенное И. Мейендорфом представление о «реальном» различии между сущностью и энергией, указывает, что необходимо отказаться от него, причем в отношении как Максима, так и Григория Паламы<sup>29</sup>. Толлефсен онтологически и функционально различает Божественные действия и логосы. Кроме того, он кратко описывает виды Божественных действий, присутствующих в мире: Бытие, Благо и т. д., однако уделяет этому немного внимания. Наряду с этим, Толлефсен предлагает оригинальную реконструкцию решения Максимом проблемы универсалий. Кроме этого, исследователь предложил несколько реконструкций парадигмы приобщения творения к Божественному действию. Сначала он трактовал ее как безусловно неоплатоническую<sup>30</sup>, а затем перешел к более «простому» ее пониманию, который не предполагает наличия большого количества уровней приобщения<sup>31</sup>. Исследования Толлефсена являются одними из важнейших по теме нашей диссертации. Его подход представляется наиболее обоснованным и сбалансированным. В то же время он оставляет пространство для дальнейшего развития, в частности, в вопросе видов Божественного действия и связей с неоплатонизмом.

В противоположность предыдущему подходу, американский исследователь Эрик Д. Перл предлагает радикально неоплатоническое прочтение учения Максима<sup>32</sup>. Он рассматривает творение и обожение как тождественный процесс, соотносимый с неоплатонической триадой «пребывание – исхождение –

---

<sup>28</sup> Ibid. P. 145.

<sup>29</sup> Ibid. P. 149. Отказаться от понятия «реальное различие» в этом отношении призывают многие современные исследователи, см.: 276. Pino T. A. *Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas*. London: Routledge, 2022. P. 21.

<sup>30</sup> Tollefsen T. T. *The Christocentric Cosmology*. P. 190.

<sup>31</sup> Tollefsen T. T. *The Christian Metaphysics*. P. 169.

<sup>32</sup> Perl E. *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor*. Ph.D. dissertation. New Haven, 1991. 327 p.; Idem, *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: State University of New York Press, 2007. 163 p.

возвращение». В его интерпретации стирается различие между энергиями, логосами и универсалиями. В результате мир предстает как абсолютная теофания, исчезает онтологическая пропасть между тварным и нетварным, принципиально важная для христианской онтологии<sup>33</sup>.

К «неоплатонизирующей» линии примыкает диссертация канадского патролога и православного теолога Дэниэла Хайде<sup>34</sup>. Автор предлагает понимать учение Максима о творении как происходящее не только *ex nichilo*, но и *ex Deo*. Хайде описывает преемственность между онтологией Максима и неоплатонизмом, а также трансформацию, выражающуюся в отказе от промежуточных между Первоначалом и миром уровней. Хайде соединяет историко-философский анализ с проектом «спасения от де-сакрализации космоса» и реактуализации неоплатонизма.

Отдельные темы, касающиеся связей Максима Исповедника с неоплатонизмом, разрабатывает множество исследователей. Отметим некоторые работы: статьи М. Портару<sup>35</sup>, Дж. Грейга<sup>36</sup>, Ф. Лоритцена<sup>37</sup>, В. Цветковича<sup>38</sup>, Д. С. Бирюкова<sup>39</sup>, П. Мюллер-Журдан<sup>40</sup>, М. Констаса<sup>41</sup>.

<sup>33</sup> Amb. 7. 1077A. Петров, Бальтазар. Указ. соч. С. 72, 94. Tollefsen T. T. *The Christocentric Cosmology*. P. 62; Cf.: Thunberg L. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. 2nd ed. Chicago: Open Court, 1995. P. 51.; Larchet J.-C. *Saint Maxime le Confesseur*. P. 136.

<sup>34</sup> Heide D. *The World as Sacrament: The Eucharistic Ontology of Maximus Confessor*: PhD diss. Montreal: McGill University, 2022. 299 p.

<sup>35</sup> Portaru M. *Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism* // *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxf., 2015. P. 127–148; Idem. *Gradual Participation according to St Maximus the Confessor* // *Studia Patristica*. 2013. Vol. LXVIII. P. 281–293.

<sup>36</sup> Greig J. *Proclus' Reception*; Idem, *Proclus' Doctrine of Participation in Maximus the Confessor's Centuries of Theology 1.48–50* // *Studia Patristica* 75, 2017. P. 137–148. Idem. *The First Principle in Late Neoplatonism: A Study of the One's Causality in Proclus and Damascius*. Leiden; Boston: Brill, 2021. 346 p.

<sup>37</sup> Lauritzen F. *La triade dynamis-energeia-ousia chez Maxime le Confesseur* // *Essence, puissance, activité dans la philosophie et les savoirs grecs* / Hoffmann P., Casas G., Lecerf A. (dir.). Paris: Classiques Garnier, 2022. P. 327–338; Idem. *Pagan Energies in Maximus the Confessor: The Influence of Proclus on Ad Thomam 5* // *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. 2012. Vol. 52, No. 2. P. 226–239.

<sup>38</sup> Cvetković V. *The Transformation of Neoplatonic Philosophical Notions of Procession (Proodos) and Conversion (Epistrophe) in the Thought of St. Maximus the Confessor* // *The Ways of Byzantine Philosophy* / ed. M. Knežević. Alhambra: Sebastian Press, 2015. P. 195–210.

<sup>39</sup> Бирюков Д. *Неоплатоническая тетрада в контексте темы иерархии сущего в патристической мысли: Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин* // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2015. № 2 (33). С. 287–299.

<sup>40</sup> Mueller-Jourdan P. *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine: la mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive*. Leiden: Brill, 2005. XI. 220 p.

<sup>41</sup> Conostas M. *Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism* // *Analogia*. 2017. Vol. 1, No. 2. P. 1–12.

Таким образом, онтология Максима Исповедника исследуется с различных позиций, однако ключевое учение о Божественном приобщимом действии далеко не всегда осмысливается как ее центральный элемент. Ряд вопросов остается дискуссионным: онтологический статус Божественного действия и его место в метафизике Максима; соотношение действий и логосов сущего; иерархия и разновидности действий как вечных аспектов Божественного бытия, структурирующих универсум наподобие трансценденталий; структура приобщения тварного мира к этим действиям. Неоплатонический контекст также изучен недостаточно: систематические сопоставления Максима с философией Прокла и Ямвлиха предпринимаются редко. Настоящее исследование направлено на восполнение этих пробелов.

### **Цель исследования**

Целью настоящей диссертации является реконструкция онтологии Максима Исповедника через призму учения о приобщимом Божественном действии как связующем звене между трансцендентной сущностью Бога и тварным миром с учетом патристического контекста и параллелей в позднем неоплатонизме.

### **Задачи исследования**

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие исследовательские задачи:

1. Реконструировать учение Максима Исповедника о природном действии (φυσικὴ ἐνέργεια).
2. Уточнить онтологический статус Божественного действия, а также его соотношение с «логосами сущего» в системе Максима Исповедника.
3. Реконструировать классификацию и предполагаемую иерархию видов Божественного действия (Бытие, Благо, Истина, Красота и др.) в сочинениях Максима Исповедника.
4. Описать структуру приобщения к Божественному действию в системе Максима Исповедника.

5. Сопоставить учение Максима Исповедника о Божественном действии с моделями решения апории трансцендентного начала в позднем неоплатонизме (у Ямвлиха, Прокла и Дионисия).

### **Объект и предмет исследования**

Объект исследования: христианская метафизика Максима Исповедника, как она представлена в его сочинениях, в контексте философско-богословской традиции поздней Античности и ранней Византии.

Предмет исследования: учение Максима Исповедника о приобщимом Божественном действии и его соотношение с моделями решения апории трансцендентного начала в онтологии Ямвлиха, Прокла и Псевдо-Дионисия.

### **Научная новизна настоящего исследования состоит в следующем:**

1. Впервые в отечественной исследовательской литературе систематически описано учение Максима о «Божественном приобщимом»: показана его соотнесенность с Божественной сущностью и отличие от логосов сущего, а также роль в тварном мире.
2. Впервые в отечественной исследовательской литературе реконструирован способ омонимической предикации общих свойств Богу и тварному у Максима и прослежена философская генеалогия данного подхода.
3. Предложена оригинальная реконструкция иерархии тропосов Божественного действия как ряда трансценденталий (Бытие, Благость, Истина, Жизнь, Красота и др.).
4. Предложено оригинальное описание структуры приобщения тварного к Божественному действию с учетом неоплатонического контекста.
5. Впервые проведено типологическое сопоставление онтологических моделей решения апории трансцендентного начала в системах Ямвлиха, Прокла, Дионисия и Максима Исповедника, что позволило проследить как элементы континуитета греческой мысли, так и византийские инновации.

### **Теоретическая и практическая значимость исследования**

Работа вносит вклад в историю византийской философии и современную философскую интерпретацию христианской онтологии. Анализ раскрывает внутреннюю логику византийской метафизики и уточняет ее отличие от античных моделей. Исследование также способствует развитию более точного понимания соотношения между богословием и философией в византийской традиции. Материалы могут быть использованы в дальнейших исследованиях в области византийской и позднеантичной метафизики, а также в преподавании курсов по истории философии, патристике, философской теологии, спецкурсов по взаимосвязям византийской философии и неоплатонизма.

### **Методологическая основа исследования**

1. Методологической основой исследования является *историко-философский анализ* сочинений Максима Исповедника и исследовательской литературы.
2. Следуя подходу Т. Т. Толлефсена, мы рассматриваем Максима как философа, чья мысль образует целостную, хотя и требующую реконструкции, систему<sup>42</sup>. Поскольку важные элементы его онтологии, прежде всего соотношение Божественного действия и трансцендентного Бога, изложены фрагментарно, применяется *метод рациональной реконструкции*. Он позволяет воссоздать предполагаемую структуру его философской мысли, выявить взаимосвязи понятий и логические основания используемых формулировок.
3. Для осуществления подобной реконструкции необходимо широко контекстуализировать мысль Максима, вписав ее в философскую традицию как его времени, так и предшествующих эпох, что делает ключевым инструментом исследования также *компаративный анализ*.
4. В существенной части нашего исследования мы будем двигаться в рамках подхода, предложенного В. В. Петровым<sup>43</sup>: в первой части своей монографии 2007 года исследователь сосредотачивается на *концептуальном анализе понятийной*

---

<sup>42</sup> Tollefsen T. T. The Christian Metaphysics.

<sup>43</sup> Петров В. В. Максим Исповедник.

*системы* Максима. Мы постараемся продолжить этот анализ, поэтому в нашей диссертации существенной является филологическая составляющая.

### **Источниковая база**

Исследование опирается на новейшие критические издания сочинений Максима Исповедника, а в случае их отсутствия – на издания серии *Patrologia Graeca*. Привлекается весь корпус его сочинений за незначительными исключениями. Кроме этого, используются издания сочинений античных и византийских авторов: Аристотеля, Плотина, Прокла, Ямвлиха, Василия Великого, Григория Богослова, Ареопагитский корпус, сочинения комментаторов Аристотеля и др. Цитаты приводятся частично в нашем переводе, частично – в признанных русских переводах с необходимыми изменениями.

### **Положения, выносимые на защиту**

1. Понятие «природного действия» (φυσικὴ ἐνέργεια) и триада «сущность – возможность – действительность» (οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια) занимают ключевое место в онтологии Максима Исповедника. Они выражают сущностную идентичность каждого сущего, круг его способностей и их реализацию в конкретных «тропосах» (τρόπος ἐνεργείας) – способах действия. Прослеживается континуитет употребления данных терминов от классической Античности через раннюю патристику к Максиму.

2. Для описания «Божественного приобщимого» Максимом используется терминология, заимствованная из рефлексии над тварным порядком: «деяния Бога» (ἔργα θεοῦ), Божественные действия/энергии (ἐνέργεια), «Божественные особенности» (θεῖα ἰδιώματα), «приобщимые сущие» (τὰ ὄντα μεθεκτά), «то, что окрест Бога» (τὰ περὶ θεόν), «исхождения» (πρόοδοι) и др. Эти наименования используются синонимично с учетом контекстуальных различий их употребления.

3. Онтологический статус Божественного действия раскрывается через триаду «сущность – возможность – действительность»: трансцендентная сущность Бога может быть истолкована как «первая действительность» / «вторая возможность» (в терминах аристотелевской традиции) или в смысле «внутреннего

действия» (в платиновском смысле); а Божественное действие – как «вторая действительность» или внешнее действие.

4. Трансцендентность Первоначала выражается в том, что Бог в Себе ( $\delta\iota'$   $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ) по сущности абсолютно неприобщим и безотносителен ( $\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\tau\omicron\varsigma$ ); тогда как в Своем действии – каузально связан с творением и приобщим. Эпистемологически это выражено через непознаваемость Божественной сущности при познаваемости Божественных действий.

5. Божественное действие и логосы сущего играют различную роль в онтологии Максима Исповедника. Божественное действие может быть описано как производящая причина, а логосы – как формальные (парадигматические) и целевые. Логосы определяются Максимом как «мысли и воления» Бога, они распределяют Божественное действие в мире и определяют для каждого сущего меру приобщения к нему.

6. Предикация каких-либо свойств одновременно и Богу, и миру возможна только в нестрогом смысле: «омонимически» (в позднеантичном смысле омонимии по приобщению) или «переносно» (катахрестически). Данная традиция восходит к Аммонию и Порфирию.

7. Божественное действие численно одно, оно является общим для всех Лиц Троицы; в тварном мире оно раскрывается как множество своих тропосов (Бытие, Благодать, Истина, Жизнь, Красота и др.). Набор тропосов реконструируется как ряд трансценденталий, определяющих фундаментальные характеристики тварного мира; при этом строгая иерархия между тропосами отсутствует, а их отношения можно описать как близость вплоть до взаимной обратимости.

8. Приобщение тварного к Божественному действию имеет статичный (онтологический) и динамический (сотериологический) аспекты: первый экзистенциально необходим для самого существования творения (приобщение к Бытию), второй – для его актуализации и совершенствования (приобщение к Благу, Мудрости, Красоте и т. д.). Динамическое приобщение осуществляется через развитие добродетелей, а также сакраментально (через участие в церковных

таинствах). Оно доступно, в первую очередь, для человека, а через него как посредника – для всего космоса.

9. Типологическое сопоставление Максима с Ямвлихом, Проклом и Дионисием демонстрирует континуитет ключевых онтологических интуиций греческой мысли и одновременно византийские инновации в понимании трансцендентного начала. Парадигмы приобщения у Максима и Прокла демонстрируют глубокое структурное сходство. Также наблюдается типологическое сходство между учением Максима о Божественном действии, учением Дионисия об «исхождениях» и учением Ямвлиха о генадах; при этом у Максима и Дионисия, в отличие от неоплатоников, неприобщимый трансцендентный уровень «внутренне» принадлежит Самому Первоначалу, каузально связанному с миром через действия, а не выносится в отдельный уровень.

### **Достоверность результатов диссертационного исследования**

Основой исследования является анализ сочинений на оригинальных языках с опорой на новейшие, признанные в академическом сообществе издания. В работе также используется широкий корпус классической и современной специализированной литературы. Применяются релевантные историко-философские и филологические методы анализа.

Основные положения и результаты диссертационной работы были апробированы в докладах на конференциях и семинарах:

1. Апория трансцендентного начала: от Ямвлиха к Максиму Исповеднику // Семинар Сектора истории западной философии Института философии РАН «История философии: наследие и проект». 26.06.2025.

2. Отвержение воли как условие подлинной субъектности в наследии прп. Максима Исповедника // Круглый стол «Отсечение своей воли в христианской традиции», ПСТГУ. 11.06.2025.

3. Сущность и энергия: компьютерная метафора Д. Брэдшоу // конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска», МГУ им. М. В. Ломоносова. 11.12.2024.

4. Трансформация ангелологии: Ареопагитики, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин // круглый стол «Scientia angelica: наука об ангелах», Институт философии РАН. 16.05.2024.

5. Онтология прп. Максима Исповедника // Коллоквиум «Scholarium», Институт философии РАН. 30.11.2023.

6. Благо ли бытие? К вопросу о Божественных энергиях и их месте в онтологии Максима Исповедника // История философии: находки и интерпретации, МГУ им. М. В. Ломоносова. 24.11.2023.

7. Renovatio transcendentalica: понять и научиться // научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска», Философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова. 5–9.12.2022.

По теме диссертации было опубликовано 6 научных статей общим объемом 6,2 а. л., в том числе 5 в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М. В. Ломоносова.

### **Структура исследования**

Диссертационное исследование состоит из введения, четырех глав, заключения, списка сокращений и библиографии.

## Глава 1. «Природное действие» и триада «сущность – возможность – действительность»

Для реконструкции онтологии Максима Исповедника через призму приобщимого Божественного действия необходимо прежде всего прояснить сам термин «действие» (ἐνέργεια). Поскольку Максим описывает «Божественное приобщимое» на языке, выработанном при рефлексии над тварным порядком, в этой главе анализируются два взаимосвязанных понятия, использующихся им для философского описания любого сущего: «природное действие» (φυσικὴ ἐνέργεια, далее – ПД) и онтологическая триада οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια («сущность – возможность/способность/сила – действительность/действие/энергия», далее – СВД)<sup>44</sup>. В § 1.1 кратко очерчивается история возникновения и развития этих

---

<sup>44</sup> Выбор перевода данных терминов в рамках нашей темы представляет некоторую сложность, поскольку, прослеживая историю понятий «возможность/действительность» от Аристотеля до Максима Исповедника, мы неизбежно затрагиваем разные историко-философские периоды и традиции перевода δύναμις/ἐνέργεια. В отношении Аристотеля в русских переводах и литературе чаще всего используются термины «возможность/действительность» и «потенция/акт». Для неоплатонической традиции наблюдается большее разнообразие: «сила/действие», «потенция/действительность», «можение/деяние» и другие варианты. Кроме того, среди патрологов ἐνέργεια в паламитском духе часто оставляется без перевода. Такое разнообразие создает дополнительные трудности для исследователей и переводчиков. Выбор того или иного варианта перевода часто зависит от определенной программы, в которой работает исследователь или переводчик. В российской патрологии существует несколько программ исследования византийских философско-богословских текстов. Например, П. Б. Михайлов (Михайлов П. Б. Патристика в свете современных исследований // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2021. №94. С. 141–160) выделяет три: «клерикализация» (традиция духовных школ: см.: Сидоров А. И., Доброцветов П. К., Фокин А. Р. Патрология: учебник. Т. 1. М., 2019), «секуляризация» (см.: Столяров А. А. Патрология и патристика. Краткое введение. М., 2004) и «актуализация» (направление, восходящее к «неопатристическому синтезу» о. Георгия Флоровского и французскому «ressourcement») патристики. Согласно Михайлову, если представители «секуляризирующей» программы часто упускают из виду собственно христианскую составляющую исследуемых текстов, то сторонники «клерикализации» отличаются «присвоением», заявлением эксклюзивных прав на патристику от лица исследователя, конфессии и Церкви, к которой он принадлежит. В исследованиях и переводах данной группы происходит разделение науки на «церковную» и «светскую», по отношению к последней авторы часто находятся в определенной оппозиции. Перевод в рамках «клерикализующей» программы осуществляется на особый церковно-русский язык, вырывающий тексты отцов из их историко-культурного контекста и «эксклюзивизирующий» их. Часто, таким образом, в отечественной науке о поздней Античности и Византии, а также в переводах мы имеем тенденцию к формированию параллельных пространств истории идей, где излишне разрывается континуитет греческой мысли. Схожая проблема наблюдается и в англоязычной науке. Т. Т. Толлефсен по этому поводу пишет, что, например, перевод термина ἐνέργεια как «энергия» вносит странный раскол между античным философским наследием, с одной стороны, и христианской мыслью – с другой. Кроме того, как отмечает исследователь, слово «энергия» предполагает нечто экзотическое и напоминает о современной «маргинальной религиозности», эзотерике и оккультизме, тогда как в византийской метафизике смысл этого термина, как мы увидим дальше, немногим отличается от того, что в него вкладывали Аристотель и неоплатоники (Tollefsen T. The Christian Metaphysics. P. 146). Исходя из этого, мы будем стараться унифицировать терминологию, ориентируясь на российскую традицию перевода сочинений поздних неоплатоников и комментаторов Аристотеля. Мы не стремимся изменить традицию российской патрологии, но в данном исследовании прослеживание «континуитета» греческой мысли является приоритетным. Понятие δύναμις будет, в зависимости от контекста, передаваться терминами «возможность»/«способность»/«сила», а ἐνέργεια – «действие»/«действительность». Тех же принципов

понятий в греческой философской традиции; в § 1.2 – их патристический контекст; в § 1.3 – место и смысл данных понятий в мысли самого Максима.

### 1.1. Возможность и действительность в греческой философской традиции

Понятие ἐνέργεια было введено в философию Аристотелем<sup>45</sup>, обычно это слово имеет значение «действие/деятельность/действительность», в зависимости от контекста и проблемы, которую исследует Аристотель в каждом конкретном случае. Ἐνέργεια употребляется в паре с δύναμις. Наряду с десятью категориями, эти понятия являются фундаментальными для характеристики всякого сущего, а точнее двумя смыслами, которые мы имеем в виду, когда называем что-то сущим.

У Аристотеля можно найти несколько значений для δύναμις, которые потом будут восприняты неоплатониками и христианскими авторами. В первую очередь, это активная и пассивная возможности: способность вызывать изменение в чем-то<sup>46</sup> и способность быть измененным чем-то другим<sup>47</sup>; а также «материальная» способность: состояние сущего в возможности в том смысле<sup>48</sup>, как форма существует в материи (как статуя Гермеса в дереве)<sup>49</sup>. Этим значениям δύναμις соответствуют и несколько видов ἐνέργεια, определение которым Аристотель не дает, но раскрывает на примерах: ἐνέργεια относится к δύναμις как строящее – к способному строить, бодрствующее – к спящему (здесь ἐνέργεια – процесс осуществления возможности); выделенное из материи – к материи, обработанное к необработанному (здесь ἐνέργεια – состояние осуществленности, противоположность «материальной» возможности)<sup>50</sup>. Важно отметить, что Аристотель учит, что ἐνέργεια предшествует δύναμις и онтологически, и

---

придерживаются отдельные российские исследователи последнего времени. См., например: Шпаковский М. В. Концепция различия Божественной сущности и действий в древнерусской переводной книжности // Отечественная философия. 2023. Т. 1. № 1. С. 43–63.

<sup>45</sup> Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. С. 23.

<sup>46</sup> «...начало изменения, вызываемого вещью в ином или в себе самой, поскольку она иное». *Metaph.* IX 1, 1046a 11–14 (Перевод сочинений Аристотеля по изд.: Аристотель. Соч. В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984)

<sup>47</sup> Gersh S. *Op. cit.* P. 28.

<sup>48</sup> *Met.* IX 6, 1048a 28–30.

<sup>49</sup> *Met.* IX 6, 1048a 32–35.

<sup>50</sup> *Metaph.* IX 6, 1048b 8–9.

хронологически: существующее в возможности становится действительным посредством того, что уже актуально<sup>51</sup>.

Выделение нескольких видов возможности и действительности коррелирует с другим важным для нашего исследования различием Аристотеля – учении о первой и второй энтелехии (ἐντελέχεια), которое было намечено в трактате «О душе»: «Осуществленность (ἐντελέχεια) имеет двоякий смысл: или такой как знание, или такой как деятельность созерцания»<sup>52</sup>. Обладание знанием, но неиспользование его – это «первая энтелехия», неполное осуществление, которое все еще остается знанием в возможности; применение же знания в конкретном созерцании становится «второй энтелехией», полной осуществленностью. Таким образом, между простой возможностью и полностью реализованным действием Аристотель вводит промежуточное состояние – актуальность в первом, неполном смысле, которая все еще связана с возможностью, но уже принадлежит к сфере действительности. Эта градация: возможность → частичная действительность → полная действительность – заложила предпосылки для более поздних триадических схем. Можно сказать, что триада СВД неявно присутствует уже в мысли Стагирита: «сущность» будет равна первой энтелехии, «возможность» – исходящей из первой энтелехии и тождественной ей второй способности, «действительность» – второй энтелехии.

Позднее данное учение было воспринято и разработано неоплатоническими александрийскими комментаторами Аристотеля, в работах Элия, Иоанна Филопона, Давида<sup>53</sup>. Александрийские неоплатоники входили в круг чтения Максима Исповедника<sup>54</sup>, так что это учение вполне могло быть ему известно, ниже

<sup>51</sup> Metaph. 1049b24–25.

<sup>52</sup> De an. II, 1, 412a 23–25; Phys. VIII, 4.

<sup>53</sup> См., например: David. Proll. 193.

<sup>54</sup> Lackner W. Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitate bei Maximus dem Bekenner: Diss. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz, 1962. S. 175; Greig J. Proclus' Doctrine of Participation. P. 137–148; Idem. Greig J. Proclus' Reception in Maximus the Confessor. P. 117–167; Roueche M. Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1974. Bd. 23. S. 61–76; Roueché, M. A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1980. Bd. 29. S. 71–98; 323. Törönen M. Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor. Oxford: Oxford University Press, 2007. 240 p.; Roosen B. Epifanovitch Revisited: (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: A Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity: Diss. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 2001. Vol. III. 902 p.

мы вернемся к нему. В сочинениях этих авторов термин *ἐντελέχεια* в данном контексте уже систематически заменяется на *ἐνέργεια* и вводится эксплицитное различие между первой и второй возможностью и первой и второй действительностью. Первая возможность – это наличие некоторой природной «пригодности» (*ἐπιτηδειότης*) стать кем-то/чем-то или сделать что-то, поскольку это входит в круг потенций конкретной природы. Понятия «первая действительность» и «вторая возможность» тождественны – это реализация того, что имеется в первой возможности, непосредственное обладание способностью к выполнению действия, которое еще не выполняется, но может быть выполнено или не выполнено. Вторая действительность – это полная реализация способностей в конкретных действиях. Эта разработка подчеркивает наличие промежуточного звена между чистой возможностью и полной реализацией.

Применяет учение о действительности Аристотель и к своей теологии. Перводвигатель, источник всякого изменения и движения, – одновременно сущность и вечная действительность, *οὐσία καὶ ἐνέργεια*<sup>55</sup>, Ум, погруженный в деятельность мышления самого себя. Не двигаясь, Перводвигатель реализует и проявляет себя в деятельности мышления.

Прямое влияние Аристотеля на Максима подвергается сомнению многими современными исследователями; М. Портару, например, пишет, что нельзя считать, что Максим был знаком с текстами Стагирита, а все влияние происходило при посредстве других авторов: отцов церкви, александрийских неоплатоников и др.<sup>56</sup> Однако нельзя полностью исключать и того, что Максим был знаком с текстами самого Аристотеля<sup>57</sup>. Преподобный упоминает Аристотеля лишь дважды, причем не в контексте его метафизики<sup>58</sup>, но отсутствие упоминаний или

<sup>55</sup> Ibid. 1072a, 26.

<sup>56</sup> Portaru M. Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism // The Oxford Handbook of Maximus the Confessor. Oxf., 2015. P.135.

<sup>57</sup> Петров В. В. Arist. Nicom. Ethic. Iii 4, 1111b4–7, 1113b22 как источник концептуального аппарата в учении Максима Исповедника о волеии и волевом акте. // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 2. С. 38–61; Фокин А. Р. Трансформация аристотелевских категорий в теологии и космологии Максима Исповедника // Философский журнал. 2017. Т. 10, № 2. С. 38–61; Cvetković V. Logoi, Porphyrian Tree and Maximus the Confessor's Rethinking of Aristotelian Logic // Knežević M. (ed.) Aristotle in Byzantium. Alhambra, CA: Serbian Orthodox Diocese of Western America, 2020. P. 145–173.

<sup>58</sup> Quaest. dub. 126; Idem, Ep. 7. 427B

цитирований «внешних» философов при использовании их мысли – общая тенденция патристической литературы.

Мы не станем подробно останавливаться на всех этапах развития и использования понятия ἐνέργεια в античной философии: оно занимало важное место в эллинистических школах, а также в сочинениях Филона, Нумения, Алкиноя, Александра Афродисийского, Галена и других авторов. Эта тема достаточно хорошо освещена в научной литературе<sup>59</sup>. Гораздо менее разработанным остается вопрос, собственно, о триаде СВД в неоплатонической мысли. Даже такие авторитетные исследователи, как В. Бейервальтес и С. Герш, не уделяют ей особого внимания в своих трудах по неоплатонической метафизике<sup>60</sup>. Ж.-К. Ларше, анализируя понятие Божественной энергии в патристике, также утверждал, что, за исключением Ямвлиха, другие представители неоплатонизма якобы не придавали триаде СВД особого значения<sup>61</sup>. Однако с этим трудно согласиться. Наиболее репрезентативное собрание статей, посвященное непосредственно триаде СВД было опубликовано совсем недавно<sup>62</sup>, и, как показывают его авторы, обращение к истории трансформации данной триады может оказаться исключительно плодотворным для более глубокого понимания как античной, так и средневековой философии<sup>63</sup>. Для нашей диссертации это особенно важно.

В неоплатонизме дихотомия возможности и действительности, заимствованная у Аристотеля, претерпевает определенные изменения. С. Герш отмечает, что у неоплатоников причинность выходит за пределы чувственно воспринимаемого мира и распространяется на сверхчувственную сферу, сближаясь

<sup>59</sup> Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе; Bradshaw D. Divine Energies and Divine Action. Анализ исследований Брэдшоу см.: Михайлов П. Б. Метафизический дискурс в современном православии: различие сущности и энергий // Философия религии: аналитические исследования. 2025. № 1 (9). С. 175–184.

<sup>60</sup> Beierwaltes W. Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1965. 436 s.; Gersh S. From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden: Brill, 1978.

<sup>61</sup> Larchet J.-C., La théologie. P. 53.

<sup>62</sup> La triade dell'essere: Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale / a cura di R. De Filippis, E. S. Mainoldi. Turnhout: Brepols, 2022. 652 p.

<sup>63</sup> Ibid.

тем самым с учением об эманации<sup>64</sup>. Эти трансформации находят выражение, в частности, в учении Плотина о внутреннем и внешнем действии.

В трактате V.4 «Как от первого происходит то, что за первым следует, и о едином» Плотин ставит вопрос о происхождении из Единого Ума. Для его решения он разрабатывает учение о двойном действии, характерном для всякого сущего, которое, будучи совершенным, не может быть бесплодным и замыкаться в себе, но по необходимости производит нечто иное.

«А мы видим: любое другое, ежели достигает совершенства, – рождает, и для него невыносимо оставаться в себе самом, так что оно производит нечто иное; причем я имею в виду не только то, что сознательно выбирает, но и то, что растет без всякого выбора, и неодушевленное, которое также, насколько может, делится своим [с другими]: например, огонь греет, холодит снег, и зелья также воздействуют на другое [сообразно своей природе], и все всякий раз по возможности воспроизводит начало в его вечности и благодати. Но как же тогда самому совершенному и первому благу оставаться в себе самом, словно ему жалко своего, или словно оно – первая сила – бессильно?»<sup>65</sup>

Брэдшоу видит здесь синтез аристотелевских тем с «Тимеем»<sup>66</sup>. Единое, пребывая «в свойственном ему обыкновении»<sup>67</sup>, порождает Ум как предмет мышления, порождающий само мышление. Для того, чтобы объяснить этот механизм, Плотин использует понятие *ἐνέργεια*. Он пишет:

«...у каждого одно есть действие его сущности, а другое – идущее от сущности. Действие сущности и есть каждое само по себе; а другое действие, то, что исходит из сущности, – должно по необходимости сопровождать всякую вещь, будучи отличной от нее»<sup>68</sup>.

Сущность вещи, или даже сама вещь, по мысли Плотина, есть не что иное, как внутреннее действие, энергия. Он приводит в пример огонь, внутреннее

<sup>64</sup> Gersh S. Op. cit. P. 32.

<sup>65</sup> Ὁ τι δ' ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἦ, ὁρῶμεν γεννῶν καὶ οὐκ ἀνεχόμενον ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν, ἀλλ' ἕτερον ποιοῦν, οὐ μόνον ὃ τι ἂν προαίρεσιν ἔχη, ἀλλὰ καὶ ὅσα φύει ἄνευ προαιρέσεως, καὶ τὰ ἄψυχα δὲ μεταδιδόντα ἑαυτῶν καθόσον δύναται· οἷον τὸ πῦρ θερμαίνει, καὶ ψύχει ἢ χιών, καὶ τὰ φάρμακα δὲ εἰς ἄλλο ἐργάζεται οἷον αὐτὰ–πάντα τὴν ἀρχὴν κατὰ δύναμιν ἀπομιμούμενα εἰς ἀιδιότητά τε καὶ ἀγαθότητα. Πῶς οὖν τὸ τελεώτατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη ὥσπερ φθονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατῆσαν, ἢ πάντων δύναμις; (Enn. V.4.1.26–36 (пер. здесь и далее с изм. по изд. Плотин. Трактаты 1–11 / Пер. Ю.А. Шичалина. М.: ГЛК, 2007)).

<sup>66</sup> Брэдшоу. Аристотель на Востоке и на Западе. С. 113.

<sup>67</sup> Enn. V.4.2.22; Cf. Plato. Timaeus. 42e.

<sup>68</sup> Ἐνέργεια ἢ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, ἢ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου· καὶ ἢ μὲν τῆς οὐσίας αὐτὸ ἐστὶν ἐνέργεια ἕκαστον, ἢ δὲ ἀπ' ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἐπεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἐτέραν οὐσαν αὐτοῦ (Enn. V.4.2.27–30).

действие которого – теплота, «составляющая (συμπληροῦσα) его сущность». Действуя же вовне, огонь греет и светит. Взятый из природы пример применяется к Единому:

«То же самое и там, только там – в еще большей степени: “покамест оно неизменно пребывает в свойственном ему обыкновении”, из того совершенства, которое есть в нем, и от соприсущего ему действия (συνούσης ἐνεργείας) рожденное действие (γεννηθεῖσα ἐνέργεια), получившее собственное бытие (ὕλοστασιν λαβοῦσα), – поскольку оно получило его от великой силы, собственно говоря, от величайшей из всех вообще, – становится чистым бытием и сущностью по той причине, что то – “за пределами сущности”. Так что то – возможность всего (δύναμις πάντων), а это – уже все»<sup>69</sup>.

Здесь мы видим, что внешнее действие является необходимым продолжением внутреннего устройства, оно проецирует вовне его некоторую сущностную характеристику. Можно сказать, что у Плотина и других неоплатоников сущность совпадает с внутренней энергией, действительностью, которая производит силу (способность к действию вовне), а она уже осуществляется во внешнем действии. Здесь также прослеживается структура, аналогичная триаде СВД.

У Плотина сохраняется приоритет действительности над возможностью. Единое, будучи ἐλέκεινα τῆς οὐσίας<sup>70</sup>, называется «возможностью всего», δύναμις τῶν πάντων<sup>71</sup>, в смысле активной возможности Аристотеля. По Плотину, Единое, как и Ум, и Душа, представляют собой чистую действительность<sup>72</sup>. В трактате VI.8 Плотин пишет, что «деятельность» Единого должна быть тождественна его сущности и воле<sup>73</sup>. М. Аббате, комментируя это место, отмечает: «Единое Благо... есть его собственная воля, поскольку в нем не может быть ничего иного, кроме того, что оно есть: это означает, в конечном счете, что в нем воля, сила, действие

<sup>69</sup> Ibid. V.4.2.30–39.

<sup>70</sup> Resp. 508b–509a; Abbate M. Significato e funzione della triade οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια nel neoplatonismo greco pagano // La triade dell'Essere: Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale / a cura di R. de Filippis, E. S. Mainoldi. Turnhout: Brepols, 2022. P. 87–89.

<sup>71</sup> Enn. V. 1, 7, 9–10; V. 3, 15, 32–33; V. 4, 1, 36.

<sup>72</sup> Enn. II. 5, 3–4.

<sup>73</sup> Ibid. VI. 8, 13, 5–8.

полностью отождествляются»<sup>74</sup>. Это позволяет сохранить и простоту, и активность Первоначала.

Философия Ямвлиха представляет собой важнейшее звено в трансформации аристотелевско-платоновского наследия, в том числе в отношении понятий *δύναμις* и *ἐνέργεια*. В его системе СВД в необходимой связи и последовательности терминов впервые утверждается в качестве общего онтологического и эпистемологического принципа<sup>75</sup>. В рамках психологии Ямвлих показывает, как *ἐνέργεια* актуализирует и выявляет *δύναμις*, которая есть следствие и проявление *οὐσία*<sup>76</sup>. Интересно отметить, что Ямвлих употребляет *ἐνέργεια* и *ἔργον* взаимозаменяемо, что схоже с Максимом Исповедником, как мы увидим ниже<sup>77</sup>. Кроме этого, триада служит критерием онтологического различия между классами душ (боги, демоны, герои и т. д.). Разница «действий» позволяет установить различие классов существ.

Эта триада используется не только как метафизическая структура, но и как эпистемологический принцип: поскольку человеку затруднительно постичь божественную сущность, он может восходить к ней через наблюдение действий, от них – к силам, и оттуда – к самой сущности<sup>78</sup>. Такое движение, как указывает К. Стил, восходит к аристотелевскому учению о познаваемости души через ее проявления<sup>79</sup>.

СВД является важным для описания структуры универсума онтологическим принципом и в мысли Прокла, чья метафизика представляет собой чрезвычайно нюансированное учение о реальности как многоуровневой системе причин и следствий<sup>80</sup>. М. Аббате отмечает, что триада у Прокла служит метафизическим

<sup>74</sup> Abbate M. Significato e funzione della triade οὐσία ... P. 85

<sup>75</sup> Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод. С. 17; Martone L. I. Οὐσία, δύναμις ed ἐνέργεια nell'opera di Giamblico // La triade dell'Essere: Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale / a cura di R. de Filippis, E. S. Mainoldi. Turnhout: Brepols, 2022. P. 97–121; De Filippis R., Mainoldi E. S. La formazione e le ricezioni della triade οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια. Una presentazione del problema storico e storiografico // La triade dell'Essere: Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale / a cura di R. de Filippis, E. S. Mainoldi. Turnhout: Brepols, 2022. P. 46

<sup>76</sup> Брэдшоу, Аристотель на Востоке и Западе. С. 189.

<sup>77</sup> Martone L. I. Οὐσία, δύναμις ed ἐνέργεια nell'opera di Giamblico // La triade dell'Essere: Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale / a cura di R. de Filippis, E. S. Mainoldi. Turnhout: Brepols, 2022. P. 97.

<sup>78</sup> Martone L. I. Op. cit. P. 98.

<sup>79</sup> Steel C. G. The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus. Brussels: Paleis der Academiën, 1978. P. 59.

<sup>80</sup> Rosan L. J. The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought. New York: Cosmos, 1949. P. 68.

ключом к разворачиванию бытия в его множественных уровнях и одновременно выражает внутреннюю динамику каждого уровня сущего<sup>81</sup>. Прокл указывает, что в каждой природе есть различие между сущностью, возможностью и действительностью; он приводит излюбленный многими философами пример с огнем: одно – это его сущность, в силу которой огонь является огнем; другое – способность/возможность, третье – его действие.

В комментарии к «Алкивиаду» Прокл прямо говорит о триаде СВД и о промежуточном положении δύναμις между οὐσία и ἐνέργεια на разных уровнях реальности. Он пишет:

«Сила (δύναμις) является средней между сущностью и действием, происходя от сущности и производя действие... Ведь повсюду силе выпало быть средней. И в умопостигаемом она соединяет Отца и Ум (“ибо сила – вместе с ним, а Ум – от него”); а в мыслящем она соединяет действия с сущностями, ибо действие – порождение силы, а сущность выводит силы из себя»<sup>82</sup>.

Прокл перенимает также платоновское учение о внутреннем и внешнем действии<sup>83</sup>. Исследователи связывают его с более сложным, чем у предшествующих ему неоплатоников, учением о горизонтально-вертикальном исхождении, а также с учением о приобщении (μέθεξις)<sup>84</sup> (подробнее об этом см. 3 и 4 главы диссертации). Прокл, как и Ямвлих, отмечает, например, в том же комментарии к «Алкивиаду», что, хоть сущность души познать трудно, из ее действий мы можем сделать заключение о способностях души способностях души, и, следовательно, о ее сущности<sup>85</sup>.

<sup>81</sup> Abbate M. Significato e funzione della triade οὐσία. P. 90.

<sup>82</sup> μέση γὰρ ἡ δύναμις ἐστὶ τῆς τε οὐσίας καὶ τῆς ἐνεργείας, προβαλλομένη μὲν ἀπὸ τῆς οὐσίας, ἀπογεννώσα δὲ τὴν ἐνέργειαν... πανταχοῦ γὰρ ἡ δύναμις τὸ μέσον κεκλήρωται· καὶ ἐν μὲν τοῖς νοητοῖς συνάπτει τὸν πατέρα καὶ τὸν νοῦν, ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ, νοῦς δ' ἀπ' ἐκείνου· ἐν δὲ τοῖς νοεροῖς τὰς ἐνεργείας συνδεῖ πρὸς τὰς οὐσίας, ἡ μὲν γὰρ ἐνέργεια γέννημα τῆς δυνάμεως ἐστίν, ἡ δὲ οὐσία προάγει τὰς δυνάμεις ἀφ' ἑαυτῆς. (In Alc. 84. 9–16). В данном фрагменте также видно, что Прокл использует «халдейскую» триаду «Отец – сила – ум», которая занимает свое место в универсуме в связи с СВД.

<sup>83</sup> Theol. Plat. V. 18. 283.2–284.11.

<sup>84</sup> Lloyd A. C. The Anatomy of Neoplatonism. Oxford: Clarendon Press, 1990. 198 p.; Месяц С. В. Открытие Прокла // Платоновские исследования. Вып.1 / Общ. ред. И. А. Протопоповой. СПб. 2014. С. 265; Она же. Прокл // Православная энциклопедия. Т. LVIII, 2020. С. 309.

<sup>85</sup> Steel C. G. The Changing Self. P. 60.

Большую роль триада будет играть также в мысли Дамаския и других неоплатоников, но мы в данном исследовании это опустим<sup>86</sup>.

Таким образом, восходящая к Аристотелю онтологическая оппозиция возможности и действительности превращается в универсальную триаду, выражающую не только метафизическую динамику становления, но и иерархическую структуру космоса и путь познания, в том числе сакрального. Эта триада становится центральной как для неоплатонической метафизики, так и, как мы увидим дальше, для христианской мысли, особенно в метафизике Максима Исповедника.

## **1.2. «Природное действие» и триада «сущность – возможность – действительность» в патристической философии до Максима Исповедника**

Понятие ἐνέργεια имеет длительную историю, и в христианской мысли она до какого-то времени развивалась параллельно греческой философской традиции. Можно даже утверждать, что христианская и неоплатоническая рецепции данного аристотелевского учения шли одновременно и в самом начале христианская мысль не имела прочной зависимости в этом вопросе от неоплатоников<sup>87</sup>.

Ἐνέργεια и ἐνεργεῖν используются уже в Септуагинте и в посланиях апостола Павла<sup>88</sup>, однако мы не ставим своей целью рассмотреть развитие этого понятия у основных христианских авторов, укажем лишь некоторые ключевые повороты и мыслителей, наиболее релевантных для Максима. Часто подобные обзоры составляются с целью подвести читателя к богословию Божественных энергий свт. Григория Паламы – по мнению многих исследователей, вершины византийской мысли; мы же не будем выходить далеко за пределы философии самого Максима.

Если, описывая историю ἐνέργεια в философской традиции, мы больше обращали внимание на триаду СВД, то для христианских источников более

<sup>86</sup> De Filippis R., Mainoldi E. S., Op. cit. P. 45.; Abbate M. Significato e funzione della triade οὐσία ... P. 79.

<sup>87</sup> Kapriev G. Byzantine Philosophy: A Systematic Perspective. P. 96.

<sup>88</sup> Bradshaw D. Divine Energies and Divine Action. P. 27.

важным является концепт «природного действия»<sup>89</sup>. Впервые, еще не в философском смысле, он появляется в «Исторической Библиотеке» Диодора Сицилийского<sup>90</sup>, а среди христианских авторов – у Климента Александрийского и играет значимую роль в мысли Леонтия Иерусалимского. Первое более-менее систематическое использование ἐνέργεια в христианском богословии и философии мы находим в IV в.

Мысль отцов-каппадокийцев: Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского – является одним из главных источников философско-богословской мысли Максима Исповедника. Его философский *opus magnum*, «Амбигвы», написаны как комментарий к трудным местам сочинений Григория Богослова и Дионисия<sup>91</sup>. Учение каппадокийцев о различии сущности и энергий неоднократно исследовалось, так что мы не будем подробно писать об этом<sup>92</sup>. Каппадокийцы развивают учение о познаваемости божественных энергий (которые они нередко обозначают также через понятие «то, что окрест Бога», τὰ περὶ θεόν) при непознаваемости сущности. Как отмечает Брэдшоу, для них действия – «это не просто деятельности Бога, но Сам Бог в таком аспекте, который позволяет Его именовать»<sup>93</sup>. Все три святителя исходят из сформулированного Василием принципа: «...действия (ἐνέργεια) многообразны, а сущность проста. Мы же утверждаем, что познаем Бога нашего по действиям (ἐνέργεια), но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо хотя действия (ἐνέργεια) Его и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступной»<sup>94</sup>. Каппадокийцы здесь продолжают линию размышлений, общую для неоплатоников и более ранних христианских богословов, согласно которой Бог внутренне активен и проявляет

<sup>89</sup> Отметим, что ни Аристотель, ни Плотин не употребляют термин φυσικὴ ἐνέργεια, хотя некоторые их собственные понятие вполне могут быть с ПД отождествлены. У Аристотеля это «вторая энтелехия», у Плотина – энергия сообразно природе (κατὰ φύσιν ἐνέργεια).

<sup>90</sup> См. Bradshaw D. The Development. P. 21–46.

<sup>91</sup> Приставка «Псевдо-» кажется нам излишней, поэтому в диссертации мы избегаем указание на автора «Ареопагитик» как на Псевдо-Дионисия, отдавая себе отчет в псевдоэпиграфичности корпуса.

<sup>92</sup> См.: Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. С. 210.

<sup>93</sup> Там же. С. 223.

<sup>94</sup> Basilii Caesariensis, Epistulae. 234.1. Пер. по изд.: Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской. Письма / ред. монахиня Иулиания (Самсонова). М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. 559 с.

себя в мире. Согласно Брэдшоу, они отказываются от концепции внутренней энергии Бога и сохраняют только внешнюю. Поэтому Бог у них оказывается активным только в отношении своих внешних действий, своих проявлений в мире<sup>95</sup>. Действия Бога могут быть познаны, и, исходя из них, богословы формулируют Имена Бога. С помощью имен можно сказать только «каков Бог», πῶς ἐστὶ, а не «что Он есть», τί ἐστὶ<sup>96</sup>.

Среди каппадокийцев Василий Великий и Григорий Нисский явно использовали не только пару οὐσία – ἐνέργεια, но иногда применяли и всю терминологию СВД и, вероятно, были знакомы с неоплатонической моделью. Однако, как отмечают исследователи, в их текстах нет применения триады как общего онтологического принципа<sup>97</sup>.

Каппадокийцы были сильно погружены в классическую культуру. Кроме писателей и поэтов, Григорий Нисский хорошо знал Плотина и Порфирия. Возможно, что также и Ямвлих оказал на него некоторое влияние, особенно в экзегетике<sup>98</sup>. Кроме того, исследователи отмечают, что применение каппадокийцами СВД в триадологии во многом обязано Оригену<sup>99</sup>.

Василий Великий употребляет термины триады, чтобы подчеркнуть единство Троицы<sup>100</sup>. У Григория Нисского можно найти несколько упоминаний СВД (Ларше, например, приводит только три<sup>101</sup>), но из этих примеров не следует, что она понимается им как универсальная онтологическая модель<sup>102</sup>. Например, применяя термины СВД в психологии<sup>103</sup>, Григорий Нисский иногда использует их не равнозначно: οὐσία понимается как материальный субстрат, который является

<sup>95</sup> Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. С. 229

<sup>96</sup> Gregorius Nyssenus. Ad Ablabium quod non sint tres Dei. III.1, 56,19.

<sup>97</sup> De Filippis R., Mainoldi E. S. Op. cit. P. 57

<sup>98</sup> Ramelli I. La triade οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια in Gregorio di Nissa e nei Cappadoci. Paralleli filosofici e ascendenze origeniane // La triade dell'Essere: Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale / a cura di R. de Filippis, E. S. Mainoldi. Turnhout: Brepols, 2022. P. 153

<sup>99</sup> Ibid. P. 175.

<sup>100</sup> Basilius Caesarensis, De Spiritu Sancto, VIII, 19.

<sup>101</sup> Larchet J.-C. La théologie des énergies divines. P. 179.

<sup>102</sup> Mainoldi E. S. La triade οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια nel pensiero patristico-orientale e proto-bizantino // La triade dell'Essere: Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale / a cura di R. de Filippis, E. S. Mainoldi. Turnhout: Brepols, 2022. P. 207.

<sup>103</sup> Gregorius Nyssenus. Tractatus ad Xenodorum. 14.5

объектом чувственности, а δύναμις и ἐνέργεια относятся к познающему субъекту<sup>104</sup>. В другом месте термины триады в применении к душе уже использованы как способности одной души<sup>105</sup>.

Различая непознаваемую сущность и познаваемые действия Бога, Григорий также считает непознаваемой и Его силу, при этом святитель отмечает, что в действительности в Боге нет промежутка между способностью и действием, как это свойственно сотворенным существам, так как Бог имеет власть сразу сотворить все, что желает<sup>106</sup>. В тварном же мире это расстояние есть, и оно обусловлено темпоральностью мира.

В учении Григория Нисского можно найти редкие упоминания терминов СВД. Григорий не описывает с помощью СВД Лица Троицы, часто отождествляет силу и действие в Боге, а также отчетливо разводит непостижимую сущность и постижимые действия. Позже эти элементы, вероятно, будут заимствованы Дионисием и Максимом. При этом автор Ареопагитик, как мы увидим, придаст триаде более четкую структуру благодаря влиянию неоплатонизма.

Схожую с триадой СВД терминологию использовал один из важных для Максима авторов, Немесий Эмесский<sup>107</sup>: сущность (οὐσία), сила/способность (δύναμις), деяние (πράξις)<sup>108</sup>. Сущность, например, человек, обладает силами, проявляющимися в конкретных деяниях. Немесий был знаком с философией неоплатоников: в т. ч. с мыслью Плотина и Ямвлиха<sup>109</sup>, откуда мог заимствовать, слегка изменив терминологию, данную триаду.

<sup>104</sup> Mainoldi E. S. La triade οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια. P. 207

<sup>105</sup> Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione, C. 48.

<sup>106</sup> Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. I, 230. Larchet, La théologie des énergies divines, P. 190.

<sup>107</sup> Portaru M. Classical Philosophical Influences. P. 135.

<sup>108</sup> «Способностями (δυνάμεις) называется то, посредством чего мы можем что-либо делать. Ведь ко всему, что мы делаем, мы имеем силу; а к чему у нас нет способности, того нет и деяний (πράξεις). Таким образом, деяние (πράξις) соединено со способностью (δυνάμειος), способность – с сущностью (οὐσίας), ведь и деяние [происходит] от способности, и способность – от сущности и [сокрыта] в сущности (ἢ δύναμις ἀπὸ τῆς οὐσίας καὶ ἐν οὐσία). Итак, эти три, как мы сказали, соединены одно с другим (ἀλλήλων ἐχόμενα): имеющее способность (δυνάμενον), способность (δύναμις) и возможное (δυνατόν). Имеющее способность – это сущность, способность – то, от чего мы получаем возможность [действовать] (τὸ δύνασθαι), а возможное – то, что может произойти согласно способности (τὸ κατὰ δύναμιν πεφουκὸς γίνεσθαι)» (перевод А. Р. Фокина, цит. по А. Р. Фокин. Трансформация аристотелевских категорий. С. 50).

<sup>109</sup> Jaeger W. W. Nemesios von Emesa: Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios. В., 1914. S. 64.

Понятие «природное действие» начинает систематически использоваться Кириллом Александрийским в контексте тринитарного богословия и в христологии. Будучи авторитетным неохалкидонским православным богословом, Кирилл входил в число важнейших источников Максима<sup>110</sup>. В мысли свт. Кирилла триада СВД переосмысливается, сила и действие часто отождествляются. Д. Брэдшоу считает, что это важный разрыв с неоплатонической традицией, идущей от Ямвлиха<sup>111</sup>, однако здесь можно увидеть больше сходств с Плотинем, если понять отождествление силы и действия как выражение «внутреннего действия».

Действие понимается Кириллом как некая врожденная неотъемлемая характеристика сущего. Например, Кирилл приводит излюбленный его предшественниками пример огня: его природным действием является сила нагревания, которая также может присутствовать, например, в железе или дереве, для которых она не будет природной, но «чуждой» им (ἀλλοτρίαν)<sup>112</sup>. Принадлежащие природе качества проявляются в действии. «Огонь по своей природе обладает собственным теплом, но, когда он воздействует (ἐνεργῆ τι) на куски дерева, мы особенно осознаем, насколько и какого рода сила содержится в нем»<sup>113</sup>. Кирилл применяет эту аналогию к Богу, природа Которого становится видима для нас, когда Он действует, проявляя то, что Ему свойственно<sup>114</sup>.

СВД широко использовалась христианами авторами как концептуальный инструмент в метафизических построениях, начиная с VI века. Основным источником для византийских мыслителей – это Ареопагитики. Именно Дионисий, адаптируя неоплатоническую метафизику к духу христианского откровения переосмысливает триаду в новом ключе<sup>115</sup>. СВД появляется в корпусе семь раз и, как отмечает Майнольди, используется Дионисием как четко определенная онтологическая

<sup>110</sup> Thunberg L. Op. cit. P 40; Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur. P.122; Louth A. Maximus the Confessor. New York: Routledge, 1996. P. 27.

<sup>111</sup> Bradshaw D. The Development of the Concept of the Natural Energies // Phronema. 2023. Vol. 38. P. 26.

<sup>112</sup> Cyrillus Alexandrinus, Commentarii in Joannem. I, 541; cf. Larchet, La théologie. P. 280.

<sup>113</sup> τὸ πῦρ ἔχει φυσικῶς τὴν ἰδίαν ἐν ἑαυτῷ θερμότητα, ἀλλ' ὅταν ἐνεργῆ τι περὶ τὰς ὕλας, τότε δὴ μάλιστα πόση τις αὐτῷ καὶ ποῖα δύναμις ἐνυπάρχει διαγινώσκομεν (Cyrillus Alexandrinus, Commentarii in Joannem. II.239).

<sup>114</sup> Ibid. II.240.

<sup>115</sup> Mainoldi E. S. La triade οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια nel pensiero patristico-orientale e proto-bizantino... P. 182.

модель несмотря на то, что он не дает объяснения ее терминам и связям между ними<sup>116</sup>.

Майнольди отмечает некоторые важные изменения по отношению к неоплатонической традиции. Дионисий часто использует во множественном числе термин «сущности» и «силы» (или небесные сущности и силы) для собирательного обозначения ангелов, которые совершают действия (ἐνέργεια). При этом, как мы видели у Кирилла Александрийского, Дионисий часто описывает возможность и действие как тождественные понятия. «Возможность» перестает быть каузальным посредником между сущностью и действием<sup>117</sup>.

Размышляя о природе зла, Дионисий добавляет в триаду «волю»:

«А ведь если Благо является и сущим, и желанным, и сильным, и деятельным (τὸ ἀγαθὸν καὶ ὃν ἐστὶ καὶ βουλευτὸν καὶ ἐνδύναμον καὶ δραστήριον), как может что-либо противостоять Благоу, будучи лишено и воли, и силы, и действия? (τὸ οὐσίας καὶ βουλήσεως καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἐστέρημένον)»<sup>118</sup>.

Так как сущность необходимо связана с Благом (что мы потом увидим у Максима), а зло коренится в ошибке воли, воля помещается Дионисием между сущностью и возможностью/действием. СВД оказывается недостаточной, чтобы описать бытие разумных существ.

Ареопагит, серьезно озабоченный трансцендентностью Бога и мыслящий апофатически, очень осторожно применяет СВД к Богу. К внутренней жизни Троицы СВД не применяется никогда, но имеет место в размышлениях о Христе или едином внешнем домостроительном действии Троицы. Тогда слово ἐνέργεια, «действие», заменяется термином «теургия» (θεουργία), Божественное действие. Здесь термин понимается иначе, чем в неоплатонической традиции, скорее, в смысле действия Христа, дарующего обожение<sup>119</sup>.

<sup>116</sup> Ibid. P. 183.

<sup>117</sup> Ibid. P. 201.

<sup>118</sup> DN IV, 32, 733A. Пер. здесь и далее с изм. по: Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника / пер. с греч., вступ. ст. Г. М. Прохорова. – Изд. 2-е, испр. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. – 463 с.

<sup>119</sup> Edwards M., Dillon J. God in Dionysius and the Later Neoplatonists // The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite / ed. by M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris. Oxford: Oxford University Press, 2022. P. 145.

В некоторых фрагментах трактата «О церковной иерархии» Майнольди видит указание на нетварность божественных «богодействий»:

«А это ведь – сверхнебесное и сверхсущественное (ὑπερουράνιος καὶ ὑπερούσιος) богодействие (θεουργία), начало, *сущность* и совершенствующая *сила* (ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ τελεσιουργὸς δύναμις) всякого нашего богодейственного освящения (θεουργικῆς ἡμῶν ἁγιαστείας)»<sup>120</sup>.

Действие здесь «сверхсущностное и сверхнебесное», то есть превосходящее область бытия и космоса, а потому – вневременное. Майнольди пишет, что теургические действия «...не находятся в потенции, но вечно активны, причем божественная потенция скорее должна быть понята как деятельность, без начала и конца»<sup>121</sup>, что продолжает подход неоплатоников, указывающих, что сила, которую они называют совершенной, есть деятельность, которая в возможности (потенциально) содержит в себе следствия.

Как мы видели, у некоторых неоплатоников термины СВД в применении к Первопринципу отождествляются. Дионисий же, следуя каппадокийской триадологии, признает в Троице единство и различие, так что сущность от действия отделяется в виде «исхождений» πρόοδοι<sup>122</sup>. Но подробнее об этом скажем в главе 4.

Учение Дионисия вошло в фонд православной святоотеческой письменности не сразу, многое для этого сделали первые схолиасты корпуса, в число которых входил и Максим. Но важнейший вклад в комментирование Ареопагитик внес, как было доказано исследователями, Иоанн Скифопольский<sup>123</sup>. Уделяет он внимание и триаде СВД.

<sup>120</sup> EH. IV, 12, 484CD.

<sup>121</sup> Mainoldi E. S. La triade οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια nel pensiero patristico-orientale e proto-bizantino... P. 199.

<sup>122</sup> DN II, 636C–652A.

<sup>123</sup> См.: Suchla B. R. Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Jahrgang 1980. № 3. S. 31–66; Eadem. Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des Corpus Dionysiacum // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Jahrgang 1985. № 4. S. 179–193; Eadem. Die Überlieferung von Prolog und Scholien des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum // Studia Patristica. 1989. Vol. 18. № 2. P. 79–83.

Комментируя слова автора, что демоны не губят сущности, так как те никогда не могут перейти в небытие, схолиаст исследует, что же тогда они губят: силу или действие? В связи с этим он предлагает развернутое толкование терминов триады:

«Подобает знать, что отличие силы от действия такое же, как – свойства от действия, соответствующего свойству (ἡ ἕξις πρὸς τὴν ἐνέργειαν τὴν κατὰ τὴν ἕξιν). А свойство есть устойчивое качество (ποιότης ἔμμονος)<sup>124</sup>».

Затем он приводит излюбленный пример с огнем: огонь имеет силу (δύναμις) нагревать, эта сила также есть свойство или качество (ἕξις ἢ ποιότης).

«Действием, следовательно, будет [то, что осуществляется] согласно свойству или качеству, как когда некое тело согревается. Ведь вот так осуществляется действие свойства огня. Сила, следовательно, имеет в себе действие; ибо действие – это нечто, осуществляемое исходя из способности. Ибо сила постигается по действию»<sup>125</sup>.

Таким образом, триада СВД по Иоанну Скифопольскому выглядит следующим образом: сущность → сила/устойчивое качество → действие, соответствующее устойчивому качеству, которое проявляется в его внешнем эффекте.

Таким образом, христианские мыслители «протовизантийского» периода активно используют аристотелевско-неоплатоническое понятие ἐνέργεια как в рамках триады «сущность – возможность – действительность», так и в качестве концепта «природного действия». Каппадокийцы и Дионисий применяют триаду в своей метафизике и теологии, с особым вниманием к апофатике и непознаваемости сущности Бога, Который проявляется в Своих действиях. Кирилл Александрийский, развивая учение о природном действии, формирует концепцию, во многом схожую с учением Плотина о внутреннем и внешнем действии. Хотя термины триады СВД сохраняются, акцент смещается на действие как выражение природы, а различие между δύναμις и ἐνέργεια нередко нивелируется. В результате к VII веку понятия, восходящие к аристотелевской метафизике, становятся

<sup>124</sup> ἰστέον οὖν, ὅτι ἡ διάφορα τῆς δυνάμεως πρὸς τὴν ἐνέργειαν τοιαύτη ἐστίν, ὡς ἡ ἕξις πρὸς τὴν ἐνέργειαν τὴν κατὰ τὴν ἕξιν. ἡ μὲν οὖν ἕξις ποιότης ἐστὶν ἔμμονος (Schol. DN 170,23. 289AB).

<sup>125</sup> ἔσται οὖν ἐνέργεια ἡ κατὰ τὴν ἕξιν ἢ ποιότητα, ὅτε καὶ τι σῶμα θερμαίνεται. ἰδοὺ γάρ· ἀποτελεῖται ἡ ἐνέργεια τῆς ἕξεως τοῦ πυρός. ἡ οὖν δύναμις παρ' ἑαυτῆ ἔχει τὴν ἐνέργειαν. αὐτῆς γάρ ἐστι τῆς δυνάμεως ἡ ἐνέργεια τὸ ἐξ αὐτῆς ἀποτελούμενον. ἡ γὰρ δύναμις κατὰ τὸ ποιεῖν λαμβάνεται (Ibid) (перевод наш).

неотъемлемой частью богословского и философского дискурса, а концепт природного действия приобретает особое значение, подготавливая почву для его систематической разработки в христоцентрической метафизике Максима Исповедника.

### **1.3. «Природное действие» и триада «сущность – возможность – действительность» в онтологии Максима Исповедника<sup>126</sup>**

Наиболее же системно разрабатывает понятие ПД и СВД Максим Исповедник. СВД становится для него универсальным инструментом, особенно в период полемики с моноэнергизмом и монофелитизмом, главными христологическими ересями его времени.

Эпистемология Максима Исповедника, как пишет Толлефсен, имеет определенные сходства с другими характерными для Античности и Средневековья подходами к достижению подлинного знания о Первоначале, человеке, обществе и мире. Исследователь, приводя в пример Платона и Августина, отмечает эти черты: (1) знание обеспечивается неким более высоким уровнем реальности; (2) познаваемый мир понимается как благоустроенный в соответствии с божественными принципами космос, а значит, и его познание должно быть соответствующим; (3) доступ к истине возможен только для добродетельного человека<sup>127</sup>.

Согласно Максиму, существует два вида познания Первопринципа, Бога. Первое знание, подлинное, доступно только святым людям и достигается в опыте встречи с Богом. Оно не является дискурсивным и тем самым выходит за рамки рациональной мысли. Менее совершенный вид знания Максим называет  $\gamma\upsilon\omega\delta\iota\varsigma$

<sup>126</sup> Часть материалов данного раздела диссертации впервые была отражена в следующей публикации, выполненной автором лично, которая в качестве апробации результатов исследования вышла в журнале, включенном в Список рецензируемых научных изданий по философским наукам, утвержденный решением Ученого совета МГУ имени М. В. Ломоносова: Сурков И. Е. «Природное действие» в метафизике Максима Исповедника // Историко-философский альманах: Выпуск 9 / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова / Гл. ред. В.В. Васильев, отв. ред. А.В. Никандров. М.: Издатель Воробьев А.В., 2025. С. 94–108.

<sup>127</sup> Tollefsen T. T. The Christian Metaphysics. P. 23–53.

σχητική, «знание относительное»<sup>128</sup>. Оно является умозрительным и дискурсивным, выражается в богословско-философских рассуждениях с помощью рационального размышления, образов, метафор, аллегорий и т. д.<sup>129</sup>. Такое знание не достигает «Безотносительной» сущности Бога, но может сообщить о Нем некоторую информацию<sup>130</sup>.

Максим Исповедник, будучи богословом и философом, серьезно относится к рациональному естественному познанию. Нередко он указывает, что в конкретном размышлении не будет использовать Откровение в качестве источника аргументов, но собирается вести рассуждение исключительно исходя из естественного разума<sup>131</sup>. В Quaest. Thal. 60 Максим утверждает важный для своей эпистемологии принцип: естественное познание мира столь же важно, как экзегеза Священного Писания. Он использует образ двух равноценных «законов»: «естественного», постигаемого через рациональное изучение мира, и «писаного», раскрытого в Писании<sup>132</sup>. Творение предстает перед нами как «Библия», а Писание как «космос»<sup>133</sup>:

«И в том и в другом Он (Логос – *И. С.*) сокрыт посредством неясности – ради нас, по справедливости, чтобы мы не дерзали недостойно устремляться к невместимому – в речениях святого Писания [сокрыт] как Слово, а в творении как Творец, Создатель и Художник (κτίστης καὶ ποιητὴς καὶ τεχνίτης). Поэтому я утверждаю, что желающий

<sup>128</sup> «Слово Писания признаёт двоякое познание Божественного. Первое – относительное, содержащееся только в слове и понятиях и не имеющее действительно получаемого на опыте восприятия Познаваемого. Им мы руководствуемся в настоящей жизни. Другое же – истинное, познание в собственном смысле: оно есть полное восприятие Познаваемого, действительно получаемое через один только опыт, помимо слова и понятий: это познание подаётся через приобщение по благодати, и через него в грядущем покое мы получим сверхприродное обожение, действующее бесконечно.» – Διτὴν γὰρ οἶδε τὴν τῶν θεῶν γνῶσιν ὁ λόγος· τὴν μὲν σχετικὴν, ὡς ἐν λόγῳ μόνῳ κεκμένην καὶ νοήμασιν, καὶ τὴν κατ' ἐνέργειαν τοῦ γνωσθέντος διὰ πείρας οὐκ ἔχουσαν αἴσθησιν, δι' ἧς κατὰ τὴν παροῦσαν ζωὴν οἰκονομοῦμεθα, τὴν δὲ κυρίως ἀληθινὴν ἐν μόνῃ τῇ πείρᾳ κατ' ἐνέργειαν δίχα λόγου καὶ νοημάτων ὄλην τοῦ γνωσθέντος κατὰ χάριν μετέξει παρεχομένην τῆν αἴσθησιν, δι' ἧς κατὰ τὴν μέλλουσαν λῆξιν τὴν ὑπὲρ φύσιν ὑποδεχόμεθα θέωσιν ἀπαύστως ἐνεργουμένην (Quaest. Thal. 60. 63).

<sup>129</sup> Tollefsen. The Christian Metaphysics. P. 50.

<sup>130</sup> Петров В. В. Учение Максима Исповедника. С. 75.

<sup>131</sup> «...принимаю я без прекословия твой приказ, понуждающий меня показать естественным рассуждением, не прибегая к свидетельству Писания и Отцов, сотворена ли душа бестелесной» – ἀπαραιτήτως σου δέχομαι τό ἐπίταγμα, φυσικότερον ἀποδείξει κελεύον, γραφικῆς καὶ πατρικῆς μαρτυρίας χωρίς, εἴ ἐστι κτίσμα ἀσώματων ἢ ψυχῆ. (Ep. 6. 425A).

<sup>132</sup> Иногда Максим говорит о трех законах: закон природы, закон письменный и закон благодати (или духовный закон) (Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur. P. 157). Последний соответствует историческому Воплощению Христа, которое «содержит в себе смысл всех прообразов и загадок Писания, а также знание как видимых, так и умопостигаемых творений» (Cap. theol. I.66).

<sup>133</sup> Blowers P. M. Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991. P. 106.

безукоризненно и прямым путем идти к Богу по необходимости нуждается в обоих – и в ведении Писания в Духе, и в естественном созерцании сущих по Духу, так что желающий стать совершенным любителем совершенной премудрости (τελείας ἐραστὴν γενέσθαι τῆς σοφίας τέλειον), конечно же, сможет показать, что два закона, естественный и писанный, равноценны и обучают одному и тому же, и ни один из них не превосходит другой и не уступает ему»<sup>134</sup>.

В рамках «относительного» типа познания божественного Максим употребляет одни и те же термины, описывая как сотворенный мир, так и Бога в его отношении к тварному. Исходя из сказанного, мы сначала опишем, как понятия ПД и СВД применяются Максимом к сфере творения, а затем (уже в следующей главе) – в области Божественного и его связи с миром.

Максим Исповедник аккумулирует разные традиции мысли, подводит итог предшествующей патристике, использует метафизику неоплатоников и мысль александрийских комментаторов. Все описанные нами выше традиции и школы имеют большое значение для его системы. Посмотрим, как они переплавляются в этом новом большом синтезе<sup>135</sup>.

Д. Брэдшоу<sup>136</sup>, крупнейший специалист по понятию ἐνέργεια в патристике, начинает свой анализ ПД у Максима с текста, озаглавленного «Различные определения святых и богоносных отцов наших о двух действиях Господа, Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» (далее – Opusc. 27<sup>137</sup>). В данном тексте в концентрированном виде содержатся основные характеристики исследуемого понятия. Последуем примеру Брэдшоу.

Как понятно из заголовка, это флорилегий, подборка цитат авторитетных авторов. Большая часть из них не только рассматривает христологическую

<sup>134</sup> Ἄμφω γὰρ ἐπὶ τοῦ Λόγου ἀρμόσει τὰ λεγόμενα, ἐπεὶ καὶ ἀμφοῖν δι' ἀσαφείας κεκάλυπται δι' ἡμᾶς εἰκότως, πρὸς τὸ μὴ τολμᾶν τοῖς ἀχωρήτοις ἀναξίως προσβάλλειν, τῷ μὲν ῥητῷ τῆς ἁγίας Γραφῆς, ὡς Λόγος, τῇ δὲ κτίσει ὡς κτίστης καὶ ποιητὴς καὶ τεχνίτης. Ὅθεν ἀναγκαίως ἀμφοτέρων ἐπιδεισθαί φημι τὸν πρὸς Θεὸν ἀμέμπτως εὐθυπορεῖν βουλόμενον, τῆς τε γραφικῆς ἐν πνεύματι γνώσεως καὶ τῆς τῶν ὄντων κατὰ πνεῦμα φυσικῆς θεωρίας· ὥστε ἰσοτίμους καὶ τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις παιδεύοντας τοὺς δύο νόμους, τὸν τε φυσικὸν καὶ τὸν γραπτὸν, καὶ μηδέτερον θατέρου ἔχοντα πλεον ἢ ἔλαττον, δύνασθαι δεῖξαι, ὡς εἰκόσ, τὸν τελείας ἐραστὴν γενέσθαι τῆς σοφίας τέλειον ἐπιθυμοῦντα (Amb. 10. 1128C).

<sup>135</sup> Balthasar H. U. von. Kosmische Liturgie. S. 19.

<sup>136</sup> Bradshaw D. The Development. P. 35

<sup>137</sup> Русский перевод с изменениями приводится по изданию: Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения (Opuscula theologica et polemica) / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Святая гора Афон; Санкт-Петербург: Изд. РХГА, 2014. 802 с.

проблематику, но и касается ПД вообще. Исследователи отмечают, что Максим мог быть составителем и редактором данного сборника<sup>138</sup>. Считается, что флорилегий составлялся для подготовки диофелитской партии к Латеранскому собору 649 г., среди актов которого имеется множество соответствий с определениями этого сборника<sup>139</sup>. Цитаты приписываются Иустину Философу, Григорию Нисскому, Иоанну Златоусту, Кириллу Александрийскому, Василию Великому и даже Амвросию Медиоланскому. Однако большинство цитат является псевдоэпиграфами, за исключением ряда подлинных фрагментов из трудов Кирилла Александрийского и Григория Нисского<sup>140</sup>.

Обобщая все определения действия, представленные в *Opusc.* 27, можно выделить четыре ключевых аспекта, с которыми оно отождествляется в различных формулировках: (1) свойство/качество (ποιότης, ιδιότης, ιδίωμα)<sup>141</sup>, различие (διαφορά)<sup>142</sup> (2) определение/предел (ὄρος) сущности<sup>143</sup>, (3) сила/способность (δύναμις)<sup>144</sup>, (4) движение (κίνησις)<sup>145</sup>. Указанные стороны ПД позволяют сделать вывод о многослойности понятия. Оно соединяет в себе онтологические, динамические аспекты сущего и, кроме того, играет важную роль для эпистемологии.

Аналогичное множество связанных понятий Максим приводит также в «Диспуте с Пирром». Отталкиваясь от понятия движения, он объясняет, что ему эквивалентны другие понятия, которые могут употребляться «многообразно... в

<sup>138</sup> Jankowiak M., Booth P. A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor // *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* / ed. by P. Allen, B. Neil. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 67.

<sup>139</sup> Larchet J.-C. Introduction // *Maxime le Confesseur. Opuscules théologiques et polémiques* / trad. et notes par E. Ponsoye. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998. P. 75–76.

<sup>140</sup> См. примечания Г. И. Беневица к русскому переводу *Opusc.* 27 в изд.: Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения. Святая гора Афон; Санкт-Петербург: Изд. РХГА, 2014. 802 с.

<sup>141</sup> *Opusc.* 27, 280C; *Ibid.* 281A.

<sup>142</sup> *Ibid.* 280C.

<sup>143</sup> «...определения сущностей – это их природные энергии» – Ὁρους γάρ τῶν οὐσιῶν, τὰς φυσικὰς αὐτῶν ἐνεργείας (*Ibid.* 281B); «...определением всякой сущности является ее природная энергия – как подтверждение, возводящее ум к природе, из которой она исходит» – πάσης οὐσίας ὄρος, ἡ κατὰ φύσιν αὐτῆς ἐνέργεια καθέστηκε· πίστῳσις ἀνάγουσα τὸν νοῦν ἐπὶ τὴν φύσιν, ἐξ ἧς ἔχει τὴν πρόοδον (281D).

<sup>144</sup> «Природная энергия – это сущностная сила, не позволяющая, чтобы [природа] претерпела какое-либо изменение по сущности, из одного [сделавшись] другим» – Ἐνέργεια φυσικὴ ἐστὶ, δύναμις οὐσιώδης μὴ δὲ μίαν ἐτέρου πρὸς ἕτερον ἐπιδέχεσθαι συγχωροῦσα κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλοίωσιν. (*Ibid.* 280C).

<sup>145</sup> «Природная энергия – это врожденное движение всякой сущности» – Ἐνέργεια φυσικὴ ἐστὶν, ἡ πάσης φύσεως ἐμφυτὸς κίνησις. «Природная энергия – это движение всякой сущности, указующее [на нее]». Ἐνέργειά ἐστὶ φυσικὴ, ἡ δηλωτικὴ ἢ πάσης οὐσίας δύναμις (*Ibid.* Cf. 281A).

зависимости от подразумеваемых значений»<sup>146</sup>. Максим пишет, что отцы называют движение «и силой, и действием, и различием, и движением, и особенностью, и качеством, и претерпеванием» – Προσηγόρευσαν αὐτὴν καὶ δύναμιν, καὶ ἐνέργειαν, καὶ διαφορὰν, καὶ κίνησιν, καὶ ιδιότητα, καὶ ποιότητα, καὶ πάθος. «Силой» движение именуется в качестве «сохраняющего и неизменного»; «действием» – так как оно выявляет общее в ипостасях одного и того же вида; «движением» – в качестве «указательного» (ὡς δὲ ἐνδεικτικὴν), то есть «указывает», выявляет «действие» и сущностное качество природы; «особенностью» (ιδιότης) – как «составляющим» (συστατικὴ) и присущим только данной ипостаси; «как видообразующее – качеством» (ὡς δὲ εἰδοποιόν, ποιότητα)<sup>147</sup>.

Максим пишет, что все, имеющее определенную природу, должно иметь и какие-то природные действия. Ссылаясь на Дионисия, он формулирует следующий принцип: «Единственное, что лишено [действия] – это не сущее»<sup>148</sup>.

Теперь проанализируем указанные выше аспекты.

### *1.3.1. Природное действие как сущностное качество*

Раскрывая ПД через качество, Максим приводит следующие определения: «Действие всякой сущности есть присущее ей качество (ἡ προσφυῆς αὐτῆ ποιότης)»<sup>149</sup>. «Природное действие – это сущностное и составляющее (συστατικὴ) качество всякой сущности»<sup>150</sup>; «...природное действие – это знаменательная особенность (σημαντικὸν ἰδίωμα) каждой природы»<sup>151</sup>; «природное и составляющее (συστατικὴ) действие – это определяющее различие (ὀριστικὴ διαφορὰ) природы обозначаемой вещи»<sup>152</sup>.

<sup>146</sup> Πολυτρόπως αὐτὴν πρὸς τὰς ὑποκειμένας δηλονότι ἐννοίας, ὠνόμασαν (Disp. Ρυγ. 352Α). Пер. по изд.: Максим Исповедник. Состоявшийся в провинции Африка диспут прп. Максима с Пирром, бывшим патриархом Константинопольским // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Пер. Д. Е. Афиногенова. Отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004.

<sup>147</sup> Ibid.

<sup>148</sup> Opusc. 27, 281Α.

<sup>149</sup> Ἐνέργεια πάσης οὐσίας ἐστίν, ἡ προσφυῆς αὐτῆ ποιότης (Ibid. 280C).

<sup>150</sup> Ἐνέργεια φυσικὴ ἐστίν, ἡ οὐσιώδης καὶ συστατικὴ πάσης οὐσίας ποιότης (Ibid).

<sup>151</sup> τὸ σημαντικὸν ἐκάστης ἰδίωμα φύσεως, ἐνέργειαν λέγομεν φυσικὴν (281Α)

<sup>152</sup> Ἐνέργεια φυσικὴ τε καὶ συστατικὴ ἐστίν, ἡ ὀριστικὴ διαφορὰ τῆς τοῦ δηλουμένου πράγματος φύσεως (Ibid. 280C).

Всякое чувственное тварное сущее, по Максиму, состоит из «материи и вида (εἶδος)»<sup>153</sup> а умопостигаемое – из «сущности и привходящего»<sup>154</sup>. К «привходящему» он относит такие понятия, как качество (ποιότης), особенность (ιδιότης / ἰδίωμα) и различие (διαφορά). Подробный анализ этих понятий представлен в трактате *Opusc.* 21<sup>155</sup>. Их отличительная черта состоит в том, что этими понятиями «...обозначается не какое-либо подлежащее, то есть сущность и природа, а то, что созерцается у сущности, а также у ипостаси»<sup>156</sup><sup>157</sup>. Они не существуют без «...подлежащей сущности, присущим которой и является, и называется каждое из них»<sup>158</sup>.

Согласно Максиму, качества могут быть сущностными (ποιότητες οὐσιώδεις) и ипостасными. Понятие «сущностного качества» восходит к Аристотелю и получает широкое распространение среди позднеантичных мыслителей. Так, Порфирий определяет его как то, что «составляет сущность» и, будучи отнято, ее уничтожает, в отличие от «привходящего», которое не имеет такой онтологической значимости<sup>159</sup>. Однако Максим, по-видимому, на уровне терминов не сохраняет этого различия, используя школьную логическую терминологию достаточно свободно<sup>160</sup>. Часто он называет «привходящим» то, что в «Исагоге» и у комментаторов имеет сущностное значение. Важнее для него не дихотомия сущностного и привходящего в смысле Порфирия, а различие между универсальным (ποιότης) и индивидуальным (ιδιότης)<sup>161</sup>, то есть между природным

<sup>153</sup> Amb. 67. 1400C.

<sup>154</sup> Quaest. Thal. 40.3; Cap. Car. IV.9; Thunberg L. P. 83.

<sup>155</sup> *Opusc.* 21, 248A–257A.

<sup>156</sup> В учении Максима Исповедника понятие «ипостась» (ὑπόστασις) обозначает индивидуальное, конкретное бытие, нечто частное, в отличие от общих природ. Максим приводит два варианта определения ипостаси: одно, «логическое», как «сущность с особенностями», и другое – патристическое, где ипостась есть «...каждый отдельный человек, отграничиваемый от других людей по лицу» (*Opusc.* 26, 276B). Ипостась может объединять в себе несколько природ, как в случае с человеком (тело и душа) или с Ипостасью Христа (Божество и человечество), соединяя и одновременно ограничивая их. См. Петров В. В. *Онтология и метод.* С. 17.

<sup>157</sup> οὐκ ἐπὶ τινος ὑλοκεμένον λαμβανομένη, τούτέστιν οὐσίας καὶ φύσεως, ἀλλὰ τῶν τῆ οὐσία, καὶ μέντοι γε τῶν τῆ ὑποστάσει θεωρουμένων (*Opusc.* 21, 248BC). Максим пишет, что здесь он следует отцам, мнение «внешних философов» (παρὰ τοῖς ἔξω) он опускает ввиду того, что оно «слишком разнится» и обзор мнений займет слишком много места (*Ibid.* 248B).

<sup>158</sup> *Opusc.* 21. 249D.

<sup>159</sup> Porph. In Arist. cat. 4.1:95.22.

<sup>160</sup> Tökönen M. *Op. cit.* P. 25.

<sup>161</sup> *Opusc.* 21, 249C. Это различие, однако, не всегда выдерживается: в ряде случаев Максим использует слово «особенность» для описания природных признаков: *Ep.* XII, 476.

качеством и особенностью конкретной ипостаси. Так, «сущностным качеством» называются, например, разумность человека и способность лошади ржать<sup>162</sup>; а ипостасным – «что у некоего человека орлиный нос или курносый, или у некоего коня пегая масть или белая»<sup>163</sup>.

Однако, хотя Максим называет все «качества» и «особенности» «привходящими», в *Opusc.* 27 он подчеркивает: ПД – не случайное свойство, а «сущностное и составляющее качество всякой сущности»<sup>164</sup>, без которого сущность, как и без «сущностного качества» у Порфирия, перестает существовать<sup>165</sup>. Это он формулирует особенно ясно в Письме VII, где пишет, что, если сущность теряет свои природные особенности, она либо уничтожается, либо становится чем-то иным: «Ведь с уничтожением природных особенностей уничтожается всегда и их подлежащее (πᾶν ὑποκειμένον τοῖς φυσικοῖς ἰδιώμασι φθειρομένοις συμφθείρεσθαι). Чем или где будет бык, и конь, и лев, и подобные существа, если не станут особенностями, в которых и содержится природа каждого из них (τῶν συνεκτικῶν τῆς ἐκάστου φύσεως ἰδιωμάτων οὐκ ὄντων)?»<sup>166</sup>.

Третий термин, анализируемый в трактате и, как мы видели выше, также отождествляющийся с ПД – *διαφορά*, «различие»<sup>167</sup>. По Максиму, различие – это: «...[нечто,] составляющее (συστατικήν) и определяющее (ἀφοριστικήν) сущности. ...которое... разграничивает сущее по сущности, и природе, и по лицу, и ипостаси...»<sup>168</sup>. Это понятие характерно для традиции логики Порфирия, который вводит дистинкцию между *διαφορά συστατική* и *διαφορά διαρετική*, «составляющим» и «разделяющим» «различием»<sup>169</sup>. Первое участвует в образовании рода (например, «одушевленное» и «ощущающее» составляют

<sup>162</sup> Ibid. 248C.

<sup>163</sup> *Opusc.* 21, 248B.

<sup>164</sup> *Opusc.* 27, 280C.

<sup>165</sup> *Opusc.* 8. 96B. Cf.: сочинение с неоднозначной атрибуцией (Pseudo-)Maximus Confessor. In *Isagogen Porphyrii et in Categorias Aristotelis*. 8.

<sup>166</sup> *Ep.* 7. 436 B; Cf.: *Disp.* 344a.

<sup>167</sup> В переводе А. В. Кубицкого – «различающий признак», см. перевод: Порфирий, Введение к «Категориям Аристотеля» / Труды, том I / пер. А. В. Кубицкий, СПб. С. 330. В латинской традиции – *differentia specifica*.

<sup>168</sup> *Opusc.* 21, 249C; Cf.: *Ep.* XV. 564b–c.

<sup>169</sup> *Porph. Isag.* 10; *David. Proll.* 183.10–15; *Lackner W. Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitate bei Maximus dem Bekenner: Diss. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz, 1962. S. 55; Петров В. В. Учение Максима Исповедника. С. 25; Tollefsen T. T. The Christian Metaphysics of St Maximus the P. 130; Thunberg L. P. 51.*

«живое существо»), второе – в делении на виды («разумное», «неразумное», «смертное» и т. д.). На уровне вида различия также могут быть составляющими: «разумное живое существо» – человек, «неразумное» – животное, «бессмертное» – божество и т. п.<sup>170</sup>. Максим характеризует составляющее различие как «видообразующие», εἰδολοῖός<sup>171</sup> – это понятие было широко распространено в философской литературе поздней Античности<sup>172</sup>. «Составляющее различие» является конститутивным для вида, определяет его сущностное качество.

Но не все качества являются «сущностными» и «составляющими», некоторые не помогают прояснить природу подлежащего, и для их описания Максим пользуется выражением «то, что окрест сущности» (τὰ περὶ οὐσίας)<sup>173</sup>. В Amb. 17, где он рассуждает о непостижимости Божественной сущности, он затрагивает вопрос предикации таких свойств применительно к тварным существам. Он указывает, что то, что «усматривается окрест них» (περὶ αὐτὰ θεωρουμένων),<sup>174</sup> – это качества, предикцируемые некоему подлежащему (ὕποκειμένον)<sup>175</sup>: например, «тело», «рожденный», «подверженный гибели» могут предикцироваться «человеку, быку или коню». Защищая непознаваемость Божественной сущности, Максим пишет, что знания подобных свойств

<sup>170</sup> «Отличия неотделимые и существующие сами по себе (καθ' αὐτάς) делятся на те, сообразно которым мы разделяем роды на виды, и те, сообразно которым разделенные [вещи] образуют вид (εἰδολοίεῖται)... Для сущности живого “одушевленное” и “ощущающее” – это составляющее отличие (ἢ διαφορὰ συστατικῆ), ибо живое это сущность одушевленная и ощущающая, а отличия “смертное” и “бессмертное”, а также “разумное” и “неразумное” для живого суть разделяющие отличия (διαρετικοὶ διαφοραὶ), ибо посредством них род [«живое»] делится на виды)... Те же самые [отличия], приложенные одним образом, становятся составляющими, а другим – разделяющими, и все они называются видообразующими. Имеется большая нужда и в разделении (τάς διαρέσεις) родов, и в определениях (τοὺς ορισμούς)» (Porph. Isag. 9). (Пер: Петров В. В. Учение Максима Исповедника. С. 26).

<sup>171</sup> Amb. 5. 1048AB etc.

<sup>172</sup> Lackner. W. Op. cit. S. 54.

<sup>173</sup> Истоки этого выражения можно проследить уже у Аристотеля, который, пусть и достаточно редко, описывает так привходящее (Metaph. 997a33; De Anima. 3b21.), а также у его комментаторов (David. Proll. III. 10) или Прокла (In Parm. 7:1188.11). Особую популярность выражение приобретает в патристической мысли, например, у отцов-каппадокийцев. Аналогичную терминологию Максим применяет к Божественным атрибутам, говоря о том, что мы не можем познать Самого Бога, но нам доступно то, что «окрест Него» (τὰ περὶ αὐτόν), – например, вечность, бесконечность, неопишность, благость, мудрость и другие совершенства (Cap. sag. I.100). Как и в других случаях, философские формулировки, применяемые к Богу, заимствуются из описания тварного мира. Максим отмечает, что Бог, как первопричина и абсолютно простое Существо, не состоит из сущности и привходящих (Opusc. 21, 249A), но, несмотря на это, Ему приписываются определенные качества, что, как уточняет Максим, допустимо только в переносном смысле (καταχρηστικῶς) (Ibid.). Как будет видно из второй главы, такой тип предикации будет назван Исповедником «омонимичным».

<sup>174</sup> Amb. 17, 1225C.

<sup>175</sup> Ibid. 1225A.

недостаточно для «совершенного познания» (τελείαν γνῶσιν)<sup>176</sup> даже тварных сущих<sup>177</sup>. Максим утверждает, что ничто «...согласно своему бытию тем, что оно есть и чем называется»<sup>178</sup> – не представляет собой совокупность свойств, «мыслимых и называемых нами окрест него (τὸ ἄθροισμα τῶν ἡμῖν περὶ αὐτὸ νοουμένων τε καὶ λεγομένων), но что-то другое помимо них (ἀλλ' ἕτερόν τι παρὰ ταῦτα)», то есть необходимо определить само подлежащее<sup>179</sup>.

В комментаторской традиции также нередко используется выражение «то, что окрест...» для обозначения привходящих свойств. Во «Введении в философию» Давид различает между собой «определение» (ὀρισμὸς/ὄρος) и «описание» (ὕπογραφή). Первое складывается из рода и «составляющего различия», то есть «берется из сущностных высказываний и разъясняет саму сущность и природу подлежащей вещи»<sup>180</sup>. Описание же складывается из привходящих признаков (ἀπὸ συμβεβηκότων) и не разъясняет сущность описываемого, но только «то, что сопровождает (τὰ παρελόμενα) подлежащую вещь и то, что находится окрест ее природы (τὰ περὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ)»<sup>181</sup>. Возможно, в Amb. 17 Максим имеет в виду именно такие свойства, с помощью которых можно составить описание исследуемой вещи, но не прояснить ее суть. Но остается вопрос, как соотносятся качества, существующие «окрест природы», с ПД? Попробуем ответить на этот вопрос ниже.

Итак, природное действие, рассматриваемое как отличительное качество конкретной природы, ее «составляющее различие», согласно Максиму Исповеднику, является тем, что отличает одну сущность от другой. Хотя в

<sup>176</sup> Ibid. 1225C.

<sup>177</sup> Что такое «совершенное познание» остается не до конца ясным, Г. И. Беневиц предполагает два возможных понимания: «Или, согласно Максиму, понимание (κατάληψις) нельзя свести к аналитическому действию разума, или любое тварное существо или вещь не могут быть постигнуты по сущности, но опознаются только их отдельные свойства, выявляемые в действиях. Как бы то ни было, в Amb. 17 прослеживается мысль, что тварная вещь не исчерпывается совокупностью своих качеств» (Максим Исповедник. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; научная редакция, предисловие и комментарии Г. И. Беневица. Москва: Эксмо, 2020. С. 577).

<sup>178</sup> κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι ὅπερ ἐστὶ καὶ λέγεται (Amb. 17, 1225D).

<sup>179</sup> Петров В. В. Учение Максима Исповедника. С. 36.

<sup>180</sup> ἐξ οὐσιωδῶν φωνῶν λαμβάνεται καὶ τὴν οὐσίαν αὐτὴν καὶ τὴν φύσιν τοῦ ὑποκειμένου πράγματος δηλοῖ (David. Proll. III. 10. 21–22).

<sup>181</sup> Ibid. III. 10. 24–25.

терминологии он нередко сближает сущностное качество, особенность и привходящее, ПД является таким свойством, без которого сущность теряет свою специфику и вообще не может существовать.

### ***1.3.2. Природное действие как определение и предел сущности (ὄρος)***

В Opusc. 27 приводятся несколько цитат, через ПД раскрывающих определение/предел сущности: «...определением/пределом всякой сущности является ее природное действие – как подтверждение, возводящее ум к природе, из которой оно исходит»<sup>182</sup>, «...определения/пределы сущностей – это их природные действия»<sup>183</sup>. Подобное мы встречаем также в «Амбигвах» и других сочинениях Максима: «...определением/пределом всякой природы является логос ее сущностного действия»<sup>184</sup>.

Согласно позднеантичной школьной логике, определение (ὀρισμός/ὄρος) проясняет природу подлежащей вещи и, как мы уже отмечали, берется из рода и составляющих различий (ἀπὸ γένους καὶ συστατικῶν διαφορῶν)<sup>185</sup>. Например: человек есть живое существо (род), разумное, смертное, обладающее умом и знанием (различия)<sup>186</sup>. Максим знал эту терминологию и пользовался ей. Например, в Письме XV он пишет, что определение складывается из рода и привходящего или качества, создающего «наиболее особое различие» (ἰδιαίτην διαφορὰν)<sup>187</sup>, такое определение проясняет вид<sup>188</sup>. В этом смысле ὄρος – это логическое определение: сжатое описание сущности, которое служит инструментом классификации<sup>189</sup>.

<sup>182</sup> πάσης οὐσίας ὄρος, ἢ κατὰ φύσιν αὐτῆς ἐνέργεια καθέστηκε· πίστῳσις ἀνάγουσα τὸν νοῦν ἐπὶ τὴν φύσιν, ἐξ ἧς ἔχει τὴν πρόοδον (Opusc. 27, 281D).

<sup>183</sup> Ὅρους γὰρ τῶν οὐσιῶν, τὰς φυσικὰς αὐτῶν ἐνεργείας (Ibid. 281B).

<sup>184</sup> πάσης φύσεως ὄρος ὁ τῆς οὐσιώδους αὐτῆς ἐνεργείας καθέστηκε λόγος (Amb. 5, 1057B).

<sup>185</sup> David. Prol. 11,19.

<sup>186</sup> ζῶν λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν (David. Proll. I. 20. 3-5).

<sup>187</sup> Термин Порфирия (Porph. Isag. 4.1. 8. 9).

<sup>188</sup> Ep. XV. 564b–c.

<sup>189</sup> Среди сочинений, приписываемых Максиму, существует небольшой текст, посвященный понятию определения: (Pseudo-)Maximus Confessor. In Isagogen Porphyrii et in Categorias Aristotelis. 1–10. Он повторяет основные положения об определении из «Введения...» Давида, которые мы привели выше. Если признать его атрибуцию верной, то это еще одно свидетельство погруженности Максима в александрийский философский контекст вообще и знание им школьного учения об определении в частности. Cf.: Roosen B. Epifanovitch Revisited: (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: A Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity: Diss. – Leuven:

Через «определение» раскрывается эпистемологическая функция ПД. Действие «возводит ум к природе, из которой оно исходит»<sup>190</sup>, выражает и делает ее явной. Например, познавая творение и восходя умом к Богу, человек проявляет свою рациональную душевную природу; а когда питает тело пищей, проявляет свою чувственную составляющую. Только наблюдая характерные действия некоего существа, мы можем заключить, что оно существует и каково оно по природе, а также сформулировать по всем правилам определение.

Но Максим не останавливается на логическом смысле термина ὄρος. Школьная логическая терминология в системе Максима часто получает метафизическое истолкование. Например, так он переносит с логико-понятийного уровня на онтологический понятие «различие»<sup>191</sup>, категории Аристотеля<sup>192</sup> и т. д. Подобным образом он работает и с понятием «определение»/«предел».

В Amb. II, полемизируя с моноэнергистами, преподобный доказывает, что Христос в Воплощении становится подлинным человеком, воспринимая человеческое ПД (здесь разумность, человеческий ум и разум) и «предел» человеческой природы. Он воспринимает ее

«...не без природного действия, логос которого есть определение сущности (ἧς ὁ λόγος, ὄρος τῆς οὐσίας ἐστὶν), характеризующий природно (χαρακτηρίζων φυσικῶς) всех, кому [этот логос] по сущности врожден. Ведь то, что сказывается о некоторых [вещах] как общий и родовой (κοινῶς τε καὶ γενικῶς) [признак] – это определение их сущности, [ибо] лишение этого [признака] приводит к разрушению природы; поскольку ничто из сущих не остается и не сохраняется тем, чем было, если лишается врожденного [ему] по природе»<sup>193</sup>.

---

Katholieke Universiteit Leuven, 2001. Vol. III. P. 892; Roueche M. Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1974. Bd. 23. S. 61–76; Cvetković V., Nišavić I. Wisdom in Maximus the Confessor's Ambiguum 10.19 // Ambiguum 10 of Maximus the Confessor in Modern Study. Papers Collected on the Occasion of the Budapest Colloquium on Saint Maximus, 3–4 February 2021 / ed. by A. Léonas, V. Cvetković; with the collaboration of D. Heide. Turnhout: Brepols, 2025. P. 326.

<sup>190</sup> Opusc. 27, 281D.

<sup>191</sup> Lackner. Op. cit. P. 57.

<sup>192</sup> Tollefsen T. T. Aristotelian Categories in Ambiguum 10 (1177b–1181a) // Ambiguum 10 of Maximus the Confessor in Modern Study. Papers Collected on the Occasion of the Budapest Colloquium on Saint Maximus, 3–4 February 2021 / ed. by A. Léonas, V. Cvetković; with the collaboration of D. Heide. Turnhout Brepols 2025. P. 221–236.

<sup>193</sup> ἀλλ' οὐ χωρὶς φυσικῆς ἐνεργείας ἀληθῶς γέγονεν ἄνθρωπος, ἧς ὁ λόγος, ὄρος τῆς οὐσίας ἐστὶν, πάντα χαρακτηρίζων φυσικῶς οἷς κατ' οὐσίαν ἐμπέφυκεν. Τὸ γὰρ κοινῶς τε καὶ γενικῶς τινῶν κατηγορούμενον ὄρος τῆς αὐτῶν οὐσίας ἐστὶν, οὗ πάντως ἡ στέρησις φθοράν ἐργάζεται φύσεως, εἴπερ οὐδὲν τῶν ὄντων τοῦ φύσει πεφυκότος στερούμενον, ὅπερ ἦν μένει σωζόμενον (Amb. 2. 1037C. Пер. «Трудностей» здесь и далее, если не указано иное, с изм. по изд.: Максим

Максим неоднократно отмечает, что всякая сущность обладает внутренним пределом, который отделяет ее от других<sup>194</sup>, ограничивает и содержит, не позволяя ей совершать то, что ей не свойственно<sup>195</sup>. Ὁρος, таким образом, становится не только логической формулой, но внутренней «границей» сущности, делающей вещь тем, что она есть. Максим эксплицитно связывает с «пределом» одно из важнейших понятий его онтологии – логос сущности (λόγος τῆς οὐσίας)<sup>196</sup>. Учение о логосах – своеобразный вариант античных и средневековых экземплярных онтологий, в которых мир существует в соответствии с трансцендентными идеями или мыслями Бога о существах и вещах, их природе и развитии (подробнее об этом – во второй главе)<sup>197</sup>. Именно логос задает ὄρος, определяет все характерные «сущностные качества» конкретного существа и круг его возможных действий<sup>198</sup>.

### ***1.3.3. Природное действие как сила/возможность (δύναμις)***

В христианских текстах, как мы видели у Дионисия и Кирилла, часто прослеживается отождествление δύναμις и ἐνέργεια. В Opusc. 27 Максим приводит псевдоэпиграфическую цитату Иустина Философа с тем же подходом: «Природное действие – это сущностная сила, не позволяющая, чтобы [природа] претерпела какое-либо изменение по сущности, из одного [сделавшись] другим»<sup>199</sup>. В других сочинениях Максим будет иногда различать данные понятия, иногда отождествлять. В его мысли сходятся разные линии влияния: аристотелевская пара δύναμις–ἐνέργεια, неоплатоническая триада СВД, а также патристическое понятие ПД.

---

Исповедник. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и комм. Г. И. Беневича. – М.: Эксмо, 2020. – 992 с.).

<sup>194</sup> Cap. theol. 1:3.

<sup>195</sup> Amb. 5. 1057B; 16. 1224A.

<sup>196</sup> Thal. 64. 410.

<sup>197</sup> Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology. P. 21.

<sup>198</sup> Подробнее об этом см. раздел «2.2. Божественные действия и логосы сущего».

<sup>199</sup> Ἐνέργεια φυσική ἐστὶ, δύναμις οὐσιώδης μὴ δὲ μίαν ἑτέρου πρὸς ἕτερον ἐπιδέχασθαι συγχωροῦσα κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλοίωσιν (Opusc. 27. 280C).

Обратимся к Amb. 5, где Максим дает развернутое определение «природного действия» в связи с силой уже от себя самого. Он пишет, что после Воплощения Бог стал подлинно человеком по сущности:

«...каковой сущности единственным и истинным доказательством является ее природная составляющая сила (συστατικὴ δύναμις). И ты не погресишь против истины, назвав ее “природным действием”, которое в подлинном и первичном смысле определяет (χαρακτηριστικὴν) сущность, так как является наиболее общим (γενικωτάτην) видообразующим движением (εἰδολοιὸν κίνησιν γενικωτάτην), охватывающим всякую присущую ей по природе особенность (ιδιότητος), и без которой – только не сущее, ибо, согласно этому великому учителю (Дионисию – И.С.), “только никоим образом не сущее не имеет ни движения, ни существования”»<sup>200</sup>.

ПД отождествляется здесь с «составляющей силой» и «видообразующим движением», ниже в той же Трудности Максим называет «составляющим» также и действие. В логическом смысле этому будет соответствовать видообразующее составляющее различие, которое мы разбирали выше. Это подтверждается, например, в Opusc. 16, где συστατικὴ διαφορά также характеризуется как «врожденное движение» (ἔμφυτον κίνησιν) сущности<sup>201</sup>. Максим здесь придает понятию διαφορά метафизическое истолкование: «различие» перестает быть для него лишь классификационным признаком, так как фактически отождествляется с «движением», ПД (ἐνέργεια) и силой/способностью (δύναμις) самого сущего<sup>202</sup>.

Т. Т. Толлефсен интерпретирует понятия δύναμις и ἐνέργεια из Amb. 5 как два аспекта одного и того же «состояния» сущности, выражающие ее действительность в качестве существа определенного рода<sup>203</sup>. Для объяснения этого исследователь обращается к аристотелевскому различению первой и второй

<sup>200</sup> ἥς μόνη τὲ καὶ ἀληθὴς ἐστὶν ἀπόδειξις, ἢ κατὰ φύσιν αὐτῆς συστατικὴ δύναμις· ἦν οὐκ ἂν τις ἀμάρτοι τῆς ἀληθείας, φυσικὴν φήσας ἐνέργειαν, κυρίως τὲ καὶ πρώτως χαρακτηριστικὴν αὐτῆς, ὡς εἰδοποιὸν ὑπάρχουσαν κίνησιν γενικωτάτην, πάσης τῆς φυσικῶς αὐτῇ προσούσης περιεκτικὴν ιδιότητος, ἥς χωρὶς μόνον ἐστὶ τὸ μὴ ὄν, ὡς μόνου τοῦ μηδαμῶς ὄντος κατὰ τοῦτον τὸν μέγαν διδάσκαλον, οὔτε κίνησιν οὔτε ὑπαρξίν ἔχοντος (Amb. 5. 1048AB).

<sup>201</sup> «...любая из сущих [вещей] имеет составляющее различие (συστατικὴν διαφοράν), [то есть] врожденное движение, которое воспринимается вместе с родом и создает для подлежащего определение (ὀρισμόν)» – Πᾶν γάρ εἴ τι τῶν ὄντων, συστατικὴν ἔχει διαφοράν, τὴν ἔμφυτον κίνησιν τῷ γένει συμπαλαμβανομένην, καὶ ποιούσαν τοῦ ὑποκειμένου τὸν ὀρισμόν (Opusc. 16, 200B).

<sup>202</sup> Mateiescu S. The Doctrine of Immanent Realism in Maximus the Confessor // In: Pavlos P. G., Janby L. F., Emilsson E. K., Tollefsen T. T. (eds.). Platonism and Christian Thought in Late Antiquity. London: Routledge, 2019. P. 210

<sup>203</sup> Tollefsen T. T. The Christian Metaphysics. P. 152.

возможности/действительности, развитому в комментаторской традиции, о котором шла речь в первом параграфе.

Напомним, что в трактате «О душе» Аристотель пишет, что существует две «энтелехии», осуществленности<sup>204</sup>. В сочинениях комментаторов (Давида<sup>205</sup>, Филопона<sup>206</sup>) термин ἐντελέχεια в данном контексте уже систематически заменяется на ἐνέρχεια. Так, Давид в комментарии на «Исагогу» Порфирия пишет, что первая возможность (В<sup>1</sup>) – это наличие некоторой природной «пригодности» (ἐπιτηδειότης) стать кем-то/чем-то или сделать что-то, поскольку это входит в круг способностей конкретной природы. «Первая действительности» (Д<sup>1</sup>) – это реализация того, что имеется в (В<sup>1</sup>) в смысле непосредственного обладания способностью (В<sup>2</sup>) к выполнению действия, которое еще не выполняется, но может быть выполнено или не выполнено. Поэтому (Д<sup>1</sup>) тождественно «второй возможности» (В<sup>2</sup>). Наконец, «вторая действительность» (Д<sup>2</sup>) – это полная актуализация, реализация способностей в конкретных действиях. Схематично это можно представить так:  $V^1 \rightarrow D^1/V^2 \rightarrow D^2$ . Сам Давид приводит следующий пример: (В<sup>1</sup>) – ребенок как грамматик в возможности, еще не изучивший грамматику. (Д<sup>1</sup>)/(В<sup>2</sup>) – взрослый грамматик, не применяющий знания в данный момент (например, спящий). (Д<sup>2</sup>) – грамматик, актуально пользующийся своими знаниями<sup>207</sup>.

Толлефсен анализирует процитированный выше фрагмент из Amb. 5 в этих терминах. Он предлагает следующую корреляцию:

- (В<sup>1</sup>) – неоформленное состояние сущности, которое служит отправной точкой для актуального существования;
- (Д<sup>1</sup>)/(В<sup>2</sup>) – состояние, когда «составляющая сила» / «видообразующее движение» конституирует видовые характеристики сущности, заданные Богом через λόγος и ὄρος сущности<sup>208</sup>. Эти природные особенности могут проявиться в (Д<sup>2</sup>);

<sup>204</sup> De an. II 1, 412a 23–25.

<sup>205</sup> David. Proll. 193.

<sup>206</sup> Tollefsen T. T. The Christian Metaphysics. P. 102.

<sup>207</sup> David. Proll. 193.

<sup>208</sup> В вопросе универсалий Максим Исповедник занимает позицию, которую можно охарактеризовать как имманентный реализм (Mateiescu S. The Doctrine of Immanent Realism in Maximus the Confessor // In: Pavlos P. G.,

- (D<sup>2</sup>) – проявление ПД в конкретных актах<sup>209</sup>.

Δύναμις и ἐνέργεια здесь – два аспекта состояния сущности: (D<sup>1</sup>)/(B<sup>2</sup>) – внутренний, (D<sup>2</sup>) – внешний. Это аналогично двум действиям Плотина: «действию сущности» и «действию, исходящему из сущности». Как отмечает Брэдшоу, Максим действительно мог иметь в виду это учение, хотя и опирался более не на Плотина, а на Кирилла Александрийского<sup>210</sup>.

В одном из фрагментов «Глав о богословии и домостроительстве» (далее – Cap. theol.) Максим описывает это несколько иначе, более явно отделяя δύναμις от ἐνέργεια, представляя первое в качестве посредника между сущностью и действием:

---

Janby L. F., Emilsson E. K., Tollefsen T. T. (eds.). *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*. London: Routledge, 2019. P. 201–219). Универсальные свойства, такие как роды и виды, реально существуют как неделимое целое в своих носителях, однако не обладают относительно них предшествующим бытием (Mateiescu S. Op. cit. P. 201). В одном месте Максим пишет, что если исчезнут все частные вещи, то и универсальных природ не останется (Amb. 42. 1189CD). Здесь он более близок к Аристотелю, чем к платонической позиции. Его позиция несколько отличается от прочих сторонников имманентного реализма, так как Исповедник упоминает о взаимной обусловленности общего и частного, что отмечал еще Бальтазар, называя достижение подобного равновесия самым примечательным философским достижением Максима (Бальтазар Х. У. Указ. соч. С. 135). Толлефсен называет такую системой «холомеристской» (Tollefsen T. T. *The Christian Metaphysics*. P. 173). Не будем углубляться в этот вопрос, но отметим, что для Максима такая позиция имеет богословскую мотивацию: для него важно было отстаивать реальность и целостность универсалий в рамках христологических споров, чтобы через это подтвердить полноценное бытие человеческой природы во Христе. Это делалось вопреки воззрениям монофизитских философов вроде Филопона, отрицавших способность общей природы оставаться единой в разных носителях (Mateiescu S. Op. cit. P. 214). Что же имеет в виду Максим, когда говорит, что в сущности (в Amb. 5 говорится о человеческой природе Христа) существует составляющее различие (отождествленное с составляющей силой (B<sup>2</sup>) и составляющим действием (D<sup>1</sup>)), которое является «наиболее общим (γενικωτάτη) видообразующим движением (εἰδοποιὸν κίνησιν γενικωτάτην), охватывающим всякую присущую ей (сущности) по природе особенность (ιδιότητος)»<sup>208</sup>? Слово γενικωτάτη отсылает к роду, для вида человека это – живое существо. Родовое качество живого существа содержится во всех видах данного рода, специфицированное определенным образом. Человек является живым существом разумным, смертным и т. д. А движение является родовой характеристикой живого (и вообще всякого тварного) сущего (Ibid. 211–212), которая проявляется в человеке определенным образом. Благодаря этому общая сущность остается единой даже при разделении на виды и индивиды. Единая родовая «сила движения» присутствует во всех представителях данного рода, обуславливая их сущностные свойства и действия<sup>208</sup>. Διαφοραί, разделяя род на виды, а вид – на индивиды, не уничтожают его единства, а определяют конкретные способы актуализации общей природы в каждом конкретном случае. Ниже Максим пишет, что Христос, вочеловечившись, обладает и «движением [человеческой] сущности, как своим собственным и определяющим Его как человека вообще (γενικῶς) γενικῶς); это [движение] видообразуется (εἰδοποιουμένην) посредством всех [действий], которые Он природно совершал (ἐνέργει) как человек – если Он и поистине стал человек» (Amb 5. 1049C). Общее для человека как представителя рода «живое существо» движение специфицируется во Христе: он «...дышит, говорит, ходит, движет руками, подобающим образом пользуется чувствами для восприятия чувственных [вещей], голодает, жаждет, ест, спит, утруждается, плачет, пребывает в борении» и т. д. (Ibid. 1049CD).

<sup>209</sup> Подтверждение этому можно найти в других сочинениях. В Opusc. 1, перечисляя все термины триады СВД, характерные для Немесия, Максим пишет: «...Деятельность – это природная способность в полноте осуществления. Итак, деятельность зависит от способности, а способность – от сущности. Ведь и деятельность возникает из способности, и способность – из сущности и в сущности» – Ἦν δὲ τὴν δύναμιν οὐκ ἔχομεν, τούτων οὐδὲ τὴν πράξιν, φυσικῆς δυνάμεως οὖσαν συμπλήρωσιν. Ἐχεται οὖν ἡ μὲν πράξις, δυνάμεως· ἡ δὲ δύναμις, οὐσίας, Ἦ τε γὰρ πράξις, ἀπὸ δυνάμεως καὶ ἡ δύναμις, ἀπὸ τῆς οὐσίας καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ. (Opusc. 1. 33A).

<sup>210</sup> Bradshaw D. *The Development*. P. 42.

«Всякая сущность, подразумевающая свой собственный предел (ὄρον), по природе является началом движения, созерцаемого в ней как возможность. Всякое природное движение к действию, мыслимое после сущности и до действия, есть середина, поскольку оно естественным образом постигается как нечто среднее между ними обоими. А всякое действие, естественно ограничиваемое своим логосом, есть конец мыслимого до него сущностного движения»<sup>211</sup>.

Сущность, в интерпретации Толлефсена, как «начало» уже находится в состоянии  $(D^1)/(B^2)$  и тесно связана с «серединой», т. е. с возможностью ( $\deltaύναμις$ ). «Конец» ( $τέλος$ ), представляет собой  $(D^2)$ , когда возможности/способности реализуются. Состояния  $(B^1)$  актуально не существует, сущность всегда активна, наделена природными качествами, без которых не может существовать, и никогда не является просто чистой потенцией, что близко к пониманию СВД применительно ко всем бестелесным сущностям у неоплатоников. Движение в данной цитате отождествляется со способностью, а значит, с набором возможных природных актов, которые могут проявиться в  $(D^2)$ . Человек, например, обладает способностью к мышлению и ощущению, которые может осуществить различными способами.

ПД, таким образом, имеет определенную двойственную структуру, что аналогично неоплатоническому учению о внутреннем и внешнем действии. Во внутреннем порядке сущности ПД, отождествляясь с силой и составляющим различием, конституирует ее (по Толлефсену – это состояние  $(D^1)/(B^2)$ ). В состоянии  $(D^2)$  ПД проявляет сущностное качество в конкретных актах<sup>212</sup>. Хотя сам Максим не формулирует явно учение о различии между внутренним и внешним действием, интерпретация его текстов в этом ключе представляется обоснованной.

<sup>211</sup> Πᾶσα οὐσία τὸν ἑαυτῆς ὄρον ἑαυτῆ συνεισάγουσα, ἀρχὴ πέφυκεν εἶναι, τῆς ἐπιθεωρουμένης αὐτῆ κατὰ δύναμιν κινήσεως. Πᾶσα δὲ φυσικὴ πρὸς ἐνέργειαν κίνησις, τῆς μὲν οὐσίας μετεπινοουμένη· προεπινοουμένη δὲ τῆς ἐνεργείας, μεσότης ἐστίν, ὡς ἀμφοῖν κατὰ τὸ μέσον φυσικῶς διειλημμένη· καὶ πᾶσα ἐνέργεια τῶ κατ' αὐτὴν λόγῳ φυσικῶς περιγραφομένη, τέλος ἐστὶ τῆς πρὸ αὐτῆς κατ' ἐπίνοιαν οὐσιώδους κινήσεως (Cap. theol. 1:3).

<sup>212</sup> Bradshaw D. The Development. P. 42.

### 1.3.4. Природное действие как движение (*κίνησις*)

С *δύναμις*, как мы видели, Максим часто отождествляет понятие движения, *κίνησις*. В *Amb. 7*, трактате, посвященном главным образом проблеме движения в контексте опровержения оригенизма, Максим пишет: «Движение же это называют природной силой (*δύναμιν*), устремляющейся к соответствующему ему завершению»<sup>213</sup>.

В предыдущем разделе мы видели, что ПД отождествляется с «видообразующим движением», «составляющей силой», которая конституирует сущность и проявляется вовне ее. Но иногда Максим использует это понятие в несколько ином, скорее, более сотериологическом смысле.

В своем учении о движении Максим переосмысляет Аристотеля, ведет с ним, как выразился М. Манцанас, «неявный христианизирующий диалог»<sup>214</sup>. Движение – фундаментальная характеристика тварного мира<sup>215</sup>. Так, в *Amb 7*, по признаку движения Максим различает Бога и мир: «Божественное недвижно, как наполняющее все, а всякая [вещь] из [бывших] несуществующими бытие получила и подвижна, как непременно относящаяся к некой причине»<sup>216</sup>, а также: «Ничто из приводимого в бытие, находясь в движении, не остановилось»<sup>217</sup>.

Бальтазар, комментируя приведенные выше фрагменты из *Amb 5*, отмечал фундаментальность движения для Максима. Он писал, что сама природа по Максиму должна пониматься как организованное движение<sup>218</sup>, направленное к Богу, «...фактически – писал он – онтология мирского бытия тоже представляет собой учение о движении»<sup>219</sup>. Движимость тварного обеспечивает возможность его

<sup>213</sup> Ταύτην δὲ τὴν κίνησιν δύναμιν καλοῦσιν φυσικὴν, πρὸς τὸ κατ' αὐτὴν τέλος ἐπιγρομένην (*Amb. 7, 1072B*).

<sup>214</sup> Mantzanas M. An Introduction to Aristotle's Theory of Motion as a Precursor to Maximus' Understanding of Motion // Maximus the Confessor as a European Philosopher. Eugene, OR: Cascade Books, 2017. P. 65

<sup>215</sup> См.: Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology. P. 51; Cvetkovic, V. St Maximus on Πάθος and Κίνησις in Ambiguum 7 // *Studia patristica*. 2007. С. 95–104; Hupaló, M. Motion of human nature towards «Imago Dei» in the thought of St. Maximus the Confessor // *Vox Patrum: Antyk Chrześcijański*. 2015. № 12. С. 45–60; Mitralexis, S. Ever-moving repose: The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy Through the Perspective of a Relational Ontology: phd-diss.: 2014 / Freie Universität Berlin. Berlin, 2014; Tollefsen, T. Causality and movement in St. Maximus' Ambiguum 7 // *Studia patristica*. 2010. Т. 48 / ed. by J. Baun [et al.]. Leuven; Paris: Peeters, 2010. С. XV-442.

<sup>216</sup> *Amb. 7, 1069B*.

<sup>217</sup> *Ibid.*

<sup>218</sup> Бальтазар. Указ. соч. С. 22.

<sup>219</sup> Там же. С. 129.

актуализации и спасения. Движение может совершаться «согласно природе» или логосу (κατὰ φύσιν)<sup>220</sup>, и «против природы» (παρὰ φύσιν)<sup>221</sup>. В первом случае человек актуализует заложенные в нем способности и движется к обожению, во втором – к вечной гибели. В некотором смысле движение не прекращается и после того, как человек достигает святости, находит свою цель (τέλος, σκοπός) в эсхатологическом пространстве: когда достигнуто единство с Богом и обретен покой (στάσις), этот покой, по Максиму, – покой приснодвижный (στάσις ἀεικίνητος)<sup>222</sup>, основанный на единении и вечном движении к Творцу. При этом, как отмечает Н. Людовикос, движение по Максиму – онтологическое свойство не только разумных существ, но всего тварного<sup>223</sup>.

В ранних сочинениях Максим иногда прямо отождествляет ПД с этим актуализирующим движением. Например, в Amb. 15 Максим пишет, что посредством ПД человек совершает восхождение к богопознанию<sup>224</sup>. Подробнее мы видим «этическое» измерение ПД в Письме VI, где Максим, доказывая бестелесность души, противопоставляет ПД «отворачиванию» (τροπή) от Блага:

«Ведь кто причастный разуму и не чуждый любви к добродетели, не знает, что вечное движение души окрест Прекрасного (ἢ περὶ τὸ καλὸν τῆς ψυχῆς ἀεικίνησις) есть ни что иное как природное действие, осуществляемое ради той же причины и по той же причине, по которой возникла душа? Отворачивание (τροπή) же является движением противным природе, приводящим к неспособности достичь этой Причины. Ведь отворачивание от Прекрасного, как мне кажется, является ни чем иным, как слабостью и отпадением от природных действий»<sup>225</sup>.

Здесь ПД трактуется как постоянное устремление души к Благу. Соответственно, «отворачивание» (τροπή) понимается как отклонение от этого процесса, «упадок» ПД существа. Казалось бы, это противоречит понятию ПД как

<sup>220</sup> Amb. 42, 1329AB.

<sup>221</sup> Amb. 8, 1104A; Amb. 10, 1112AB.

<sup>222</sup> Quaest. Thal. 22, 65.544–547.

<sup>223</sup> Loudovikos N. Eucharistic ontology. P. 165.

<sup>224</sup> Amb. 15, 1216D.

<sup>225</sup> Ἐπεὶ τίς ἂν λόγου μέτοχος, καὶ ἀρετῆς φιλίας οὐκ ἄμοιρος, ἀγνοεῖ, ὅτι οὐδὲν ὑπάρχει ἕτερον ἢ περὶ τὸ καλὸν τῆς ψυχῆς ἀεικίνησις, ἢ ἐνέργεια φυσική, ἐφ' ἣ καὶ δι' ἣν γεγένηται αἰτίαν τελουμένη; ἢ δὲ τροπή, κίνησις παρὰ φύσιν, τὴν ταύτης ἀποτυχίαν τῆς αἰτίας εἰσάγουσα. Τροπή γάρ, κατ' ἐμέ εἰπεῖν, οὐδὲν καθέστηκεν ἕτερον, ἢ ἀσθένεια, καὶ ἔκπτωσις τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν (Ep. VI, 432BC).

определяющего и конституирующего сущность. Если сущность – например, душа – может не совершать ПД или совершать его неправильно, но при этом оставаться той же самой сущностью, то действительно ли оно так важно для ее конституирования? Как кажется, это можно прояснить на примере экзегезы Максимом истории грехопадения. Согласно Исповеднику, Адам совершает первый грех, неправильно употребляя ПД души. Он продолжает быть разумным существом, однако ошибается в выборе цели употребления своей разумности, которая вместо любви к Богу обратилась к тварному<sup>226</sup>. Зло в мире, согласно Максиму, коренится именно в ошибке при выборе цели действия<sup>227</sup>. Неправильно употребленное ПД не соответствует замыслу Божию, логосу о сущности, которая его совершает, тем самым получая некоторый ущерб, но все еще остается тем же действием. В *Opusc. 20* Максим связывает такое «отворачивание» от Блага с «тропосом действия», понятием, которое мы разберем дальше. Он пишет, что в этом случае не происходит изменения самой природы, но только «извращение движения» и изменения его тропоса: «И это ясно из того, что многое творится нами неразумно, и при этом отнюдь не происходит превращения заложенной в нас от рождения сущности из разумной в неразумную»<sup>228</sup>.

Таким образом, ПД для Максима выступает не просто одной из характеристик сущего, но и принципом, от направления которого зависит вопрос спасения и приближения к Благу.

Можно сказать, Максим христианизирует философскую идею движения: сохраняя ее онтологическую необходимость, он вписывает ее в драму выбора между природным благим движением и противоположным грехом. Поэтому исследователь, анализируя природное действие у Максима, должен учитывать сразу две перспективы: метафизическую (динамика возможности – действительности) и этическую/телеологическую (направление движения к истинной цели).

<sup>226</sup> Ep. X; Amb. 7. 1097C; 10, 1156C.

<sup>227</sup> См. подробнее раздел 2.4.2 ниже.

<sup>228</sup> *Opusc 20. 236D*. О том, что добродетели природны, но неравное исполнение «дела природы» ведет к разности в добродетелях. Cf.: *Disp. Pyrr. 309B–313A*.

Отождествляя действие с движением, Максим сталкивается с проблемой приписывания движения и Богу, поскольку Он действует в творении<sup>229</sup>. Комментируя в Amb. 23 слова Григория Богослова: «Поэтому изначально единица, двинувшись в двоицу, остановилась в Троице»,<sup>230</sup> – Максим, следуя аристотелевскому учению о неподвижном перво двигателе, отрицает, что Божество может быть подвижно, так как движение всегда исходит от внешней причины. Движение в цитате из свт. Григория, согласно Максиму, необходимо понимать в ином смысле: Бог Сам по себе неподвижен, а в отношении тварного мира – движущая сила, принцип движения<sup>231</sup>. В Amb. 23 Максим замечает, что движение Бога можно понимать в гносеологическом смысле: Бог движет ум познающего Его человека. Согласно А. М. Шуфрину, это необходимо понимать в перспективе обожения, так как Бог открывается только обоженному уму, у которого, согласно Максиму, с Богом будет «единое действие»<sup>232</sup>. По предположению А. Леви, для решения проблемы согласования действия Бога с Его неподвижностью Максим мог воспользоваться аристотелевским различием завершеного действия, в котором заключена его цель, и незавершеного, цель которого лежит вне его<sup>233</sup>.

Итак, в ряде сочинений ПД отождествляется с движением к Богу, правильным употреблением вложенных Им в природу способностей.

### ***1.3.5. Тропос действия***

Итак, ПД является общим для всех представителей конкретного вида, и оно выявляет его сущностное качество: «Умным (νοερῶν) присуще разумение (νόησις), чувственным – чувствование (αἰσθησις), с помощью которого они по природе и сами постигают внешние [предметы], и подвергаются их воздействию, летающим – полет, плавающим – плаванье, пресмыкающимся – пресмыкание, ходячим –

<sup>229</sup> См. Karayiannis V. Op. cit. P. 95.

<sup>230</sup> Amb. 22, 1257C–1261A.

<sup>231</sup> Amb. 23, 1260B; Amb. 1.

<sup>232</sup> Максим Исповедник. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; научная редакция, предисловие и комментарии Г. И. Беневица. Москва: Эксмо, 2020. С. 34.

<sup>233</sup> Lévy A. Le créé et l'incréé: Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: aux sources de la querelle palamienne. Paris: Vrin, 2006. P. 188–189.

хождение, растениям – рост»<sup>234</sup>. Но можно ли сказать, что такое действие у природы только одно? И как одно действие соотносится с множеством конкретных актов?

Максим отмечает, что конкретные акты «*принадлежат* сущностному действию»: «...посредством Его сущностного [человеческого] действия, к которому относятся собственно прикосновение, голос и все остальное тому подобное»<sup>235</sup>; «...движение рук и ног, и произнесение речи – все это принадлежит ее [плоти] сущностному действию»<sup>236</sup>. В той же пятой «Трудности» Максим пишет, что Христос, вочеловечившись, обладает и «движением [человеческой] сущности, как своим собственным и определяющим Его как человека вообще (γενικῶς); это [движение] видообразуется (εἰδοποιουμένην) посредством всех [действий], которые Он природно совершал (ἐνήργει) как человек – если Он и поистине стал человек»<sup>237</sup>. Общее для человека как представителя рода «живое существо» движение специфицируется во Христе: он «...дышит, говорит, ходит, движет руками, подобающим образом пользуется чувствами для восприятия чувственных [вещей], голодает, жаждет, ест, спит, утруждается, плачет, пребывает в борении» и т. д.<sup>238</sup>

По Максиму, человек, как существо, состоящее из двух природ – души и тела, обладает двумя природными действиями: чувственным восприятием и рациональным мышлением. В Quaest. Thal. 58 Максим пишет: «Ум и чувство обладают противоположным природным действием вследствие предельного различия и инаковости их подлежащих»<sup>239</sup>. Эти основные человеческие ПД разделяются на виды или способы (тропосы) действия (τρόπος ἐνεργείας)<sup>240</sup>. В Amb. 10, например, Максим называет удовольствие видом чувствования (εἶδος αἰσθήσεως) или тропосом чувственного действия (τρόπος αἰσθητικῆς ἐνεργείας)<sup>241</sup>.

<sup>234</sup> Opusc. 27, 281A.

<sup>235</sup> διὰ τῆς οὐσιώδους αὐτοῦ ἐνεργείας, ἧς ἐστὶ κυρίως ἡ ἀφή, ἡ φωνή, καὶ ὅσα τοιαῦτα (Opusc. 7, 85D).

<sup>236</sup> Opusc. 8, 109D.

<sup>237</sup> Amb 5. 1049C.

<sup>238</sup> Ibid. 1049CD

<sup>239</sup> Νοῦς γὰρ καὶ αἴσθησις ἀντικειμένην ἔχουσι πρὸς ἄλληλα τὴν κατὰ φύσιν ἐνεργείαν διὰ τὴν τῶν αὐτοῖς ὑποκειμένων ἀκροτάτην διαφορὰν καὶ ἑτερότητα (Quaest. Thal. 58:103).

<sup>240</sup> Петров В. В. Учение Максима Исповедника. С. 34, 38; Thunberg L. P. 92; Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur. P. 142.

<sup>241</sup> Amb. 10, 1112C.

Кроме того, понятие «тропос действия» используется Максимом в контексте реализации ПД конкретным индивидом<sup>242</sup>. Он пишет:

«...действует каждый из нас в качестве того, что он есть в первую очередь – то есть в качестве человека, а не кого-либо [отдельного лица], а тропос действия обнаруживает, [напротив], в качестве кого-либо, например Петра или Павла...»<sup>243</sup>.

Иногда «тропос действия» в смысле проявления общего ПД ипостасью Максим именуется «деянием» (ἔργον, πράξις) или результатом (ἀποτέλεσμα): «Ведь поскольку [деяние] производится сущностным действием, соответствующей природной особенности, оно принадлежит к разряду частного – равно как и это производящее его действие принадлежит, наоборот, к разряду всеобщего»<sup>244</sup>. Деяние указывает и обнаруживает природное действие<sup>245</sup>. Согласно Максиму, природы без ипостаси не существует<sup>246</sup>. И если это так, то мы никогда не имеем дело с ПД просто самим по себе. ПД всегда существует в виде определенного «тропоса» этого действия, в виде «деяния».

Но все ли атрибуты можно возвести к ПД и отождествить с его тропосом? И относятся ли к природному действию те свойства, которые Максим называет существующими «окрест сущности»? Сам Максим прямо не отвечает на этот вопрос, но, как представляется, мы вправе дать на него утвердительный ответ. Мы уже видели, что к природному действию человеческого тела Максим относит такие проявления, как хождение, жажда, голод и т. п. Сам по себе голод – это не неотъемлемое свойство человека, а акциденция, однако она может быть соотнесена с ПД телесной природы человека. Так и в примере из Amb. 17 свойства «тело» и «подверженный гибели» могут быть возведены к ПД «человека, быка или коня», хотя и не исчерпывают его. Тело в силу того, что оно – тело, может двигаться, падать к центру мира, раскалываться на части, нагреваться, охлаждаться и т. д., однако все эти действия не составляют сущности тела, хотя и присущи ему от

<sup>242</sup> Larchet J.-C. La théologie. P. 337.

<sup>243</sup> Opusc. 10, 137A.

<sup>244</sup> Opusc. 20, 229CD.

<sup>245</sup> Ibid.

<sup>246</sup> Opusc. 16, 205AB.

природы. Тем не менее, в действительности эти свойства проистекают именно из ПД данных подлежащих, являясь реализацией заложенных в него способностей. В уже цитированном нами фрагменте из Amb. 5 Максим пишет, что ПД является «наиболее общим (γενικωτάτην) видообразующим движением (εἰδοποιὸν κίνησιν γενικωτάτην), охватывающим всякую присущую ей по природе особенность (ιδιότητος)»<sup>247</sup>. ПД «охватывает» все природные особенности, однако не всякая природная особенность является необходимой или неотъемлемой: среди них есть и случайные признаки, которые, взятые сами по себе, не определяют сущность. Тем не менее, даже они соотносятся с природой как с тем, что порождает их возможность.

Итак, ПД каждой конкретной природы реализуется индивидами в отдельных актах, в которых оно является в виде конкретных «тропосов», способов действия. Строго говоря, тропос не есть вид, для которого действие будет родом. Тропос, как определяет его Г. Каприев, – это «...порядок природного действия, который служит носителем вариаций, модификаций или инноваций... при неизменности логоса», то есть самой природы<sup>248</sup>. Тропос – это способ, модус, форма различных проявлений природы<sup>249</sup>. Так, человек, читающий данную диссертацию, проявляет видовое человеческое ПД в конкретном акте чтения этой диссертации: телесное – в чувственном восприятии и листании страниц, разумное – в осмыслении прочитанного.

\*\*\*

Итак, в данной главе было проведено исследование понятия «природного действия» и триады «сущность – возможность – действительность» в метафизике Максима Исповедника и его предшественников. Анализ показал, что эти понятия занимают ключевое место в онтологии преподобного. Была показана

<sup>247</sup> Amb. 5. 1048AB.

<sup>248</sup> Каприев Г. Византийская философия. С. 103.

<sup>249</sup> Cf.: Skliris, D. Le concept de tropos chez Maxime le Confesseur. Thèse de doctorat, Université Paris IV-Sorbonne, 2015. 767 p.

преемственность в использовании данных понятий от классической античной философии к христианской мысли. Начало положено Аристотелем, который ввел базовое различие между возможностью ( $\deltaύναμις$ ) и действительностью ( $ἐνέργεια$ ) как двумя смыслами бытия каждого сущего. Неоплатоники развили эту идею, превратив ее в универсальную онтологическую триаду: каждая сущность заключает в себе внутреннюю силу (отождествляемую Платином с внутренним действием) и выявляет ее посредством внешнего действия. Эту концепцию восприняли и творчески переосмыслили ранние отцы Церкви. Так, каппадокийцы, Кирилл Александрийский, Дионисий Ареопагит и Немесий Эмесский интегрировали данные понятия в богословие, используя их для объяснения ключевых положений христианской метафизики. Максим Исповедник не только унаследовал эту философско-богословскую традицию, но и наполнил ее новым содержанием. Неоплатоническая триада СВД включена Максимом в христианскую космологию и антропологию: античная идея энергии приобретает у него новый, богословски насыщенный смысл.

Максим Исповедник рассматривает ПД как многослойное понятие, характеризующее сущность всякой вещи с разных сторон.

Во-первых, природное действие выступает в роли сущностного качества самой природы. Это не случайное свойство, а неотъемлемое качество сущности, которое фактически конституирует ее бытие. Без ПД сущность утрачивает свою определенность («составляющее различие») и даже способность существовать.

Во-вторых, природное действие играет роль определения или предела сущности. Именно характерное действие природы очерчивает границы того, чем эта сущность является. С одной стороны, Максим сохраняет логический смысл «определения» (которое формулируется через род и «составляющее различие»), с другой – наполняет понятие  $\theta\rho\sigma$  онтологическим содержанием: каждая сущность обладает внутренним пределом – совокупностью врожденных свойств и возможных действий – который отделяет ее от других природ и не позволяет выходить за рамки собственного логоса, заданного Богом. Вследствие этого

природное действие выполняет и эпистемологическую функцию: наблюдая, как нечто действует, мы тем самым постигаем, что́ оно есть или каково оно.

В-третьих, Максим отождествляет природное действие с силой или способностью (δύναμις) существа. В этом смысле ПД можно рассматривать в духе внутреннего и внешнего действия Плотина. Во внутреннем порядке сущности оно конституирует ее в соответствии с логосом, мыслью-волением Бога; а во внешнем – проявляет в конкретных актах. Природное действие, таким образом, занимает важное место в триаде СВД, в разных смыслах закрывая все ее термины.

В-четвертых, ПД неотделимо от понятия движения (κίνησις). С одной стороны, движение сущности Максим понимает как набор внутренних способностей, с другой – движение в его системе приобретает не только метафизический, но и ценностный сотериологический смысл.

Природное действие едино для всех существ одного вида – это их общее, природное свойство. Например, у всех людей как таковых природа наделена разумностью (душа) и чувственным восприятием (тело). Однако как не бывает природы без ипостаси, так в действительности мы никогда не встречаем ПД вообще, всякое действие совершается конкретной ипостасью, определенным способом, что обозначается Максимом как «тропос действия», в котором реализуется общее действие природы. Наши единичные поступки – это различные «тропосы» одного и того же природного действия. За счет тропоса единая природа реализуется по-разному в каждом случае, не изменяя своего базового содержания.

Таким образом, в учении Максима Исповедника о природном действии прослеживается единая логика: природное действие – это и неотъемлемое свойство сущности, и ее определяющий предел, и ее внутренняя сила и движение. Через призму этого понятия Максим объясняет сразу несколько моментов: что представляет собой природа, как она действует и раскрывается и к чему направлено ее движение.

Кроме того, было показано, что учение Максима о «действии» преемствует как греческой философской традиции, так и более ранней патристике. В этом

вопросе мы можем наблюдать сохранение континуитета греческой мысли от Античности к Византии.

Понятие «Природного действия» в применении к Божественному становится фундаментальным понятием для онтологии, теологии и космологии Максима Исповедника. Именно действие Бога становится «приобщимым» для тварного мира, благодаря чему последний существует и получает свои главные свойства. К этому мы перейдем в следующей главе.

## Глава 2. «Божественное приобщимое» в онтологии Максима Исповедника

Перейдем от анализа «природного действия» и триады «сущность – возможность – действительность» в тварном мире к «сердине» трехуровневой модели онтологии Максима – приобщимому Божественному действию. Структура данной главы выстраивается следующим образом. В § 2.1 уточняются термины, которыми Максим описывает Божественное приобщимое, и рассматривается контекст их употребления. Этот параграф будет представлен в форме подробного комментария к ключевым текстам Исповедника о «среднем» уровне его онтологии; наряду с анализом терминологии здесь сразу будут отмечаться ключевые моменты учения. В § 2.2 реконструируется соотношение «Божественного действия» с «логосами сущего», другим важнейшим элементом соотнесения Первоначала с миром. В § 2.3 суммируются результаты предыдущего анализа и в систематическом виде уточняется онтологический статус Божественных действий. Наконец, в § 2.4 предпринимается попытка реконструкции иерархии видов, или тропосов, Божественного действия, понимаемых как трансцендентальные свойства всего сущего.

Как уже отмечалось, катафатическое знание о Божественном по Максиму является «относительным» (σχητικῆ), которое говорит о Творце мира по аналогии, используя в т. ч. философские понятия и концепции, почерпнутые из рефлексии над явлениями тварного порядка. Некоторые исследователи высказывают мнение, что анализ понятий, используемых Максимом для христологии (а многое из сказанного выше взято из христологических контекстов), нельзя переносить на анализ его учения о связи Бога и мира, а также на триадологию<sup>250</sup>. Однако сам Максим в «Диспуте с Пирром» приводит целый ряд аргументов против того, что «...после воплощения Сын... не рассматривается в богословии вместе с Отцом»<sup>251</sup>, среди них некоторые философски значимы. Максим пишет, что если мы

<sup>250</sup> Бальтазар. Указ. соч. С. 188.

<sup>251</sup> Disp. Purr 348C–349C.

утверждаем, что Сын после воплощения не может рассматриваться вместе с Отцом, то должны признать, что после воплощения Он не будет обладать и той же сущностью, что и Отец: «...ибо различающиеся определением (τῷ λόγῳ) непременно будут различны и по природе»<sup>252</sup>; приводя несколько аргументов от Писания, Максим также утверждает, что в тексте Нового Завета мы видим, что Отец и Сын обладают общим действием (например, чудотворения), а значит, имеют общую природу, и об этом можно размышлять в общих для «богословия» и «домостроительства» понятиях<sup>253</sup>.

## 2.1. Терминологический анализ

Говоря о Божественных атрибутах, к которым могут приобщаться тварные существа, Максим применяет к ним те же термины, о которых мы говорили в первой главе:

1. «Дела» или «деяния» Бога (ἔργα θεοῦ);
2. «Действия» и «силы» Бога (ἐνέργειαι/ δυνάμεις);
3. Божественные «особенности» (τὰ θεῖα ιδιώματα), «признаки» божественной благодати (ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ γνωρίσματα);
4. «То, что окрест Бога» (τὰ περὶ θεόν).

К упомянутым терминам добавляется еще несколько:

5. «Приобщимые сущие» (τὰ ὄντα μεθεκτά);
6. «Исхождения» (πρόοδοι);
7. Благодать (χάρις, χάρισματα).

Теперь рассмотрим их подробнее.

<sup>252</sup> Ibid. 348D11.

<sup>253</sup> Подробнее об аргументации Максима в пользу единой терминологии для учения триадологии, христологии и антропологии см.: Bieler J. Op. cit. S. 5.

### 2.1.1. «Деяния Бога» (ἔργα θεοῦ)

Начнем с понятия «Деяния Бога» (ἔργα θεοῦ)<sup>254</sup>. Как мы увидели из предыдущего раздела, термин ἔργον иногда применяется Максимом к «тропосам» проявленного сущностного качества, внешнего действия природы.

Ключевой текст о «деяниях Бога» – три главки *Cap. theol. I.48–50*. Исследуя, что́ есть «Суббота, в которую почил от Собственных деяний (ἀπό τῶν ἰδίων ἔργων) Бог» (I.47), Максим пытается прояснить их характер. Он пишет:

«Ревнителям должно исследовать, какие вещи следует понимать как деяния, творение которых Бог начал, и, те, творение которых не начал. Потому что, если Он почил от деяний, которые начал производить, ясно, что от деяний, которые производить не начал – не почил»<sup>255</sup>.

Слово «деяние» или «дело» (ἔργον) в древнегреческом многозначно: это и труд, и действие, и результат действия, и творение<sup>256</sup>. В других контекстах Максим неоднократно использует словосочетание ἔργα θεοῦ, и в его словоупотреблении присутствует эта многозначность. Например, в «Главах о любви» «Деяниями Бога» именуется ум, естественное знание, чувства, люди<sup>257</sup>; а в «Мистагогии» Максим именует «деянием» Бога единение людей в вере<sup>258</sup>, а действие Бога в мире – деяниями промысла (προνοίας ἔργα)<sup>259</sup>. Во времена исихастских споров комментаторы будут ломать копья вокруг слова ἔργον из *Cap. theol. I.48*, для антипаламитов его использование будет доказательством того, что Максим считал энергии тварными, а для паламитов – проблемой, которую как-то надо решить<sup>260</sup>. Но, кажется, что объяснение может быть проще: источником терминологии в

<sup>254</sup> Мы будем использовать именно этот вариант перевода, хотя более устоявшимся является вариант «дела Бога». Вариант «деяния», как мы увидим ниже, предпочтительнее по некоторым существенным основаниям.

<sup>255</sup> Ζητητέον τοῖς σπουδαίοις, τίνα καθήκει νοεῖν εἶναι τὰ ἔργα, ὧν ἤρξατο τῆς γενέσεως ὁ Θεός, καὶ τίνα πάλιν, ὧν οὐκ ἤρξατο. εἰ γὰρ πάντων κατέλαυσε τῶν ἔργων, ὧν ἤρξατο ποιῆσαι, δῆλον ἐκείνων οὐ κατέλαυσεν, ὧν οὐκ ἤρξατο ποιῆσαι. (*Cap. theol. I.48*).

<sup>256</sup> Lampe G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961. P. 541; Liddell H. G., Scott R. *A Greek-English Lexicon / revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie*. Oxford: Clarendon Press, 1940. P. 682.

<sup>257</sup> *Cap. car. II.15; III.46*.

<sup>258</sup> *Ep. XIV, 553*.

<sup>259</sup> *Amb. 10, 1193b*.

<sup>260</sup> См.: Nicephorus Gregoras. *Antirrhethica priora*. 3. 4. 397, 19–21; Joannes Cyparissiotēs. *Expositio materiaria*. 8. 4; Philotheus Coccinus, *Antirrhethici duodecim contra Gregoram*. 6. 1651; Callistus Angelicudes, *Refutatio Thomae Aquinae*. 312–315.

анализируемом фрагменте, конечно, является Септуагинта, так что Максим несвободен в выборе лексики: «И совершил Бог к седьмому дню дела Свои (τὰ ἔργα αὐτοῦ), которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих (ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ), которые делал»<sup>261</sup>. Поэтому нельзя сразу однозначно сказать, что «деяние» – это только некое отдельное, сотворенное Богом сущее, как утверждает, например, А. Вольбольд в комментариях к немецкому переводу «Глав о богословии»<sup>262</sup>. Чтобы сразу не вводить в термин коннотацию тварности, мы и выбираем для него перевод «деяние».

Максим продолжает:

«Так что, возможно, деяния Божии, начавшие бытие во времени, суть все приобщающиеся сущие (τὰ ὄντα μετέχοντα), такие как различные сущности сущих. Ведь их бытию предшествовало небытие. Ибо некогда было так, что приобщающихся сущих не было. Деяния же Бога, бытие которых не началось во времени суть приобщимые сущие (τὰ ὄντα μεθεκτά), к которым по благодати приобщаются приобщающиеся. Это Благодать и все, что охватывается ее понятием, и просто всякая Жизнь и Бессмертие, и Простота, Неизменность, Беспредельность, и то, что окрест Него сущностно усматривается. Все они – и деяния Божии, и не начались во времени. Ведь небытие никогда не предшествует добродетели, как и другому, о чем сказано, хотя приобщающиеся к ним сущие сами по себе и имеют начало во времени. Ведь всякая добродетель безначальна, не имея предшествующего себе времени; одного Бога вечно имея Родителем своего бытия»<sup>263</sup>.

Основное различие двух видов «деяний» состоит в обстоятельствах их появления. Отношение обоих их видов к Богу – каузально: Он начинает творение,

<sup>261</sup> καὶ συνετέλεσεν ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἃ ἐποίησεν καὶ κατέλαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἐποίησεν (Быт. 2:2).

<sup>262</sup> «Тем не менее, Исповедник утверждает, что это сотворенные, хотя и надвременные, реальности, которые можно четко отделить от самого Бога» (Maximus Confessor. *Capita theologica et oeconomica. Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis / Übers. und komm. von Andreas Wollbold; griech. Text erstellt von Kerstin Hajdú. Freiburg: Herder, 2016. S. 122).*

<sup>263</sup> μήποτε οὖν ἔργα μὲν Θεοῦ χρονικῶς ἠργμένα τοῦ εἶναι ἐστὶ πάντα τὰ ὄντα μετέχοντα, οἷον αἱ διάφοροι τῶν ὄντων οὐσίαι. τὸ γὰρ μὴ ὄν ἔχουσιν αὐτῶν τοῦ εἶναι πρεσβύτερον. ἦν γὰρ ποτε, ὅτε τὰ ὄντα μετέχοντα οὐκ ἦν. Θεοῦ δὲ ἔργα τυχόν οὐκ ἠργμένα τοῦ εἶναι χρονικῶς τὰ ὄντα μεθεκτά, ὧν κατὰ χάριν μετέχουσι τὰ ὄντα μετέχοντα οἷον ἡ ἀγαθότης καὶ πᾶν, εἴ τι ἀγαθότητος ἐμπεριέχεται λόγῳ, καὶ ἀπλῶς πᾶσα ζωὴ καὶ ἀθανασία καὶ ἀπλότης καὶ ἀτρενία καὶ ἀλείρια, καὶ ὅσα περὶ αὐτὸν οὐσιωδῶς θεωρεῖται· ἅτινα καὶ ἔργα Θεοῦ εἰσι καὶ οὐκ ἠργμένα χρονικῶς. οὐ γὰρ ποτε πρεσβύτερον ἀρετῆς τὸ οὐκ ἦν οὐδέ τινος ἄλλου τῶν εἰρημένων, κἂν τὰ μετέχοντα αὐτῶν καθ' αὐτὰ ἦρκται τοῦ εἶναι χρονικῶς. ἀναρχος γὰρ πᾶσα ἀρετὴ μὴ ἔχουσα τὸν χρόνον ἑαυτῆς πρεσβύτερον, οἷα τὸν Θεὸν ἔχουσα τοῦ εἶναι μονώτατον ἀϊδίως γεννήτορα (Cap. theol. I.48. Перевод наш). Выше Максим пишет: «Бог никогда не прекращает [существование] благих вещей, начала которых у Него даже и не было, ибо как свету свойственно светить, так и Богу свойственно благодетельствовать» – παύεται γὰρ οὐδέποτε τῶν καλῶν ὁ Θεός, ὧν οὐδέ ἀρχὴν ἔσχεν. Ὡς γὰρ φωτὸς ἴδιον τὸ φωτίζειν, οὕτως ἴδιον Θεοῦ τὸ εὖ ποιεῖν (Cap. theol. I.35).

«приведение в бытие» (γενέσις) одних и является «Родителем» (γεννήτωρ) вторых<sup>264</sup>. Кардинальное же различие «деяний» – в их отношении к небытию. Одни – произошли из небытия, а другие – из Бога.

Здесь важна также и связь со временем. Используя формулу периода арианских споров, Максим пишет ниже: «Однако одни из них имеют временное начало, поскольку было некогда [так], когда их не было. Но не было некогда [так], когда не было добродетели, блага, святости и бессмертия»<sup>265</sup>. Время в метафизике Максима – одна из фундаментальных характеристик сотворенного бытия<sup>266</sup>. В Amb. 7 он отмечает, что без «бытия “когда-то” и бытия “где-то”» не может существовать никакая другая характеристика тварного, даже «сущность»<sup>267</sup>. Бог же атемпорален, так как неизменен<sup>268</sup>. Время предполагает творение «из ничего», начавшиеся во времени вещи «прежде своего бытия имеют небытие»; не начавшиеся во времени, от времени свободные, никак не связываются с небытием<sup>269,270</sup>.

<sup>264</sup> Различие между творением (γενέσις) и рождением (γέννησις) Максим проясняет в других сочинениях, но использует там эту пару в христологическом контексте: к Воплощенному Христу применяются оба слова, но оба они не предполагают происхождение из ничего (Amb. 42. 1316B–1317D), следовательно, и здесь невозможно проследить кардинальную разницу. Но ниже в Cap. theol. I.50 Максим назовет Бога также Творцом, Демиургом «вневременных деяний»: «Бог – Творец всякой жизни и бессмертия, святости и добродетели» (Cap. theol. I.50). Слово «демиург» (δημιουργός) Максим также использует многозначно: Бог как «творит» (здесь мы рассматриваем именно глагол δημιουργέω) вечную жизнь (Amb 4. 1044C) или «усыновление» (υιοθεσίας) спасаемых (Quaest. Thal. 15.35), так и творит «согласно логосам» ангелов, людей и «всякое [сущее] из получивших от Бога бытие» (Amb 7. 1077D).

<sup>265</sup> ἀλλά, τὰ μὲν, τοῦ εἶναι χρονικῶς ἡρμύμενα· ἦν γὰρ ποτε, ὅτε οὐκ ἦν· τὰ δέ, τοῦ εἶναι χρονικῶς οὐκ ἡρμύμενα. Οὐκ ἦν γὰρ ποτε, ὅτε οὐκ ἦν ἀρετὴ καὶ ἀγαθότης καὶ ἀγιότης καὶ ἀθανασία (Cap. theol. I.50).

<sup>266</sup> См.: Mitralaxis, S. Ever-moving repose: The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy Through the Perspective of a Relational Ontology: phd-diss.: 2014 / Freie Universität Berlin. Berlin, 2014; Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. P. 110.

<sup>267</sup> Amb. 10. 1181b. См. также: «Вместе с тем, будет показано, что они [подвластны] и тому, “когда” – как безусловно сущие во времени (ἐν χρόνῳ) – поскольку они имеют бытие не просто, а “каким-то образом” (πῶς). И потому они не безначальны; «кто не знает, что для любого каким-либо образом сущего (кроме одного лишь Божества, Которое поистине существует (ὑπάρχοντος) превыше самого бытия (ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι)) прежде всего примышляется (προεπινοεῖται), «где» [оно есть], а вместе с этим обязательно и точно сопримышляется и то, «когда» [оно есть]» (Amb. 10. 1180CD). Cf.: Cap. theol. I. 5–6.

<sup>268</sup> Amb 10. 1132B.

<sup>269</sup> «Если же ничто из сущих ни безначально, ни безгранично ...то, безусловно, было некогда [так], когда, (ποτὲ ὅτε) что-либо из сущих не существовало; если же оно [когда-то] не существовало, то оно, безусловно, возникло (γέγονεν), если, конечно, оно не существовало» (Amb. 10. 1181BC).

<sup>270</sup> Время тварного мира, по Максиму, также неоднородно. Продолжая линию каппадокийцев, Максим использует несколько темпоральных терминов: время (χρόνος), век (αἰών), вечность (ἀιδιότης). Первые два термина характеризуют тварное время, третий – божественную вневременность (см.: Каприев Г. Вечность, еон, време. Структури на времето и трансвремето във византийската философия и тяхната система // Християнство и култура. 2022. № 6 (173). С. 31–76.). Время (χρόνος) предполагает движение и изменение; здесь Максим следует аристотелевскому определению времени как «числа движения» (Quaest. Thal. 22, 65.533–535), тогда как «век», эон, сам Максим определяет так: «век – это время, лишённое движения, а время – это век, измеряемый движением» (Amb. 10. 1164C). Каприев, исследуя эту категорию, описывает «век» как совокупность длительности творения,

Онтологический статус вневременных деяний в данном тексте преподобным еще не прояснен, но Максим, как мы видели, перечисляет их:

- «Благость и все, что охватывается ее понятием» (ἡ ἀγαθότης, καὶ πᾶν εἶ τι ἀγαθότητος ἐμπεριέχεται λόγῳ);
- всякая Жизнь (ἀπλῶς πᾶσα ζωή);
- бессмертие (ἀθανασία);
- простота (ἀπλότης);
- неизменность (ἀτρεψία);
- беспредельность (ἀπειρία);
- всякая добродетель (ἀρετή)<sup>271</sup>.

Список, очевидно, неполон, так как может включить в себя другие виды благости и добродетелей. Кроме того, он весьма разнороден. В различных сочинениях Максима можно найти несколько подобных списков, подробно они будут рассмотрены ниже. В этом же сочинении, в Cap. theol. I.50, список расширяется, причем приводятся оба вида деяний:

Все бессмертные (τὰ ἀθάνατα πάντα)	Само бессмертие (αὐτὴ ἡ ἀθανασία)
Все живущие (τὰ ζῶντα πάντα)	Сама жизнь (αὐτὴ ἡ ζωὴ)
Все святые (τὰ ἅγια πάντα)	Сама святость (αὐτὴ ἡ ἀγιότης)
Все добродетельные (τὰ ἐνάρετα πάντα)	Сама добродетель (αὐτὴ ἡ ἀρετή)
Все благие (τὰ ἀγαθὰ πάντα)	Сама благость (αὐτὴ ἡ ἀγαθότης)
Все существующие (τὰ ὄντα πάντα)	Само существование/сама бытийность (αὐτὴ ἡ ὄντοτης)

Итак, если с «временными деяниями» ясно, что они являются сотворенными из небытия сущими тварного мира, то с вневременными все не так однозначно. Из Cap. theol. 1.48–50 можно понять, что онтологический статус этих деяний в некотором смысле двойственен. Максим пишет, что они «сущностно

промежуток времени, в течение которого существует мир, рассматриваемый в своем полном единстве. Кроме того, в Amb. 10 Максим закрепляет за «веком» умопостижимое, а за «временем» чувственное. «Вся природа сущих разделена на умопостижимые и чувственные, и одни называются и есть вечные, ибо они восприняли начало бытия в вечности (ἐν αἰῶνι), а другие – временные, ибо они сотворены во времени, и первые подлежат умозрению, а вторые чувствованию» – Εἰ γὰρ πᾶσα ἡ τῶν ὄντων φύσις εἰς τὰ νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ διήρηται, καὶ τὰ μὲν λέγεται καὶ ἔστιν αἰώνια, ὡς ἐν αἰῶνι τοῦ εἶναι λαβόντων ἀρχήν, τὰ δὲ χρονικά, ὡς ἐν χρόνῳ πεποιημένα (Amb. 10. 1153A). Очевидно, что божественные деяния, перечисленные Максимом в Cap. theol. I.49, не относятся к чувственным и временным. Но можно ли соотнести их с «веком», эоном, – вопрос непростой. Как уже отмечалось, Максим пишет, что не имеющие временного начала деяния вечно (ἀϊδίως) имеют Бога своим единственнейшим Родителем. Случайно ли здесь выбрана эта темпоральная категория? Но, так или иначе, нетварные деяния как-то соотносятся с тварными, а значит, тоже могут приобретать некоторую темпоральность хотя бы по причине соотнесенности с темпоральными сущими.  
<sup>271</sup> Cap. theol. I.50.

усматриваются окрест Бога»<sup>272</sup>, а, кроме этого, в I.49 указывает на то, что они существуют также в виде «врожденной силы» (δύναμις ἔμφυτος) во «временных» деяниях, что уже несколько более явно обозначает их онтологический статус относительно мира:

«Ведь если нечто обладает сказываемым о нем логосом бытия, то оказывается деянием Бога – началось ли его бытие во времени через сотворение или же пребывает в сотворенных [вещах] по благодати как некоторая врожденная сила (δύναμις ἔμφυτος), явственно возвещающая, что Бог существует во всем»<sup>273</sup>.

Использование Максимом понятия «врожденная сила/способность», видимо, предполагает, что на уровне мира «вневременные деяния» участвуют в конституировании сущих, встраиваются «по благодати» (κατά χάριν)<sup>274</sup> в их состав. И, более того, Максим отмечает дальше, что от приобщения к нетварным деяниям зависят бытие и основные характеристики творения<sup>275</sup>. Использованная здесь Максимом терминология «приобщимые» (ὄντα μεθεκτά) и «приобщающиеся» (ὄντα μετέχοντα) сущие восходит к платоновскому концепту приобщения вещи к ее идее. Но здесь более очевидно сходство с неоплатонической парадигмой, что будет показано ниже<sup>276</sup>.

Максим указывает, что приобщение к Бытию, Благодати и другим «деяниям» – это приобщение к Богу<sup>277</sup>; в некоторых местах он прямо пишет, что Бог и есть, например, Жизнь (одно из Его «деяний»). Однако в других местах он радикально отделяет все «деяния» от Самого Бога: «Бог в беспредельное число раз беспредельно удален от всех сущих – как приобщающихся, так и приобщимых»<sup>278</sup>.

Для указания на беспрецедентное превосходство Богом над всем прочим Максим

<sup>272</sup> (περὶ αὐτόν οὐσιωδῶς θεωρεῖται), это связывает данный отрывок с понятием «то, что окрест Бога» – τὰ περὶ θεόν (подробнее об этом ниже).

<sup>273</sup> Πάν γάρ εἴ τι τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἔχει κατηγορούμενον, ἔργον Θεοῦ τυγχάνει· καὶ τὸ μὲν κατὰ γένεσιν ἦρκται τοῦ εἶναι χρονικῶς· τὸ δὲ, κατὰ χάριν τοῖς γεγονόσιν ἐμπέφυκεν, οἷα τις δύναμις ἔμφυτος, τὸν ἐν πᾶσι ὄντα Θεόν διαπρυσίως κηρύττουσα (Cap. theol. I. 49).

<sup>274</sup> Выражение «по благодати» не значит какой-то дополнительной к природе. Быть сотворенным по природе – это уже дар благодати (См.: Tollefsen. The Christocentric Cosmology. P. 171.). Подробнее мы разберем это ниже.

<sup>275</sup> «И начинающие быть во времени есть и называются теми, которые они суть и именуются, благодаря приобщению к [сущим], не начавшим быть во времени». Καὶ τὰ μὲν ἠργμένα χρονικῶς, τῇ μετοχῇ τῶν οὐκ ἠργμένων χρονικῶς εἰσι καὶ λέγονται τοῦθ' ὅπερ καὶ εἰσὶ καὶ λέγονται (Cap. theol. I.50)

<sup>276</sup> См. главу 3.

<sup>277</sup> Cap. theol. I.54.

<sup>278</sup> Πάντων τῶν ὄντων καὶ μετεχόντων καὶ μεθεκτῶν, ἀπειράκις ἀλείρωσ ὁ Θεός ὑπεξήρηται (Cap. theol. I.49).

использует здесь выражение, видимо, заимствованное им у Ареопагита<sup>279</sup>: ἀπειράκις ἀπειρώς, «в беспредельное число раз беспредельно»<sup>280</sup>. Можно провести здесь аналогию с природным действием и его тропосами в тварном. Называя «деяния» вечными порождениями Бога, Максим указывает на то, что они суть некие действия, которые всегда совершает Божественная сущность, поскольку ей это свойственно «по природе», но которые, тем не менее, не совпадают с самой Божественной сущностью, не составляют ее, хотя и присущи Богу «от природы».

### 2.1.2. «Действия Бога» (ἐνέργειαι)

С понятием «деяние» (ἔργον), как мы видели, тесно связано и понятие «действие». Максим неоднократно говорит о «действиях Бога», или «Божественном действии» (ἐνέργεια τοῦ θεοῦ / θεία ἐνέργεια)<sup>281</sup>. Однако, несмотря на его значимость, данное выражение встречается у Исповедника не столь часто, как можно было бы ожидать.

В раннем сочинении «Вопросы и недоумения» Максим, наверное, впервые упоминает «Божественные действия»:

«А тот огонь, что идет перед лицом Господа, сжигая врагов Его, – это действия Божии. Они очерчивают Лицо Божие, такие действия как: Благо, Человеколюбие, Кротость и другие подобные. Того, кто их усваивает, Божественные действия озаряют, а того, кто отвергает, отчуждаясь от подобия, – сжигают»<sup>282</sup>.

<sup>279</sup> DN 8.2; 4,20.

<sup>280</sup> Cf.: Opusc. 1. 36B; Quaest. Thal. 56.149, 60.621B, 63.231.

<sup>281</sup> «Именно его [Анастасия] я предлагаю в качестве мудрого истолкователя, учащего смыслу этого (так как оно ему принадлежит) выражения и определяющего его исключительно как нерасторжимое единение свойственных природе энергий, то есть производимый ими результат (ἀποτέλεσμα) – говорю о деле (ἔργον), то есть деянии (πράξις), как на эти энергии указывающем и их обнаруживающем; если какое-то [деяние] приобщилось названию, которое соответствует “энергии”, поскольку, будучи в собственном смысле, конечно, чем-то частным (μερικόν), оно является также и всеобщим (καθολικόν). Ведь поскольку [деяние] производится сущностной энергией, соответствующей природной особенности, оно принадлежит к разряду частного – равно как и эта производящая его энергия принадлежит, наоборот, к разряду всеобщего. Ведь для особенного (ἰδικά) естественно приобщаться названиям родовых (γενικῶν) понятий, а для всеобщего – сказываться о существовании частного, хотя и не приобщаться к его названию, чтобы не иметь возможности стать в каком-то смысле особенным и быть причисленным к разряду частного» (Opusc. 20. 229CD).

<sup>282</sup> Τὸ δὲ ὁ <πρὸ> προσώπου κυρίου πορεύεται φλογίζον τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ πῦρ ἐστὶν αἱ τοῦ θεοῦ ἐνέργειαι· αὗται γὰρ χαρακτηρίζουσιν τὸ τοῦ θεοῦ πρόσωπον, οἶον, τὸ ἀγαθόν, τὸ φιλόανθρωπον, τὸ πρᾶον καὶ τὰ τοῦτοις ὅμοια· αἵτινες τοὺς μὲν οἰκείως ἔχοντας πρὸς αὐτὰ φωτίζουσιν, τοὺς δὲ ἐναντίως ἔχοντας καὶ ἀπηλλοτριωμένους τῆς ὁμοιότητος φλέγουσιν (Quaest. dub. 99).

Контекст данной цитаты скорее более аскетический, чем метафизический, но мы можем зафиксировать, как «действия» соотносятся с Богом. Они «очерчивают Лицо Божие» – *χακτηρίζουσιν τὸ τοῦ θεοῦ πρόσωπον*, то есть определяют его, характеризуют, что вполне укладывается в интерпретацию природного действия, описанную в первой главе диссертации. Приобщимость Божественных действий, как мы видим, выражается в том, что они могут быть «усвоены» или отвергнуты человеком. Зафиксируем также их список, приведенный здесь:

- Благо (τὸ ἀγαθόν);
- человеколюбие (τὸ φιλόανθρωπον);
- кротость (τὸ πρᾶον);
- «и другие подобные [качества]» (καὶ τὰ τοῦτοις ὅμοια).

В этом же сочинении Максим, истолковывая фрагмент из книги Бытия об образе и подобии Божию в человеке (Быт. 1, 26–27), предлагает важное рассуждение о качествах Божественной сущности и действия:

«Поскольку первой целью Бога было сотворить человека “по образу” Божию и “по подобию”, а “по образу” – это качества, которые *отображают* Божественное: неуничтожимость, бессмертие и невидимость – их Бог даровал душе, передав ей вместе с ними самовластие и свободу: все они являются *отображениями* сущности Бога. “По подобию” же – это бесстрашие, кротость, долготерпение и все прочие черты Божией благодати, которые выявляют Божественное действие. Поэтому то, что относится к Его сущности, что выражают слова “по образу” Он природно передал душе; а то, что относится к Божественному действию, что обозначается словами “по подобию”, Он оставил нашему свободному выбору, ожидая конца человека: сделает ли он себя, через подражание богоподобным чертам добродетели, подобным Богу»<sup>283</sup>

Как мы видим, Максим различает две группы божественных атрибутов. Атрибуты первого вида являются «отображениями Божией сущности» (τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ εἰσὶν εἰκονίσματα), «отображают Божественное» (εἰκονίζει τὸ θεῖον), тем

<sup>283</sup> Ἐπειδὴ ὁ πρῶτος τοῦ Θεοῦ σκοπὸς ἦν τὸ ἄνθρωπον γενέσθαι κατ’ εἰκόνα Θεοῦ καὶ ὁμοίωσιν, ἔστι δὲ τὸ κατ’ εἰκόνα ἢ ἀφθαρσία, ἢ ἀθανασία, τὸ ἀόρατον, ἅπερ εἰκονίζει τὸ θεῖον, ταῦτα δέδωκεν ἔχειν τῇ ψυχῇ, δεδωκὼς αὐτῇ μετὰ τούτων καὶ τὸ αὐτοδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον, ἅπερ πάντα τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ εἰσὶν εἰκονίσματα. Τὸ δὲ καθ’ ὁμοίωσιν ἔστιν ἡ ἀπάθεια, τὸ πρᾶον, τὸ μακρόθυμον καὶ τὰ λοιπὰ τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ γνωρίσματα, ἅπερ πάντα ἐνεργείας Θεοῦ εἰσὶν παραστατικά. Τὰ οὖν τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ἅπερ τὸ κατ’ εἰκόνα δηλοῦσιν, δέδωκε φυσικῶς τῇ ψυχῇ· ἃ δὲ τῆς ἐνεργείας εἰσὶν τοῦ Θεοῦ, τὸ καθ’ ὁμοίωσιν χαρακτηρίζοντα, ταῦτα τῇ ἡμετέρᾳ αὐτεξουσίᾳ ἀφῆκε γνώμη, ἀναμένων τοῦ ἀνθρώπου τὸ τέλος, εἴ πως ἑαυτὸν διὰ τῆς μιμήσεως τῶν θεοπρεπῶν τῆς ἀρετῆς γνωρισμάτων τῷ Θεῷ ὅμοιον καταστήσῃ (Quaest. dub. III.1).

самым обеспечивая образ (εἰκὼν) Божий в человеке (налицо игра слов)<sup>284</sup>. Их список также имеет библейское происхождение: нетленность, бессмертие, невидимость, владычество, самовластие<sup>285</sup>. Эти божественные качества «переданы» человеческой душе природно (φυσικῶς), составляют природу души и не зависят от нашего выбора. «По подобию» же человек может приобщаться к Божественному действию, а точнее к тому, что действие «являет» или на что указывает (παραστατικά). Это «черты Божией благодати» (τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ γνωρίσματα): бесстрашие, кротость, великодушие и другие (τὰ λοιπὰ)<sup>286</sup>. Указание на неполноту списка здесь совпадает с одним из пунктов перечня «деяний Бога»: «Благодать и все, что охватывается ее понятием»<sup>287</sup>. Итак, атрибуты действия переданы человеку потенциально, предоставлены нашей «самовластной избирающей способности» (αὐτεξουσίῳ γνώμη). «Подобие Божие» в человеке заложено потенциально и может быть достигнуто через приобщение к Божественному действию. Данное место перекликается с Cap. sag. III. 25, скажем о нем подробно ниже.

Оба вида атрибутов здесь указывают на внешнее Божественное действие, вторую действительность, о которой мы говорили в первой главе. «Бессмертие», «нетленность», «невидимость» являются «отображениями» Божественной сущности в чем-то ином, а именно – в человеке. Все эти свойства представляют собой отрицания свойств, присущих тварным вещам, и, будучи их отрицаниями, от них зависят, а значит, не могут принадлежать Богу Самому по себе. Божественная сущность есть нечто совсем неизвестное и непостижимое, но когда она отражается в творении, то проявляет себя как бессмертие, нетленность, невидимость и т. д. Максим связывает познание самой Божественной сущности исключительно с

<sup>284</sup> См.: Thunberg L. Op. cit. P. 114.

<sup>285</sup> 1Тим. 1, 17; Прем. 2, 23.

<sup>286</sup> О приобщимости к «чертам божественной благодати» – γνωρίσματα τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ Максим пишет еще в одном из самых важных своих сочинений, Amb. 7: «Ведь нужно было, – раз Бог сотворил нас подобными Себе (в том [смысле], что точные признаки Его благодати [были] причастуемы, и [Он] прежде веков имел в виду бытие в Нем как цель [для нас]), дав нам способ (тропос), ведущий к этому всеблаженному завершению через использование природных можений» – Ἴδει γάρ, τοῦ μὲν Θεοῦ ἑαυτῷ ὁμοίους ἡμᾶς ποιήσαν-τος (τῷ ἔχειν τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος μεθεκτῶς ἀκριβῆ γνωρίσματα, καὶ ἐν αὐτῷ εἶναι πρὸ τῶν αἰώνων σκοπήσαντος καὶ τὸν εἰς τοῦτο τὸ παμμακάριστον ἄγοντα τέλος δόντος ἡμῖν τρόπον διὰ τῆς τῶν φυσικῶν δυνάμεων εὐχρηστίας) (Amb. 7. 1097C).

<sup>287</sup> ἡ ἀγαθότης, καὶ πᾶν εἰ τι ἀγαθότητος ἐμπεριέχεται λόγῳ (Cap. theol. I.48).

апофатическим богословием, а также отрицает наличие каких-либо «свойств» сущности и причастности тварного к ним. Например, в *Cap. theol. II. 76* он пишет: «Только из действий сколько-нибудь познается [Бог]. Знание же о Нем по сущности и ипостаси, равно всем ангелам и людям недоступно, и никак никем не познаваемо»<sup>288</sup>.

Похожим образом о сущности и действии Бога Максим Исповедник пишет в «Мистагогии»:

«Он говорил, что Истина и Благо являют Бога, но Истина – когда Божественное, как кажется, обозначается (σημαίνεσθαι) из сущности. Ведь истина есть нечто простое, и одно, и единое, и тождественное, и неделимое, и неизменное, и бесстрастное, и незабвенное, и совершенно непротяженное. Благо же являет Бога, когда [Божественное обозначается] из действия. Ибо благо является благодетельным, промысляющим и охраняющим всё, что [происходит] от него...»<sup>289</sup>.

Как мы видим, Истина здесь связывается с Божественной сущностью, а Благо – с действием<sup>290</sup>. «Сочетание же, обозначающее Божественное, есть Истина и Благо»<sup>291</sup>. Далее в трактате описывается путь достижения человеком Истины и Блага с помощью аскетической практики, развития практической и созерцательной сил души: «Из всего этого создается внутреннее отношение с Истиной и Благом, то есть с Богом»<sup>292</sup>. Соединяясь с Богом, душа становится «прекрасной, величественной и, по возможности, подобной Ему»<sup>293</sup>. Из более широкого контекста *Myst. V* можно сделать вывод, что Истина и Благо суть то, в качестве чего Бог является душе. Познающей способности души он является как Истина, потому что те характеристики, которые обозначают божественную сущность, –

<sup>288</sup> Ἐκ γάρ τῶν ἐνεργειῶν, ποσῶς μόνον γινώσκεται. Ἡ γάρ ἐπ' αὐτῷ κατ' οὐσίαν τε καὶ ὑπόστασιν γινῶσις, ὁμοίως πᾶσιν ἀγγέλοις τε καὶ ἀνθρώποις, καθέστηκεν ἄβρατος, κατ' οὐδέν οὐδενί γινωσκομένη (*Cap. theol. II. 76*).

<sup>289</sup> Τὴν ἀλήθειαν δὲ καὶ τὸ ἀγαθόν, τὸν θεὸν ἔλεγε δηλοῦν, ἀλλὰ τὴν μὲν ἀλήθειαν, ὅτ' ἂν ἐκ τῆς οὐσίας τὸ θεῖον σημαίνεσθαι δοκῆ—ἀπλοῦν γὰρ καὶ μόνον καὶ ἐν καὶ ταυτὸν καὶ ἀμερὲς καὶ ἄτρητον καὶ ἀπαθὲς πρᾶγμα ἢ ἀλήθεια καὶ ἀάθητον καὶ παντελῶς ἀδιάστατον—, τὸ δὲ ἀγαθόν, ὅτ' ἂν ἐκ τῆς ἐνεργείας—εὐεργετικὸν γὰρ τὸ ἀγαθὸν καὶ προνοητικὸν τῶν ἐξ αὐτοῦ πάντων καὶ φρουρητικόν... (*Myst. V. 326–333*).

<sup>290</sup> Связь Блага с действием для Максима весьма характерна. См. также, например, *Amb. 66*: «Или следующим образом. Ты получишь число “семь”, если в добавление к Святой Троице таинственно, с помощью разума, будешь созерцать Ее энергию, то есть благо, каковое являет в себе четыре родовые добродетели» – Τῇ ἀγίᾳ Τριάδι μυστικῶς τῷ λόγῳ τὴν αὐτῆς ἐπιθεωρήσας ἐνέργειαν, φημι δὲ τὸ ἀγαθόν, ὅπερ τὰς τέσσαρας ἐμφαίνει γενικὰς ἀρετάς, τὸν ἐπὶ πλήρωσις ἀριθμόν. (*Amb. 66. 1396A*).

<sup>291</sup> *Myst. V. 343*.

<sup>292</sup> ἐξ ὧν ἡ ἐνδιάθετος πρὸς τε τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ ἀγαθόν, φημι δὲ τὸν Θεόν, σχέσις δημιουργεῖται *Ibid. V. 441*.

<sup>293</sup> *Myst. V. 421–422*.

свойственны Истине, а деятельной – как Благо, потому что те характеристики, которые присущи Божественному действию, для действующего начала души выступают в качестве цели и блага. Соединение с Истиной и Благом в *Opusc. 1* Максим называет обретением соответственно образа и подобия Божия, что дополняет рассмотренные нами выше фрагменты из *Quaest. dub.* Практическая и созерцательная силы души ведут подвижника, как отмечает Бальтазар, комментируя это место, к «...двум важнейшим трансцендентальным свойствам божественного и любого бытия: к истинному и благому»<sup>294</sup>.

Важно отметить, что в этом же разделе Максим различает соединение с Богом как Истиной и Благом и некое более высокое единение, когда душа «преодолеывает предел/границу истины и блага», установленных (*διεγνώσμενων*) «для нас», восходит в сверхистинное и сверхблагое общение (*κοίτη*) с Богом<sup>295</sup>. Здесь Максим использует уже абсолютно апофатический язык и отказывается выделять какие-то атрибуты этой реальности и черты более высокого соединения.

Часто Максим пишет о «действиях Святого Духа» (*ἐνεργεία τοῦ ἁγίου πνεύματος*)<sup>296</sup> и «дарах Святого Духа» (*χαρίσματα*). Как кажется, преподобный объединяет это традиционное учение, восходящее к книге пророка Исаии (Ис. 11:1–2) и посланию к Коринфянам (1Кор. 12:4), со своей метафизикой Божественных действий, которую мы описываем<sup>297</sup>. При этом действие Святого Духа необходимо понимать как совокупное действие всей Троицы, всего Бога, так как Лица единосущны, а значит, согласно Максиму, обладают общим действием<sup>298</sup>.

Семь действий/даров святого Духа, перечисленных в различных местах Св. Писания, по Максиму, едины в своем источнике, но множественны в проявлениях. Св. Дух наделяет людей различными «дарами»: верой, знанием, мудростью и т.

<sup>294</sup> Бальтазар. Указ. соч. С. 292.

<sup>295</sup> *Myst. V.* 460.

<sup>296</sup> *Quaest. dub.* 56; *Cap. car.* IV.69.

<sup>297</sup> «Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков» (1 Кор. 12:8–10).

<sup>298</sup> «...продвигающегося к исповеданию вместе с Ним и Сына, и к принятию вместе с Отцом и Сыном Святого Духа, и приводящего научаемых, вместе с [поклонением] совершенной Единице, к поклонению совершенной Троице, или, вернее, – единой Сущности, Божественности, Силе, Действию, в трех Ипостасях» (*Amb.* 23. 1261B).

д.<sup>299</sup>, однако все эти дары – результаты одного действия Духа, и Он присутствует в каждом из них целиком<sup>300</sup>.

Одним из важных «действий» Бога является Промысел о мире, то, что Максим называет «деяниями промысла» (προνοίας ἔργα)<sup>301</sup>. Преподобный пишет, что «деятельное действие» (δραστικὴ ἐνέργεια) Бога «совершенно, способно творить, сберегать и сохранять совершенные сущности, по каковому логосу они есть, и охватывать неравные»<sup>302</sup>. В «Мистагогии» Максим пишет, что в мире Церковь обладает тем же действием, что и Бог: «...связывает, сочетает и ограничивает все, умопостигаемое и чувственное, промыслительно соединя одно с другим и с Самим Собою» – συνέχει καὶ συνάγει καὶ περιγράφει, καὶ ἀλλήλοις καὶ ἑαυτῷ προνοητικῶς ἐνδιασφίγγει τὰ τε νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ<sup>303</sup>. «Промысл есть воление (βούλησις) Божие, чрез которое все сущие получают подобающее [им] управление (διεξαγωγήν)<sup>304</sup>», – пишет Максим.

Действия Промысла могут быть сведены к атрибуту божественной Благости или к функции распределения благ между творениями<sup>305</sup>. Сам Максим Исповедник выражает это в следующих словах:

«Ибо невозможно, “чтобы Бог, будучи благим, не был, безусловно, и благодетельным, а будучи благодетельным, не был бы, безусловно, и промыслительным”, и, вследствие этого, богопристойно заботясь о сущих, не даровал бы [им] премудро как бытие, так и заботу. Ибо промысл, согласно богоносным отцам, “есть попечение, творимое Богом по отношению к сущим”. А также определяют его и так: “промысл есть воление (βούλησις) Божие, чрез которое все сущие получают подобающее [им] управление (διεξαγωγήν)”»<sup>306</sup>.

<sup>299</sup> Quaest. Thal. 29.23.

<sup>300</sup> Quaest. Thal. 29.10.

<sup>301</sup> Amb. 42. 193B.

<sup>302</sup> καθ' ὃν εἰσι λόγον, ἀπεργαστικὴν τε καὶ φρουρητικὴν καὶ περιποιητικὴν οὐσιῶν, καὶ τῶν ἀνίσων περιεκτικὴν. (Amb. 67. 1401A).

<sup>303</sup> Myst. I. 144.

<sup>304</sup> Amb. 10. 1189B.

<sup>305</sup> Larchet J.-C. La théologie. P. 373.

<sup>306</sup> Οὐ γὰρ οἷόν τε ἐστὶν “ἀγαθὸν ὄντα τὸν Θεὸν μὴ καὶ εὐεργετικὸν πάντως εἶναι, μηδὲ εὐεργετικὸν ὄντα μὴ καὶ προνοητικὸν πάντως εἶναι,” καὶ διὰ τοῦτο τῶν ὄντων θεοπρεπῶς ἐπιμελούμενον σοφῶς αὐτοῖς, ὡσπερ τὸ εἶναι, καὶ τὴν κηδεμονίαν χαρίζεσθαι. “Πρόνοια γὰρ ἐστι,” κατὰ τοὺς θεοφόρους πατέρας, “ἡ ἐκ Θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια. Ὅρίζονται δὲ αὐτὴν καὶ οὕτως, πρόνοιά ἐστι βούλησις Θεοῦ δι' ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγωγήν λαμβάνει (Amb. 10. 1189B).

### 2.1.3. Божественные свойства

В первой главе мы подробно рассмотрели, как Максим Исповедник раскрывает понятие природного действия через категории «качества» (ποιότης), «свойства» (ιδιότης) или «того, что окрест сущности» (τὰ περὶ οὐσίαν). Отмечалось, что Максим настаивает на абсолютной простоте Бога и отсутствии в Нем каких-либо привходящих характеристик. Преподобный много раз повторяет одну и ту же мысль: «В простой и беспредельной сущности Святой Троицы нет устойчивых состояний и способностей (ἔξεις καὶ ἐπιτηδειότηας), дабы не делать ее сложной, наподобие творений; мыслить подобное относительно Бога – нелепо и нечестиво»<sup>307</sup>. Однако, несмотря на это, Максим сообщает нам о множестве как положительных, так и отрицательных атрибутов Бога, подчеркивая, что делать это можно только по аналогии или «в переносном смысле». В данном разделе мы рассмотрим понятия божественных «свойств», «качеств», «особенностей» и «того, что окрест Бога/сущности Бога» в текстах Максима Исповедника.

#### 2.1.3.1. Омонимическая предикация свойств

В Ер. VI, посвященном доказательству бестелесности души, Максим Исповедник перечисляет качества, общие для человека и Бога. Примечательно, что все рассуждение в данном письме построено на подчеркнута философских основаниях: в самом его начале Максим пишет, что будет пользоваться только «естественным рассуждением, не прибегая к свидетельству Писания и Отцов»<sup>308</sup>.

Споря, видимо, с радикальными антиоригенистами, утверждающими, что такое качество как «бестелесность» является исключительно Божественным, а значит, неприменимым к тварному, Максим утверждает, что определенные качества или наименования могут быть общими для Бога и души. Философ перечисляет их: бытие, жизнь, сияние, благодать, рассуждение, ум:

<sup>307</sup> Cap. car IV.11.

<sup>308</sup> Ер. VI. 425.

«Ведь мы называемся (λεγόμεθα) сущими, живущими, сияющими, благими, разумными и умными. И мы называем Бога также Сущим, Живущим, Светом, Благом, Умом и Разумом (Λογосом)»<sup>309</sup>.

Максим подчеркивает, что наличие общих качеств не делает человека тождественным Богу, отношение здесь иное: «...как относится причиненное к причиняющему, или приобщенное к приобщимому, или существование к [своей] причине»<sup>310</sup>, «те (качества) по которым мы именуемся от Бога как приобщающиеся, а Бог именуется от нас, как действующий и дарующий, или уделяющий»<sup>311</sup>. Причем одни термины применяются к человеку «по сущности» (διὰ τὴν οὐσίαν), другие – «по движению или воле и душевному расположению» (διὰ τὴν κίνησιν, ἥτοι γνώμην καὶ διάθεσιν)<sup>312</sup>.

Кроме этого, Максим, сопоставляя термины «Категорий» Аристотеля с понятиями неоплатонической метафизики, отмечает, что общие для души и Бога имена используются «...не сравнительно или соименно (синонимично), как у единосущных, но одноименно (омонимично), и, так сказать, приобщимо, как у вещей друг от друга по природе беспредельно удаленных»<sup>313</sup>. Это указание на омонимичность общих для Бога и человека качеств весьма интересно<sup>314</sup>.

Аристотель пишет, что омонимы – это вещи или виды вещей, с одним и тем же именем, но разными определениями (λόγος τῆς οὐσίας), тогда как синонимы – это вещи с одним и тем же определением и одним и тем же именем<sup>315</sup>. В последующей традиции учение Аристотеля об омонимах толковалось различно, в

<sup>309</sup> Ὅντες γάρ λεγόμεθα, καὶ ζῶντες, καὶ φῶτες, καὶ ἀγαθοί, καὶ νοεροί, καὶ λογικοί. Τόν τε Θεόν ὁμοίως, ὄντα καὶ ζῶντα, καὶ φῶς, καὶ ἀγαθόν, καὶ νοῦν καὶ λόγον ὀνομάζομεν (перевод наш. В данном списке наблюдается частичное пересечение с DN II.7: Жизнь, Сущность, Свет, Логос).

<sup>310</sup> ἀλλ' ὡς πρὸς αἴτιον αἰτιατόν, ἢ μέτοχον πρὸς μετεχόμενον, ἢ ὑπαρξιν πρὸς αἰτίαν (Ep. VI. 429).

<sup>311</sup> Ὅσα ἐκ Θεοῦ ὡς μετέχοντες· ἢ Θεός ἐξ ἡμῶν, ὡς ἐνεργῶν καὶ διδούς, ἢ μεταδιδούς, προσηγορεύθημεν, ἢ παρ' ἡμῶν προσηγορεύθη Θεός (Ibid).

<sup>312</sup> Ep. VI. 428.

<sup>313</sup> Οὐδέ συγκριτικῶς ἢ συνωνύμως, ὡς ἐπὶ τῶν ὁμοουσίων· ἀλλ' ὁμονύμως, καὶ οἷον εἰπεῖν μεθεκτῶς· τῶν πραγμάτων κατὰ τὸ ἄπειρον ἀλλήλων τῇ φύσει διεστηκότων (Ibid).

<sup>314</sup> Ж.-К. Ларше, комментируя это место, указывает на омонимию как на предикацию «по аналогии»: Larchet J.-C. La théologie. P. 389; Дж. Билер пишет по этому поводу: «Даже если Максим в этом контексте прямо не использует термин “аналогия”, можно сказать, что он применяет понятия для описания отношения между нетварным и тварным таким образом, который впоследствии был обозначен как аналогический» (Bieler J. Op. cit. S. 83, 89).

<sup>315</sup> Cat. 1a1–2.

том числе Порфирием, Филопоном, Элием, Давидом<sup>316</sup>. По Порфирию, омонимы могут быть случайными (*ἀπὸ τύχης*), как, например, омонимия имен, или же «зависящими от мысли» (*ἀπὸ διανοίας*). Среди последних Порфирий выделяет несколько типов омонимии: по сходству (*καθ' ὁμοίωσιν*): человек и изображение человека; по аналогии (*κατὰ ἀναλογία*): когда А есть В также, как С есть D<sup>317</sup>; третий тип омонимов – получение определения от одной вещи (*ἀπὸ τινος ἑνὸς*): «медицинский инструмент» – от медицины; четвертый – общая устремленность или цель (*πρὸς ἓν σπείδοντα τέλος*): здоровое питание и ходьба устремлены к здоровью<sup>318</sup>. Более поздние комментаторы отождествляли третий тип омонимии с аристотелевской производящей причиной, а четвертый – с целевой, а также с платоновским типом причинности идеи по отношению к вещам<sup>319</sup>.

Начиная с Аммония, комментаторы одним из типов омонимии называют омонимию по приобщению (*κατὰ μέθεξιν*)<sup>320</sup>, как женщина-музыкант (*μουσικὴ γυνή*) и музыкальные знания (*μουσικὴ*) обозначаются одним словом – *μουσικὴ*<sup>321</sup>. Аммоний, как ученик Прокла, очевидно, использует здесь понятие приобщения не случайно: женщина-музыкант *действительно* участвует в музыкальном знании, обладает им. То же повторяет Элий<sup>322</sup>. Такая общность терминологии может быть еще одним свидетельством в пользу того, что Максим был близок александрийскому кругу.

Сам Порфирий также говорит об омонимии применительно к разным уровням реальности, что весьма схоже с Максимом:

«Не только среди тел встречается омонимия, но и жизнь относится к числу вещей, о которых говорится в разных смыслах. В одном смысле говорится о жизни растения, в другом – одушевленного, в третьем – мыслящего; особая жизнь у природы, особая – у

<sup>316</sup> Anton J. P. Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of Homonymy // Journal of the History of Philosophy. 1969. Vol. 7, No. 1. P. 1–18; Idem. The Aristotelian Doctrine of Homonymy in the Categories and Its Platonic Antecedents // Journal of the History of Philosophy. 1968. Vol. 6. P. 315–326; Erismann C. The Depicted Man: The Byzantine Afterlife of Aristotle's Logical Doctrine of Homonyms // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 2019. Vol. 59. P. 311–339.

<sup>317</sup> Sorabji R. The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD: A Sourcebook. Vol. 1: Psychology. London: Bristol Classical Press, 2012. P. 234.

<sup>318</sup> Porph. In cat. 65,21–66,21.

<sup>319</sup> Ammon. In Cat. 21.21.

<sup>320</sup> Ibid. 22.5.

<sup>321</sup> Ibid. 22.3–6.

<sup>322</sup> Elias In Cat. 139.29,12.

души, особая – у ума, особая – у запредельного, ибо живет и оно, пусть даже ничто следующее за ним не обладает подобной жизнью»<sup>323</sup>.

Упоминает, в несколько ином контексте, о «божественной омонимии» и Дионисий<sup>324</sup>.

Получается, когда Максим называет такие свойства человеческой души, как бессмертие, нетленность, невидимость, самовластность и т. д., «отображениями» божественной сущности, он имеет в виду, что они присущи душе омонимично божественной сущности – т. е. похожи, но по сути другие. В самом деле, если человек есть «образ», или икона (εἰκών), Бога, то он вполне может быть назван богом, хотя и в другом смысле. Так же как изображенный на портрете человек – тоже человек, однако не в том же смысле, что настоящий. И так же как у портрета есть и нос, и глаза, и волосы, как и у настоящего человека, однако не живые, не состоящие из плоти и крови, не трехмерные и т. д., а только с виду похожие, – так и бессмертие и нетленность, свойственные человеческой душе, только отдаленно похожи на бессмертие и нетленность Бога.

Итак, из Ер. VI мы видим, что отношение между божественными качествами и качествами человека – это отношение каузальное, отношение причастности<sup>325</sup>. Именование же – омонимичное. Бог будет Благ как причина, человек – как следствие. «Божественная омонимия» может послужить хорошим ключом к пониманию утверждений Максима о радикальном несходстве Бога и тварного мира.

В схожем смысле об общих для Бога и мира предикатах Максим пишет, например, в Amb. 7: «...о Нем это, очевидно, говорится в абсолютном смысле, как о самой Мудрости, Праведности и Святости, а не в дополнительно определяющем,

<sup>323</sup> Οὐ μόνον ἐν τοῖς σώμασι τὸ ὁμώνυμον, ἀλλὰ καὶ ἡ ζωὴ τῶν πολλαχῶς· ἄλλη γὰρ ζωὴ φυτοῦ, ἄλλη ἐμψύχου, ἄλλη νοεροῦ, ἄλλη φύσεως, ἄλλη ψυχῆς, ἄλλη νοῦ, ἄλλη τοῦ ἐπέκεινα· ζῆ γὰρ κάκεινο, εἰ καὶ μηδὲν τῶν μετ’ αὐτὸ παραλλησίαν αὐτῶ ζωὴν κέκτηται (Porphyrus. Sententiae ad intelligibilia ducentes. 12).

<sup>324</sup> «Ты найдешь, что и богами Богословие называет и сущие над нами небесные существа, и наших боголюбивейших и священных мужей (см.: Исх. 7:1; Пс. 81:6), хотя богоначальная Сокрытость сверхсущественно устранена от всего и превыше всего, и по-настоящему и вполне называться подобно Ей ничто из сущего не может. Однако когда какое-либо из умственных и разумных существ полностью сколько есть сил обращается ввысь к соединению с Ней и насколько возможно непрестанно устремляется ввысь к Ее божественным осияниям, то сподобляется, по мере силы, если так можно сказать, богоподобия и божественной омонимии» (СН XII.3:3).

<sup>325</sup> См.: Amb.5. 1048A; Amb. 23. 1260B.

как говорится о нас: “мудрый человек” или “праведный человек”...»<sup>326</sup>. Или в другом месте утверждает, что «...превосходные [свойства] (ὑπερβολαί) божественных [вещей], даже обозначаемые чрез лишение от противного (δι’ ἀντιφάσεως), в наших [устах] намного уступают истинному представлению о том, по какому логосу они существуют», так как «...божественные [вещи] никогда не совпадают с человеческими»<sup>327</sup>.

### 2.1.3.2. «Божественные особенности» (θεῖα ἰδιώματα)

Рассмотрим теперь, как Максим использует понятие «Божественные особенности». Как мы видели, некоторые качества Божественного переносятся на человека статично, другие же – зависят от воли и могут быть получены в динамике<sup>328</sup>. Подобное можно увидеть во фрагменте из «Глав о любви»:

«Четыре собирающие, оберегающие и спасающие сущих божественные особенности по высочайшей благодати своей Бог сделал общими с разумной и умной сущностью, приводя её в бытие: [эти особенности суть] бытие, приснобытие, благодать и премудрость. Две из них Он даровал сущности, две – волевой способности. Сущности даровал бытие и приснобытие, волевой способности – благодать и премудрость, чтобы творение стало по приобщению таким, каким Он Сам является по сущности. Поэтому и говорится, что человек создан по образу и по подобию Божию. “По образу” как сущий образ сущего, и как присносущий – образ присносущего. Хоть человек и не безначален, однако он бесконечен. “По подобию” же как благой – подобие Благого, и премудрый – подобие Премудрого. По благодати подобие Того, Кто таков по природе. “По образу Божию” – всякая разумная природа, “По подобию” же – только благие и премудрые»<sup>329</sup>.

Данный текст повторяет основную тему рассмотренного нами выше фрагмента из «Вопросов и недоумений», однако мы видим некоторые отличия.

<sup>326</sup> Amb. 7. 1081D.

<sup>327</sup> Amb. 71. 1409C.

<sup>328</sup> См. главу 3.

<sup>329</sup> Τέσσαρα τῶν θεῶν ἰδιωμάτων συνεκτικὰ καὶ φρουρητικὰ καὶ διασωστικὰ τῶν ὄντων δι’ ἄκραν ἀγαθότητα ἐκοινοποίησεν ὁ Θεός, παραγαγὼν εἰς τὸ εἶναι τὴν λογικὴν καὶ νοερὰν οὐσίαν· τὸ ὄν, τὸ αἰεὶ ὄν, τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν σοφίαν. Τοῦτ’ ἀνὰ τὰ μὲν δύο τῆ οὐσία παρέσχε· τὰ δὲ δύο τῆ γνωμικῆ ἐπιτηδειότητι· καὶ τῆ μὲν οὐσία τὸ ὄν καὶ τὸ αἰεὶ ὄν· τῆ δὲ γνωμικῆ ἐπιτηδειότητι τὴν ἀγαθότητα καὶ τὴν σοφίαν, ἵνα ἅπερ ἐστὶν αὐτὸς κατ’ οὐσίαν, γίνηται ἢ κτίσις κατὰ μετουσίαν. Διὰ ταύτην κατ’ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν Θεοῦ λέγεται γεγενῆσθαι· καὶ κατ’ εἰκόνα μὲν, ὡς ὄν, ὄντος· καὶ ὡς αἰεὶ ὄν, αἰεὶ ὄντος· εἰ καὶ μὴ ἀνάρχως, ἀλλ’ ἀτελευτήτως· κατ’ ὁμοίωσιν δὲ, ὡς ἀγαθός, ἀγαθοῦ· καὶ ὡς σοφός, σοφοῦ· τοῦ κατὰ φύσιν, ὁ κατὰ χάριν. Καὶ κατ’ εἰκόνα μὲν πᾶσα φύσις λογικὴ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ· καθ’ ὁμοίωσιν δὲ, μόνοι οἱ ἀγαθοὶ καὶ σοφοὶ (Cap. car. 3.25. Перевод наш).

Здесь уже нет разницы между «чертами», отображающими Божественную сущность, и «чертами» действия. Все божественные особенности (θεῖα ἰδιώματα) здесь связаны с действием Бога в мире, так как посредством них Бог осуществляет Промысел: соби́рание, сохранение и спасение сущих. «Особенность» («идиома», ἰδιώμα), как мы видели во второй главе, на языке Максима является чем-то привходящим, и в традиции логики Порфирия может быть схожа с «собственным признаком»: присущее только одному виду, во всем объеме и всегда (как человеку – способность смеяться)<sup>330</sup>. Если для Бога это собственный признак, то для человека он приобретенный. Бог сделал Свои «особенности» общими для Себя и человека (ἐκοινοποίησεν). Статично, по природе, всякая разумная сущность (видимо, имеются в виду люди и ангелы) обладает бытием и приснобытием – это состояние «по образу» Божию; а в динамике может также приобрести благость и премудрость, войдя в состояние «подобия» Богу<sup>331</sup>.

В этом же сочинении можно найти упоминание о других божественных «идиомах», воспринимаемых человеком. Соединившись с Богом «через молитву и любовь», ум, пишет Максим, «носит в себе почти все божественные особенности» – πάντα σχεδὸν τὰ θεῖα ἰδιώματα ἐν ἑαυτῷ περιφέρει<sup>332</sup>: становится мудрым, благим, сильным, человеколюбивым, милосердным и долготерпеливым. В Amb. 10 слово «особенность» также используется в схожем контексте: святые, подражая Богу, «несут [на себе] особенность неявной и незримой красоты божественного великолепия, являемой чрез добродетели»<sup>333</sup>.

Очень редко Максим упоминает относительно Бога также понятие «природное качество» (φυσική ποιότης). В Orusc. 21, о котором мы уже говорили, преподобный пишет, что в отношении «нерожденной» и «единовластной природы» в собственном смысле (κυρίως) нельзя говорить о сущности и привходящих свойствах, но можно «в переносном смысле (καταχρηστικῶς) и, насколько

<sup>330</sup> Porph. Isag. 12; Tollefsen T. T. The Christian Metaphysics. P. 160.

<sup>331</sup> Thunberg L. P. 127.

<sup>332</sup> Cap. car. II.52.

<sup>333</sup> τοῦ ἀφανοῦς καὶ ἀοράτου κάλλους τῆς θείας μεγαλοπρεπείας εὐμμιήτως φερόμενην διὰ τῶν ἀρετῶν τὴν ἰδιότητα (Amb. 10. 1205A).

возможно, пользуясь нашим, изобразить то, что превыше нас»<sup>334</sup>. Слово *καταχρηστικῶς* выступает антонимом к *κυρίως*. Его можно перевести как «в несобственном смысле», «неточно», «неаккуратно», «неестественно»<sup>335</sup>. В античной риторической теории под катахрезой понимался специфический троп<sup>336</sup>; александрийский грамматик I века Трифон называет катахрезу переносом слова с чего-то, что имеет имя, на другой предмет, имени не имеющий, на основании сходства. От метафоры катахреза отличается тем, что первая предполагает, что оба предмета уже имеют имя<sup>337</sup>. Так вот, Максим пишет, что иносказательно, катахрестически, мы можем говорить о природных качествах Бога. Преподобный перечисляет их:

«...пресвятое, всеильное, всесовершенное, сверхсовершенное, самосовершенное, самовластное, всевидящее, а также и все остальное, что именуется природным и Божественным и, как сверхсущностное, подобает только Богу»<sup>338</sup>.

### 2.1.3.3. «То, что окрест Бога» (*τὰ περὶ θεόν*)

Одним из главных терминов для описания свойств Божества в сочинениях Максима Исповедника является выражение «то, что окрест сущности», или «окрест Бога», – мы уже кратко касались его в разделе о «деяниях Бога», которые «окрест Него сущностно усматриваются»<sup>339</sup>. Как мы уже отмечали, это понятие применяется Исповедником также и к тварному порядку:

«Воспламененный желанием [ум], оказываясь в Боге прежде всего ищет понятий (λόγοι) о сущности Его (περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ), но не находит утешения в [понятиях] в соответствии с Ним (ἐκ τῶν κατ' αὐτὸν), ибо это равно непосильно и невоспринимаемо для всякой тварной природы. Но ум получает утешение от того, что окрест Него (περὶ αὐτὸν), то есть от Его Вечности, Беспредельности и Бесконечности, Благости, и Премудрости, и

<sup>334</sup> *Καταχρηστικῶς δέ, καὶ ὅσον ἄν τις ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς δύναται ἄν τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς εἰκάξειν* (Opusc. 21. 249A).

<sup>335</sup> Lampe. Op. cit. P. 727.

<sup>336</sup> Cf. Suidae lexicon. γ 388.

<sup>337</sup> «Катахрезис (κατάχρησις) есть это слово по подобию перенесенное с первого, названного в подлинном и истинном смысле на другое, не имеющее названия» – *κατάχρησις ἐστὶ λέξις μετενηνεγμένη ἀπὸ τοῦ πρώτου κατονομασθέντος κυρίως τε καὶ ἐτύμως ἐφ' ἕτερον ἀκατονόμαστον κατὰ τὸ οἰκεῖον* (Tryph. [1] 3. 192.21). Cf. Manieri A. Catacresi e metafora nella retorica antica: dalla forza creativa al declino di un tropo // LEXIS. Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica. 2018. Vol. 36. P. 9–30.

<sup>338</sup> *τὸ πανάγιον, τὸ πανσθενές, τὸ παντέλειον, τὸ ὑπερτελές, τὸ αὐτοτελές, τὸ αὐτοκρατορικόν, τὸ παντέφορον καὶ εἴτι τοιοῦτον ἄλλο λέγεται φυσικόν τε καὶ θεῖον, καὶ Θεῶ μόνον συμπρέπον ὡς ὑπερούσιον* (Opusc. 21. 249B).

<sup>339</sup> Cap. theol. I.48.

Силы творящей, промышленяющей и судящей сущих. И только это совершенно постижимо в Нем – Беспредельность. И само незнание Его есть знание сверх ума, как где-то сказали богословы Григорий и Дионисий»<sup>340</sup>.

В целом из данного фрагмента можно сделать следующий вывод: ум, находясь в определенном возвышенном состоянии, может познать, что Бог вечен, бесконечен, беспределен, благ, мудр и могуществен (περὶ αὐτόν); созерцая эти качества, мы приписываем их Богу (περὶ αὐτοῦ). Но, что скрыто за ними (κατ' αὐτόν), мы не можем познать<sup>341</sup>. Максим различает три момента (λόγοι здесь, как кажется, необходимо переводить как «смысл», «понятия», «знание»): (1) «о сущности / о Нем» – περὶ τῆς οὐσίας / περὶ αὐτοῦ, (2) «согласно Ему» – κατ' αὐτόν, (3) «окрест Него» – περὶ αὐτόν. (1) выражает просто знание о Боге, которое является предметом поиска богослова: мы хотим знать что-то о Боге, как-то Его описать и понять. Наполнить предмет поиска можно попытаться из двух источников: (2) и (3). При этом (2) человеку недоступно, понятия «согласно Ему»/«в соответствии с Ним» невозможно помыслить, так как они, видимо, относятся к той «божественной сокровенности», о которой мы говорили выше. (3) понятия «окрест Бога» достижимы на высоких стадиях духовного развития (когда ум «оказывается в Боге»). А. Р. Фокин указывает, что данные качества для Максима более апофатические, отрицательные, чем положительные<sup>342</sup>. Однако здесь мы видим, что в список входят как те, так и другие: Вечность, Беспредельность и Бесконечность, Благодать, Премудрость, а также Сила творить, промышленять и судить.

В параграфе 1.3.1, когда мы описывали, как понятие «окрест сущности» применяется к тварным существам, мы отмечали, что для Максима ничто

<sup>340</sup> Ἐν δὲ Θεῷ γενόμενος, τοὺς περὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πρῶτον λόγους ζητεῖ μὲν ὑπὸ τοῦ πόθου φλεγόμενος, οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτόν δὲ παραμυθίαν εὐρίσκει· ἀμήχανον γὰρ τοῦτο καὶ ἀνένδεκτον πάση γενετῇ φύσει ἐξ ἴσου. Ἐκ δὲ τῶν περὶ αὐτὸν παραμυθεῖται, λέγω δὴ τῶν περὶ αἰδιότητος, ἀπειρίας τε καὶ ἀοριστίας, ἀγαθότητός τε καὶ σοφίας καὶ δυνάμεως δημιουργικῆς τε καὶ προνοητικῆς καὶ κριτικῆς τῶν ὄντων. Καὶ τοῦτο πάντη καταληπτὸν αὐτοῦ μόνον, ἢ ἀπειρία· καὶ αὐτὸ τὸ μηδὲν γινώσκειν, ὑπὲρ νοῦν γινώσκειν, ὡς πού οἱ θεολόγοι ἄνδρες εἰρήκασι Γρηγόριός τε καὶ Διονύσιος (Сар. сар. 1.100). Аналогичную терминологию см.: Сар. II.27.

<sup>341</sup> Tollefsen T. T. The Christian Metaphysics. P. 60.

<sup>342</sup> Фокин А. Р. Максим Исповедник: Богословие // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016. Т. 43. С. 69.

«согласно своему бытию тем, что оно есть и чем называется»<sup>343</sup> – не представляет собой совокупность свойств, «мыслимых и называемых нами окрест него, но что-то другое помимо них»<sup>344</sup>, то есть подлежащее. Кажется, что непознаваемость (2) как-то соотносится с этим. Если для тварных сущих мы можем называть подлежащее, которому предидируются разные виды свойств, то для Бога назвать подлежащее, родовую сущность – не представляется возможным.

Если обобщить аргументы из Amb. 16,17, то о непознаваемости сущности необходимо высказать следующее:

(1) Отрицательные свойства «окрест сущности» (нерожденность и т. п.) не выражают сущности, так как из отрицаний нельзя составить определения<sup>345</sup>.

(2) Положительные свойства «окрест сущности» также не выражают сущности, так как любое существо не является лишь «пучком свойств»<sup>346</sup>.

Сущность Бога также недоступна познанию, причем Максим Исповедник утверждает, что эта непознаваемость превышает непознаваемость тварного<sup>347</sup>. Но при непознаваемости сущности (οὐσία), того, *что* такое есть Бог, человеку доступно познание существования (ὕπαρξις) Бога, того, что он *есть*<sup>348</sup>. Из «того, что окрест Бога» философ не может сформулировать определение Его сущности, но только «описание».

Важно отметить, что Божественные качества, свойства, действия – не обладают самостоятельным существованием. Максим пишет:

«...никакое из качеств, будь то сущностных или околосущностных, не есть ни сущность, ни самостоятельно существующая вещь, но всегда обретают отличительные черты (χαρακτηριστικόν) вокруг сущности, как, например, цвет в теле и знание в душе (ведь нельзя сказать, что цвет является отдельно от тела, а знание осуществляется (ἐνεργεῖσθαι) отдельно от души); так и воипостасное (ἐνπλόστατον) и восущностное (ἐνοούσιον)

<sup>343</sup> Amb. 17. 1225D.

<sup>344</sup> Там же.

<sup>345</sup> Amb. 16. 1221D–1224A.

<sup>346</sup> Amb. 17. 1225D, Петров В. В. Учение Максима Исповедника. С. 34.

<sup>347</sup> Ibid. 1229B.

<sup>348</sup> Ibid. 1229C.

невозможно помыслить отдельно от сущности и ипостаси. Ведь они обладают существованием не сами по себе, но всегда созерцаются окрест ипостаси»<sup>349</sup>.

Это еще раз подтверждает, что Божественное приобщимое нельзя интерпретировать в смысле самосуших платоновских идей.

#### ***2.1.4. Прочие термины***

Иногда Максим обозначает Божественное приобщимое с помощью понятия δύναμις. Например, в «Мистагогии», используя восходящий к Ареопагитикам<sup>350</sup>, а также встречающийся в сочинениях других поздних неоплатоников<sup>351</sup> образ Бога как центра окружности и радиусов, как лучей, демонстрирующих Его присутствие в мире, Максим пишет, что Бог «одной простой и беспредельно мудрой силой Своей Благодати все заключает в Себе»<sup>352</sup>, направляет к Себе как к цели стремления различающихся сущих.

Этот же образ применяется Максимом для термина «Божественные исхождения» (πρόοδοι), характерного также для Дионисия и неоплатоников. Максим пишет, что Христос, Логос, как центр круга, является многими логосами (об этом понятии мы подробнее скажем ниже) «...соответственно подобающему Благу творческому и объемлющему все исхождению Единого в существующие [вещи]» – κατὰ μὲν τὴν ἀγαθοπρεπῆ εἰς τὰ ὄντα τοῦ ἑνὸς ποιητικὴν τε καὶ συνεκτικὴν πρόοδον<sup>353</sup>. В этой цитате также интересно, что Максим использует не очень характерную для себя терминологию, называя Бога, в подчеркнуто неоплатоническом духе, Единым. А. М. Шуфрин считает, что Максим мог быть знаком с платоновским «Парменидом», откуда и почерпнул эту лексику, однако доказать это не удастся<sup>354</sup>. Или же в «Вопросах и недоумениях» мы видим четкую

<sup>349</sup> Opusc. 23. 261BC

<sup>350</sup> DN. V.6. 851A.

<sup>351</sup> Proclus. ET. 148.

<sup>352</sup> ὁ πάντα κατὰ μίαν ἀπλῆν τῆς ἀγαθότητος ἀπειρόσοφον δύναμιν ἑαυτῷ περικλείων, ὥσπερ κέντρον εὐθειῶν τινῶν ἐξημμένων αὐτοῦ (Myst. I. 187–189).

<sup>353</sup> Amb. 7. 1081c

<sup>354</sup> Максим Исповедник. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; научная редакция, предисловие и комментарии Г. И. Беневица. Москва: Эксмо, 2020. С. 320. Примечание 201.

дистинкцию между тем, что «по сущности» Бог неприобщим, а «по исхождению» – приобщим:

«По сущности Бог апофатически исключен из сущих, ибо никак никем не называется, не мыслится, и никто (ничто) к Нему не приобщается. Но по промыслительному исхождению (προνοητικὴν πρόοδον) будучи приобщимым для многих, Он ими и заполняется»<sup>355</sup>.

Однако чаще этот термин используется в аскетическом контексте.

Несколько раз Максим пишет о приобщении к «Божественным благам»<sup>356</sup>, а также упоминает другие малозначимые термины, из которых, как кажется, уже нельзя извлечь никакой важной для нас информации<sup>357</sup>.

Кроме тех Божественных действий, которые становятся приобщимыми для мира в качестве общих «трансцендентальных» понятий, Максим упоминает и другие. Например, в Amb. 10 он раскрывает три аспекта деятельности Бога в творении, в котором Он проявляется как Творец, Промыслитель и Судия<sup>358</sup>. Промысел и Суд являются действиями Бога в мире по его устройению, распределению различий между природами и отдельными сущими. Бог, как Судия, изначально «...рассудил о бытии каждого, о том, что, как и какое оно есть, и [как каждое] создал»<sup>359</sup>. С помощью данных действий Бог наделяет все тварное определенными качествами, воспитывает и наказывает человека, а также хранит и поддерживает природу и движение всего тварного<sup>360</sup>.

<sup>355</sup> Ὁ θεὸς κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν ἀποφατικῶς πάντων ὑφεξήρηται τῶν ὄντων· οὔτε γὰρ λέγεται, οὔτε νοεῖται, οὐδὲ μετέχεται οὐδαμῶς ἀπὸ τίνος· κατὰ δὲ τὴν προνοητικὴν πρόοδον ὑπὸ πολλῶν μετεχόμενος, ὑπ' αὐτῶν καὶ πληροῦται. (Quaest. dub. 173, 1–16. Перевод наш). См. также: Quaest. Thal. 1.37.

<sup>356</sup> «Однако в грядущем веке Он будет пить [вино] новое, то есть обновляемое Святым Духом, благодатью творя из достойных – богов, посредством экстатического и опьяняющего причастия [Божественным] благам...; чтобы, радуясь, соединиться с логосами добродетелей, как близкими [для них], а скорее, с Богом, ради которого они ежедневно переносили смертные муки, в котором логосы всех благ, словно в вечно бьющем источнике, предсуществуют (προϋφεστήκασι) в одной, простой и единой для всех объемлемости (περιοχήν), и к которому они влекут всех, кто прекрасно и по природе используют данные на то силы» (Amb. 10. 1205C).

<sup>357</sup> Larchet J.-C. La théologie. P. 373.

<sup>358</sup> Amb. 10. 1133A001137C; подробно об онтологическом значении Промысла и Суда у Максима Исповедника см.: Беневич Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. Санкт-Петербург: Русская христианская гуманитарная академия, 2013. С. 171–190.

<sup>359</sup> Amb. 10. 1136A.

<sup>360</sup> Беневич Г. И. Краткая история «промысла». С. 182.

\*\*\*

Итак, мы прокомментировали ключевые фрагменты из текстов Максима, посвященные Божественному приобщимому. Мы рассмотрели терминологический аппарат, используемый для этого «среднего» уровня в онтологии Максима: «деяния» (ἔργα), «действия» (ἐνέργειαι), «силы» (δυνάμεις), «особенности» (ιδιώματα), «признаки» «Божественной благодати», «природные качества», «то, что окрест Бога» (τὰ περὶ θεόν), «приобщимые сущие» (τὰ μεθεκτά), «исхождения» (πρόοδοι), а также «дары» (χαρίσματα) и «действия» Святого Духа. Эти термины описывают то, как Бог проявляется в мире, то есть, если использовать терминологию из первой главы, прилагаются ко внешнему действию Бога, Его «второй действительности». При этом Бог в своей сокрытой сущности, согласно Максиму, в «беспредельное число раз беспредельно» превосходит как приобщимое, так и приобщающееся и сохраняет абсолютную трансцендентность. Максим также развивает учение об омонимичной предикации свойств, общих Богу и человеку. Такие качества (например, жизнь, разум, благодать) по сути своей различаются и применяются и к тварному, и к нетварному только по аналогии. Таким образом, «Божественное приобщимое» у Максима представляет собой совокупность нетварных, вневременных проявлений Божественной природы, которые, сохраняя связь с Богом как своим источником, не нарушают трансцендентности Его сущности, не сливаются с ней и не раскрывают ее саму по себе, но делают возможным реальное онтологическое приобщение тварного к Божественному.

Еще одним важнейшим для онтологии Максима является понятие «логосов сущего», они также играют роль в соотношении Первоначала и мира. Многие исследователи интерпретируют логосы как вид Божественных действий. В следующем параграфе мы постараемся описать взаимодействие данных понятий.

## 2.2. Божественные действия и логосы сущего

В данном разделе мы не претендуем на исчерпывающее изложение учения Максима Исповедника о логосах. Наша цель – прояснить, как в его мысли логосы соотносятся с Божественным действием и на каком основании их следует различать. Для более широкого анализа логосов мы отсылаем к специальной литературе<sup>361</sup>.

Вопрос о соотношении логосов сущего с Божественными действиями в мысли Максима Исповедника остается дискуссионным. В. В. Петров отмечает, что отождествление этих понятий в том смысле, как это было сделано в паламитском богословии XIV в., было бы упрощением и искажением оригинальной позиции Максима<sup>362</sup>. Т. Т. Толлефсен<sup>363</sup>, Г. Каприев<sup>364</sup>, Н. Людовикос<sup>365</sup>, В. Караяннис<sup>366</sup>, Ж.-К. Ларше<sup>367</sup>, Д. Хайде<sup>368</sup> – подчеркивают онтологическую или функциональную разницу между логосами и действиями в системе Максима. Противоположную линию проводят, например, Дж. Грейг<sup>369</sup>, К. Ю. Вэн<sup>370</sup>, сближая логосы с «безначальными деяниями» Бога и описывая их как формы проявления Божественного действия.

<sup>361</sup> Епифанович С. Л. Указ соч. С. 48; Thunberg L. Op. cit. 72; Karayiannis. Op. cit. P. 201–231; Kapriev G. Byzantine Philosophy P. 163–196; Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur. P. 134; Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur P. 112; Лурье В. М. Указ соч. С. 368; Фокин А. Р. Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Богословский Вестник. Сергиев Посад, 2016. Т. 22/23, № 3/4. С. 102–130; Петров В. В. Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 376–393; Tollefsen T. T. The Christian Metaphysics. P. 121.

<sup>362</sup> Петров В. В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. М., 2008. С. 49; Он же. Ὑπάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 346.

<sup>363</sup> Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology. P. 169.

<sup>364</sup> Каприев Г. Логосы и энергии // Архив за средновековна философия и култура. 2025. С. 32–43.

<sup>365</sup> Loudovikos N. Being and Essence Revisited: Reciprocal Logoi and Energies in Maximus the Confessor and Thomas Aquinas, and the Genesis of the Self-referring Subject // Revista Portuguesa de Filosofia. 2016. Т. 72 (1). P. 117–146.

<sup>366</sup> Karayiannis V. Op. cit. P. 218.

<sup>367</sup> Larchet J.-C. La théologie des énergies divines. P. 392.

<sup>368</sup> Heide D. The World as Sacrament.

<sup>369</sup> Greig J. Proclus' Reception in Maximus the Confessor, Mediated through John Philoponus and Dionysius the Ps.-Areopagite: A Case Study of Ambiguum 7 // Reading Proclus and the Book of Causes. Vol. 3 / ed. D. Calma. Leyde: Brill, 2022. P. 148.

<sup>370</sup> Wen C. Y. Maximus the Confessor and the Problem of Participation // Heythrop Journal. 2017. Vol. 58, no. 1. P. 3–16.

Учение Максима о логосах: мыслях, волениях Бога, парадигмах, сообразно которым Он творит мир и промышляет о нем, – является вариантом христианского «экземпляризма»<sup>371</sup>, другие типы которого мы можем найти среди различных предшественников Максима: у Климента, Оригена, каппадокийцев, в «Ареопагитиках» и т. д.<sup>372</sup>. Как отмечает Толлефсен, Максим развивает свое учение, исходя из трех существенных источников: это платоновская традиция (Плотин, Порфирий, Филопон), «метафизика предлогов» апостола Павла<sup>373</sup> и Пролог Евангелия от Иоанна.

Бог творит «сообразно логосам» «и общее, и единичное», людей, ангелов и все, наполняющее «горний» и земной мир<sup>374</sup>. Максим утверждает, что существуют как логосы универсалий (общих природ, родов и видов), так и индивидуальные логосы<sup>375</sup>. Логосы извечно «предыпостазированы» в Боге и не обладают отличным от Него существованием, то есть не равны самостоятельно существующим платоновским идеям. Как отмечает В. В. Петров, логосы не являются сущностями вещей<sup>376</sup> и не тождественны общим природам (видам)<sup>377</sup>. Однако вся таксономия тварного мира упорядочивается именно «согласно логосам»<sup>378</sup>. Сам Максим называет их, ссылаясь на Дионисия, «предопределениями и Божественными волениями (προορισμοὺς καὶ θεῖα θελήματα)»<sup>379</sup>. По определению Г. Каприева, логос вещи – это «...ее принцип, полагающий ее бытийное начало и цель, к которой та стремится в силу своего существования»<sup>380</sup>. Применительно к системе Максима нельзя говорить о существовании одного только «логоса сущности» для конкретного создания. Каждая вещь, по выражению В. В. Петрова, «погружена»<sup>381</sup>

<sup>371</sup> Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. P. 21.

<sup>372</sup> Ibid.

<sup>373</sup> «Ибо все из Него, Им и к Нему» – ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα (Рим. 11:36). Tollefsen T. T. The Christian Metaphysics. P. 125.

<sup>374</sup> Amb. 7. 1080A.

<sup>375</sup> Amb. 10. 1193B. Шуфрин А. М. Наука о единичном: от византийской «ипостаси» к Dasein Хайдеггера // Academia.edu, URL: <https://clck.ru/34oTаH> (дата обращения: 24.06.2023).

<sup>376</sup> Петров В. В. Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника. С. 386.

<sup>377</sup> Там же. С. 387.

<sup>378</sup> Amb. 7. 1077B.

<sup>379</sup> Amb. 7. 1084D.

<sup>380</sup> Каприев Г. Византийская философия... С. 113.

<sup>381</sup> Петров В. В. Учение Максима Исповедника. С. 52.

в свои логосы, которые помещают ее в определенную категориальную сетку, определяют природу, телос, движение, покой, отношение к другим и т. д.<sup>382</sup> Сами логосы также упорядочены в Божественном Уме в систему, подобную древу Порфирия<sup>383</sup>.

В отличие от предшествующей традиции, Максим сообщает своему экземпляризму подчеркнутый динамизм. Логосы служат сотериологической цели, не только определяя сущностное содержание тварного существа, но и предписывая для него определенную схему развития. Каждый логос конкретной сущности проявляет себя как троичная «программа»<sup>384</sup>, которую Максим раскрывает через триаду «бытие» – «благобытие» – «присноблагобытие»<sup>385</sup>. Эта триада описывает переход от природы к сверхприродной цели, обожению. Логос, таким образом, есть не только формальный, но и целевой принцип сущего<sup>386</sup>. В этом состоит отличие логосов от статичных платоновских парадигм: логосы Максима телеологичны и связаны с историей спасения<sup>387</sup>. Существо, нарушающее принципы собственной телеологии, презревшее замысел о себе и Бога, в Котором утверждён её логос, стремится к небытию<sup>388</sup>, никогда все же не имея возможности подвергнуться полной аннигиляции<sup>389</sup>.

Чтобы ответить на вопрос, как логосы соотносятся с Божественным действием, рассмотрим несколько тем: соотношение логосов с Богом и творением; роль логосов в онтологии тварного мира; приобщимость логосов.

Как и Божественные действия, логосы являются нетварными: они принадлежат Самому Богу и не возникают вместе с творением. Максим учит, что

<sup>382</sup> Фокин А. Р. Учение о логосах. С. 110.

<sup>383</sup> Tollefsen T. T. *The Christian Metaphysics*. P. 179.

<sup>384</sup> Tollefsen T. T. *The Christian Metaphysics*. P. 144.

<sup>385</sup> См., например: «...он и есть частица Бога – как существующий (за счет своего, [утвержденного] в Боге, логоса бытия), и как благой (за счет своего, [утвержденного] в Боге, логоса благобытия), и как Бог (за счет своего, [утвержденного] в Боге, логоса приснобытия), поскольку внял этим [логосам-словам] и соответственно им действовал; и посредством них, с одной стороны, в одного [лишь] Бога целиком себя вложил» (Amb. 7. 1084BC).

<sup>386</sup> Tollefsen T. T. *The Christian Metaphysics*. P. 234.

<sup>387</sup> Тем не менее предвечное существование логосов в Боге ставит вопрос о вечности мира, который обсуждался в византийской философии как отдельная проблема. Однако мы не ставим своей задачей ее разработку в данном исследовании. Tollefsen T. T. *The Christian Metaphysics*. P. 93.

<sup>388</sup> Mitralaxis S. *Ever-moving repose*. P. 73.

<sup>389</sup> Myst. I. 197.

логосы «предсуществуют» в Боге от вечности<sup>390</sup>, не нарушая Его простоты и единства<sup>391</sup>. Будучи идеальными парадигмами всего существующего, логосы не остаются замкнутыми в трансцендентной области божественного Ума, но, как многократно указывает Максим, реально присутствуют в структуре сотворенного<sup>392</sup>. Максим использует выразительную лексику, чтобы это описать<sup>393</sup>: логосы «всеяны» (ἐγκατέσπειρεν), «вмешаны» (ἐγκαταμίξαι), «вложены» (ἐγκαταβληθέντες) в сотворенные существа<sup>394</sup>.

Учение Максима Исповедника о логосах неразрывно связано с его христоцентрическим пониманием космоса. Максим пишет: «...Слово Божие и Бог присно хочет, чтобы и во всех приводилось в действие таинство Его вселения в тело»<sup>395</sup>. Преподобный развивает идею тройного Воплощения Христа: (1) воплощение в логосах, в которых Христос «скрывает» Себя, открываясь людям на определенном этапе их духовного роста<sup>396</sup>; (2) воплощение в «буквах, слогах и звуках» Писания и (3) воплощение в исторической личности Иисуса Христа<sup>397</sup>.

О непосредственном присутствии Логоса и логосов в творении свидетельствует множество мест из сочинений Максима. Например, в Amb. 7 он пишет:

«Единый Логос есть множество логосов (πολλοὶ λόγοι ὁ εἷς Λόγος ἐστὶ), и множество [логосов суть] единый [Логос] (εἷς οἱ πολλοί). В самом деле, согласно благоприличному, творческому и сохраняющему исхождению (κατὰ τὴν ἀγαθοπρεπῆ ποιητικὴν τε καὶ συνεκτικὴν πρόοδον) Единого во [многие] сущие, Единый [Логос] есть множество [логосов]; в то время как согласно возвращающему и руководящему промыслу и

<sup>390</sup> «Содержа в себе существовавшие прежде веков логосы сотворенных вещей (τοὺς λόγους τῶν γεγονότων πρὸ τῶν αἰώνων προῦφεστῶτας), Бог по своей благой воле (βουλήσει ἀγαθῆ) согласно этим логосам привел в бытие из не-сущего (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) видимое и невидимое творение, словом и премудростью сотворив и творя все в надлежащее время – как всеобщее (τὰ καθόλου), так и единичное (τὰ καθ' ἕκαστον) – Τοὺς γὰρ λόγους τῶν γεγονότων ἔχων πρὸ τῶν αἰώνων προῦφεστῶτας βουλήσει ἀγαθῆ κατ' αὐτοὺς τὴν τε ὀρατὴν καὶ ἀόρατον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπεστήσατο κτίσιν, λόγῳ καὶ σοφίᾳ τὰ πάντα κατὰ τὸν δέοντα χρόνον ποιήσας τε καὶ ποιῶν, τὰ καθόλου τε καὶ τὰ καθ' ἕκαστον (Amb. 42. Amb. 7. 1080A. Пер. А. Р. Фокина, цит. по: Фокин А. Р. Учение о логосах. С. 114); Cf.: «... в Боге предсуществуют неизблемые логосы всех [вещей]...» – ἐν τῷ Θεῷ προῦπάρχουσι παγίως ὄντες οἱ λόγοι (Amb. 42. 1329A).

<sup>391</sup> Amb. 7. 1080AB.

<sup>392</sup> Heide D. The World as Sacrament. P. 65, 235.

<sup>393</sup> Ibid. P. 219.

<sup>394</sup> Quaest. Thal. 51.2, 51.3; Myst. VII, 560; Cap, theol. II.28; Amb.17, 1228B.

<sup>395</sup> Βούλεται γὰρ αἰεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος καὶ Θεὸς τῆς αὐτοῦ ἐνσωματώσεως ἐνεργεῖσθαι τὸ μυστήριον (Amb. 7. 1084CD).

<sup>396</sup> Amb. 10. 1129B.

<sup>397</sup> Amb. 33, 1285CD; Amb. 10, 1129D.

возведению (κατὰ τὴν ἐπιστρεπτικὴν τε καὶ χειραγωγικὴν ἀναφορὰν τε καὶ πρόνοιαν) многого к Единому, как к всемогущему Началу или Центру [окружности], сосредоточившему в себе начала исходящих из него радиусов и сводящему все [к себе], – множество [логосов] суть Единый [Логос]»<sup>398</sup>.

Таким образом, учение Максима о логосах сохраняет в равной мере трансцендентность и имманентность: логосы предсуществуют в Едином Логосе как простые, нетварные и вечные основания сущего и одновременно раскрываются во множественности творения, в котором Логос существует «нераздельно различаясь вместе с различием тварных сущих...»<sup>399</sup>.

Максимоведы, начиная с Бальтазара, нередко отмечают, что онтология и космология Максима – это продолжение христологии<sup>400</sup>. Преподобный совершает смелый перенос богословской истины, определения Халкидонского собора (неслитное и нераздельное соединение человеческой и божественной природ в Ипостаси Христа), в область философского, онтологического и космологического мышления<sup>401</sup>. Безусловно, учение о логосах является христологичным, а тем самым космология становится, по выражению Толлефсена, христоцентрической<sup>402</sup>. Однако идея о том, что само творение представляет собой своего рода воплощение Логоса, получила различные толкования в исследованиях. Толлефсен предпочитает понимать космическое воплощение метафорически<sup>403</sup>, другие же авторы истолковывают его реалистично<sup>404</sup>: Тунберг подчеркивает центральность космического воплощения Логоса, не делая его абсолютным принципом

<sup>398</sup> πολλοὶ λόγοι ὁ εἷς Λόγος ἐστὶ καὶ εἷς οἱ πολλοί· κατὰ μὲν τὴν ἀγαθοπρεπῆ εἰς τὰ ὄντα τοῦ ἐνὸς ποιητικὴν τε καὶ συνεκτικὴν πρόοδον πολλοὶ ὁ εἷς, κατὰ δὲ τὴν εἰς τὸν ἕνα τῶν πολλῶν ἐπιστρεπτικὴν τε καὶ χειραγωγικὴν ἀναφορὰν τε καὶ πρόνοιαν, ὡσπερ εἰς ἀρχὴν παντοκρατορικὴν ἢ κέντρον τῶν ἐξ αὐτοῦ εὐθειῶν τὰς ἀρχὰς προειληφόσ, καὶ ὡς πάντων συναγωγός, εἷς οἱ πολλοί. “Μοῖρα” οὖν ἐσμεν καὶ λεγόμεθα “Θεοῦ” διὰ τὸ τοὺς τοῦ εἶναι ἡμῶν λόγους ἐν τῷ Θεῷ προῦφεστάναι· “ρέυσαντες” δὲ “ἄνωθεν” πάλιν λεγόμεθα, διότι μὴ καθ’ ὄν γεγενήμεθα λόγον τὸν ἐν τῷ Θεῷ προόντα κεκινήμεθα. (Amb. 7. 1081C. Перевод А. Р. Фокина. Цит. по: Фокин А.Р. Учение о логосах С. 116); См. также: Quaest. dub. 173.

<sup>399</sup> Amb. 7. 1077C.

<sup>400</sup> Консенсус среди исследователей по тому поводу, что учение о Христе и богословие воплощения составляют самую суть мышления Максима, влияя как на его космологию, так и на антропологию и все остальные разделы мысли, отмечал еще Л. Тунберг: Thunberg L. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. – 2nd ed. Chicago: Open Court, 1995. P. 21, 49.

<sup>401</sup> Бальтазар. Указ. соч. С. 175.

<sup>402</sup> Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology.

<sup>403</sup> Ibid. P. 67.

<sup>404</sup> См. критику концепции Дж. Д. Вуда Т. Т. Толлефсеном: Tollefsen T. T. Book Review: The Whole Mystery of Christ: Creation as Incarnation in Maximus Confessor, by Jordan Daniel Wood // Theological Studies. 2023. Vol. 84, no. 3. P. 525–527.

метафизики Максима<sup>405</sup>; реалистично «множественные воплощения» интерпретирует Блауэрс<sup>406</sup>; Вуд радикализирует это понимание, утверждая, что все учение Максима строится только на «множественных воплощениях»<sup>407</sup>; Хайде занимает промежуточную позицию, развивая идею «инкарнационной метафизики», в которой логосы представляют собой модусы ипостасного самораскрытия Христа в бытии, но ими онтология Максима не ограничивается<sup>408</sup>.

Важно отметить, что даже реалистическое истолкование космического воплощения не создает проблемы пантеизма, так как Максим никогда не уравнивает логосы с самими сущностями тварных сущих. Последние сотворены из небытия. Согласно Максиму, необходимо различать «логос и [его] проявление» (λόγος καὶ ἐπιφάνεια)<sup>409</sup>. В тварном мире логосам *соответствуют* общие природы (имманентные универсалии) и индивиды. Но ни те, ни другие логосами не являются.

Однако здесь возникает важный вопрос: если логосы уже являются онтологическими основаниями всего сотворенного, не становятся ли именно они «мостом» между Богом и миром? И какую роль тогда играют Божественные действия, которым, как мы видели, Максим уделяет большое внимание?

Исходя из всего вышесказанного, функциональное различие между логосами и действиями в онтологии тварного можно провести, воспользовавшись аристотелевскими терминами: логосы являются формальными (или, в неоплатонической терминологии, парадигматическими<sup>410</sup>) и целевыми причинами; Божественное действие — производящей, или даже отчасти материальной, причиной<sup>411</sup>. Как формальные причины, логосы определяют неизменное в природе вещи, то, что делает ее именно этим видом сущего, а не каким-то другим. В первой

<sup>405</sup> Thunberg L. Microcosm and mediator. P. 77.

<sup>406</sup> Blowers P. M. Op. cit.

<sup>407</sup> Wood J. D. Op. cit.

<sup>408</sup> Heide D. The World as Sacrament. P. 217.

<sup>409</sup> Quaest. Thal. 32:21–22.

<sup>410</sup> Mouzala M. G. Proclus on the Forms as Paradigms in Plato's Parmenides: The Neoplatonic Response to Aristotle and Alexander of Aphrodisias' Criticisms // Journal of Ancient Philosophy. 2022. Vol. 16, no. 1. P. 115–163.

<sup>411</sup> Heide D. The World as Sacrament: The Eucharistic Ontology of Maximus Confessor. P. 222, 237; Tollefsen T.T. The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor. P. 214.

главе мы указывали, что логос сущности задает ὄρος, онтологическую границу, определяющую природное действие конкретной сущности, а также особенности каждого индивидуального сущего. Как целевая причина, логос направляет сущее к определенной для нее Богом цели, задает развитие сущности, будучи мыслью Бога о ней, «влечет» ее к себе<sup>412</sup>.

Вопрос о точном соотношении логосов и Божественных действий Максим прямо не формулирует. Однако в Amb. 22 содержится важное указание на их взаимосвязь. Здесь преподобный говорит, что творения различаются между собой по логосам (καθ' ὃν ἐστὶ καὶ ὑπάρχει), согласно которым они существуют; а в логосах человеческий ум способен различать многообразие Божественных действий (ἐνέργεια)<sup>413</sup>.

«...ум, природно воспринимая все логосы в сущих, в которых он созерцает беспредельные Божественные действия, творит, говоря поистине, многие и беспредельные различия Божественных действий, которые он воспринимает»<sup>414</sup>.

В этом контексте Г. Каприев пишет: «Творческие энергии несут логосы и вводят их в конкретные сущие. В свою очередь, логосы дифференцируют творческие энергии, придавая конкретные активности отдельным существам. Логосы находятся в постоянном взаимодействии с целостностью божественных энергий, что делает возможным для Бога видеть и распознавать как отдельную индивидуальность, так и целое»<sup>415</sup>. Таким образом, логосы и действия находятся в постоянном взаимодействии, обеспечивая как уникальность каждого тварного сущего, так и его участие в общем замысле.

<sup>412</sup> Петров В. В. Учение Максима Исповедника. С. 52.

<sup>413</sup> «Если возникших [вещей] много, то они, бесспорно, различны – именно в силу того, что их много. Ибо невозможно, чтобы многие не были бы также и различными. А если многие различны, то различными следует мыслить и логосы, по которым они существуют согласно [их] сущности – [логосы], которыми, а скорее, посредством которых различаются различающиеся; ибо различающиеся не различались бы между собой, если бы не имели различия логосы, по которым они возникли» – Εἰ πολλὰ τὰ γεγονότα ἐστὶ, καὶ διάφορα πάντως τὰ γεγονότα ἐστίν, εἴπερ πολλὰ. Οὐ γὰρ δυνατὸν τὰ πολλὰ μὴ καὶ διάφορα εἶναι. Καὶ εἰ διάφορα ἐστὶ τὰ πολλὰ μὴ καὶ διαφόρους καὶ τοὺς οἷς κατ' οὐσίαν ὑπάρχουσι λόγους νοητέον, οἷς, μᾶλλον δι' οὓς, διαφέρουσι τὰ διαφέροντα· οὐ γὰρ ἂν διέφερον ἀλλήλων τὰ διαφέροντα· μὴ τῶν λόγων, οἷς γεγόνασιν, ἐχόντων διαφορὰν (Amb. 22. 1256D).

<sup>414</sup> ...ὁ νοῦς πάντων φυσικῶς ἀντιλαμβάνομενος τῶν ἐν τοῖς οὐσι λόγων, οἷς ἀλείρους ἐνθεωρῶν ἐνεργείας Θεοῦ, πολλὰς ποιεῖται καὶ ἀλείρους, εἰπεῖν ἀληθές, τῶν ὧν ἀντιλαμβάνεται θείων ἐνεργειῶν διαφορὰς (Amb. 22. 1257A).

<sup>415</sup> Каприев Г. Логосы и энергии // Архив за средновековна философия и култура. 2025. С. 38.

Формальная причинность логосов, в отличие от производящей причинности Божественных действий, описывалась разными исследователями. Уже Бальтазар отмечал, что в метафизике Максима платоновский элемент (исхождения) дополняется аристотелевско-стоическим (логосы)<sup>416</sup>. Д. Хайде в своей диссертации подводит под эту мысль метафизическую основу. По его мнению, одно лишь приобщение к Божественным действиями, таким как Бытие, Жизнь, Премудрость, Благо – не может объяснить структурированность и множественность тварного мира<sup>417</sup>. Если бы данные Божественные действия были единственным основанием творения, то все тварное приобщалось бы к одним и тем же реальностям, сущностно не различаясь. Но как тогда объяснить, что одно сущее – человек, другое – ангел, а третье – кошка? Поэтому в божественном замысле о мире присутствует второй, логосный, аспект, вносящий форму, предел и цель в приобщение к Божественным совершенствам. Хайде метафорически описывает это отношение между Божественным действием и логосами с помощью образа призмы, в которой преломляется свет. Логос в своих логосах как бы «расщепляет» единое действие Бога, сообразуя его с каждым своим творением: «Логос ограничивает и распределяет бесконечные энергии Бога, вписывая их в структуру тварного мира»<sup>418</sup>.

Таким образом, учение Максима о посредничестве между Первоначалом и миром «неслитно и нераздельно» сочетает в себе два компонента:

- Метафизика приобщения к Божественным действиям. Здесь Максим восходит к каппадокийцам и неоплатоникам;
- Инкарнационное богословие Логоса. Как отмечает Хайде, эта составляющая восходит к Оригену, согласно которому Бог присутствует в мире не только как действующий, но и как воплотившийся, как личностное и смысловое присутствие Христа в каждом сущем<sup>419</sup>.

<sup>416</sup> Бальтазар. Указ. соч. С. 102.

<sup>417</sup> Heide D. The World as Sacrament. P. 180.

<sup>418</sup> Ibid. P. 227.

<sup>419</sup> Ibid. P. 179.

Как кажется, функциональное различие между логосами и действиями действительно прослеживается в текстах Максима Исповедника, но проводит ли он онтологическое различие? Или, иначе говоря, если логосы – часть Бога, то где они локализируются? На этот вопрос у Максима нет однозначного ответа, и мы также не будем пытаться его дать, так как для целей нашей диссертации он не является существенным. Кратко обозначим, что исследователи придерживаются разных точек зрения. Петров утверждает, что «онтологически логос принадлежит к божественной природе»<sup>420</sup>. Ларше, вслед за ним Фокин и другие утверждают, что логосы локализируются на уровне не сущности, но Божественных действий, так как сам Максим называет их «волениями» Бога<sup>421</sup>. Толлефсен отмечает: все логосы – это действия (как воления), но не все действия – логосы (как приобщимые реальности)<sup>422</sup>. Эти множества пересекаются, но не совпадают. Божественные действия являют Бога как Бытие, Благо, Красоту и т. д., они суть атрибуты, которые характеризуют Бога. Логосы же, напротив, не столько описывают самого Бога, сколько выражают Его замысел о мире. Как отмечает Д. Брэдшоу, и «то, что окрест Бога», и логосы можно понимать как божественные акты самопроявления, однако между ними существует важное различие: первые соотносятся с Богом независимо от акта творения, тогда как вторые предполагают этот акт, будучи непосредственно связаны с порядком тварного мира<sup>423</sup>.

Отличную от других позицию занимают Вуд и Хайде. Последний отмечает, что, строго говоря, логосы нельзя отнести к сущности или действию Бога, они суть Ипостась Христа, ведь Максим неоднократно подчеркивает, что Единый Логос есть множество логосов, а множество логосов суть Единый Логос<sup>424</sup>. Христос непосредственно входит в творение как его имманентный руководящий принцип –

---

<sup>420</sup> Петров В. В. Трансформация античной онтологии. С. 385.

<sup>421</sup> Larchet J.-C. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur* 1996. P. 114; Фокин А. Р. Учение о логосах. С. 107.

<sup>422</sup> Tollefsen. *The Christocentric Cosmology*. P. 171.

<sup>423</sup> Bradshaw D. *Maximus the Confessor*. P. 820; Heide D. *The World as Sacrament*. P. 66., 225; Perl E. *Methexis*. P. 159; Tollefsen, *The Christocentric Cosmology*. P. 169; Wood J. D. *The Whole Mystery of Christ*. P. 89.

<sup>424</sup> Heide D. *The World as Sacrament*. P. 239.

воплощенная Премудрость<sup>425</sup>, а через Христа логосы связаны со всей Троицей<sup>426</sup>.

Хайде пишет:

«...дело не в том, что логосы находятся в чем-то – будь то сущность или энергии, – но в том, что они *суть* нечто, а именно Единый Логос. Ставить вопрос о том, где находятся логосы – значит обращаться с ними так, будто они являются платоновскими Идеями в уме Бога. Однако логосы – не Идеи: они – божественные намерения, согласно которым вещи устроены. По истине, многие логосы, свернуто заключенные в Едином Логосе, просто и суть Сам Логос. Если уж прибегать к пространственным метафорам, то наилучший ответ будет таков: логосы находятся “в” Логосе. Таким образом, они находятся ни в божественной οὐσία, ни в нетварных энергиях, но во Второй Ипостаси Троичного Бога – и даже более того: они и являются этой Ипостасью»<sup>427</sup>.

Кажется, последняя позиция может многое прояснить, однако, чтобы остаться в области историко-философского анализа, мы в данном исследовании ограничиваемся описанием логосов как формальных и целевых причин, не входя в область христологии как таковой.

Заканчивая этот раздел, коснемся темы приобщимости логосов. В отличие от Божественных действий, логосы в текстах Максима никогда не описываются как приобщимая реальность. Он пишет, что Бог «творит согласно логосам» (κατὰ λόγον), что «вещи существуют по логосам» и «развиваются по логосу» или «против логоса», приобщаются к Божественным действиям «по логосу» или «пропорционально» (κατὰ ἀναλογία, ἀναλόγως)<sup>428</sup>, но нигде не утверждает, что существа *приобщаются* к самим логосам. Это поразительное молчание можно было бы интерпретировать как чисто вербальное упущение, если бы не систематический характер такого различия<sup>429</sup>.

Исходя из сказанного в данном разделе, мы можем утверждать, что логосы, будучи формальными причинами, определяют меру приобщения к Богу; иными словами, Бог, сообразуясь со Своими мыслями (логосами) определяет, как будет

<sup>425</sup> Ibid. P. 115.

<sup>426</sup> Бальтазар. Указ. соч. С. 180.

<sup>427</sup> Heide D. The World as Sacrament. P. 229.

<sup>428</sup> Amb. 7. 1080B.

<sup>429</sup> Perl E. Methexis. P. 159; Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology. P. 169; Heide D. The World as Sacrament. P. 225

происходить приобщение к самим Божественным действиям. В этом смысле логосы приобщимыми сами по себе действительно не являются. Однако с такой трактовкой связаны очевидные вопросы. Разве Бог, создавая вещи, не реализует в них Свою мысль и тем самым не «приобщает» их к логосу? Не является ли странным, что к атрибутам самого Бога тварные вещи могут приобщиться, а к божественным замыслам о самих себе – нет? В самом деле, если логос каждой вещи – это выражение Единого Логоса, Который ипостасно присутствует в каждом существе, то как можно утверждать, что логосы неприобщимы? С неоплатонической точки зрения, если существует возможность говорить не просто о Логосе как таковом, но о логосе какой-то вещи, то это и означает, что логосы приобщимы. На приобщимость логосов указывает также их множественное число, поскольку неприобщимое у неоплатоников может быть только одним. Вопрос приобщимости, сходство и отличия от неоплатоников мы проясним в третьей и четвертой главах.

Возможно, поэтому следует уточнить: логосы не являются приобщимыми в прямом онтологическом смысле, но могут рассматриваться как приобщимые косвенно, в силу того что тварные существа приобщаются к Божественным действиям, но «в соответствии с логосами». Поэтому более точной будет следующая формулировка: сущее приобщается к Богу в Его действиях, согласно л/Логосу.

Учение о логосах имеет важные следствия для богословия. Если каждая вещь несет в себе отпечаток Логоса, значит, каждый человек, созерцая тварное, способен узреть в ней Христа. Онтология логосов становится космологическим фоном литургического взгляда на мир: христианин призван видеть Христа за каждой вещью, и, как пишет сам Максим, прозревая в мире логосы, «приносить» их Ему в «евхаристическом» смысле<sup>430</sup>.

Таким образом, в онтологии Максима Исповедника логосы и божественные действия выступают как два взаимодополняющих аспекта божественного

---

<sup>430</sup> Quaest. Thal. 51. 136; Loudovikos N. Eucharistic ontology. P. 39.

присутствия и действия в мире, различающихся по своему статусу и функции. Божественные действия – это приобщимые акты самопроявления Бога, через которые Он присутствует в творении и сообщает ему Бытие, Жизнь, Благо, Премудрость и иные атрибуты. Они представляют собой динамическую сторону связи Бога с миром и составляют основное поле богообщения. Логосы же, напротив, не приобщимы в строгом смысле и не входят в тварный мир в том же смысле, что и действия Бога. Они не столько действуют, сколько определяют различие между сущими и их степень приобщения к Богу.

### **2.3. Трансцендентное начало и онтологический статус «Божественного приобщимого»**

В первой главе мы видели, что понятие «природного действия» Максимом раскрывается через другие термины: «сила», «качество», «то, что окрест сущности», «движение», «определение/предел». Применимо к Богу Максим использует все эти понятия, кроме «движения», так как, согласно преподобному, Бог необходимо неподвижен, и «определения», так как Бог беспределен, неопишуем и бесконечен<sup>431</sup> и Его, очевидно, нельзя полностью определить и познать, как пишет сам Максим. Данные термины переносятся на уровень трансцендентного не в собственном смысле слова, но по аналогии с более низким уровнем реальности, омонимически и «катахрестически».

Как уже кратко отмечалось, в эпистемологии Максима можно выделить два вида знания о Боге: относительное и опытное. В их рамках, как отмечает Толлефсен, могут быть сформулированы три вида богословских высказываний, которые мы можем найти в сочинениях Максима: (1) катафатические высказывания, (2) апофатические высказывания и (3) высказывания о трансцендентности<sup>432</sup>. Основываясь на различии между описанием и определением в традиции порфириевой логики, исследователь пишет, что именно по описанию,

<sup>431</sup> Cap. Car. I. 100, III. 23, III. 27; IV. 1; Amb. 10. 1184D etc.

<sup>432</sup> Tollefsen T. T. The Christian Metaphysics. P. 56.

условно, балансируя между апофатикой и катафатикой, мы можем положительно характеризовать то, что находится «окрест Бога» (περὶ θεόν)<sup>433</sup>. Высказывания о трансцендентности, язык радикального апофатизма, Толлефсен соотносит с описанием Платоном Блага как находящегося ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, превыше сущности, и с Дионисиевым «гиперохическим» богословием. Этот язык стремится освободить наш дискурс о Боге от разработанных нами концептуализаций и языковых конструкций. Обычно для этого используется ὑπερ(сверх)-терминология. Бог есть сверхсущностный, сверхблагый (ὑπερούσιος, ὑπεράγαθος) и т. д. Однако наше исследование не посвящено собственно теологии Максима, мы исследуем, как византийский философ целостно понимает онтологию вообще, поэтому язык радикального апофатизма для нас интересен в минимальной степени.

Сделав обзор и подборку терминов для «Божественного приобщимого», описав основные их особенности и отличия, попробуем подвести итог. Главное, что объединяет описанные в данной главе термины, – они как-то предцируются Богу и могут быть приобщимы, причастны тварными сущими, то есть быть предцированы и им.

Бог соотносится со Своими действиями (деяниями, свойствами, особенностями), силами, чертами Своей Благости, отображениями сущности, исхождениями, «тем, что окрест Него») каузально. Он является их вечным «Родителем» и «Творцом». Действия же – «отображают Божественное», «являют» Его. С одной стороны, Бог каким-то образом *есть* эти свойства и *целиком* присутствует в каждом из них. С другой стороны, Бог «в беспредельное число раз беспредельно»<sup>434</sup> их превосходит<sup>435</sup>.

В первой главе мы сделали вывод, что «природное действие» является «наиболее общим» актуализированным внутренним качеством природы/сущности. У одной природы – одно сущностное качество. У человека, как существа,

<sup>433</sup> Ibid. P. 88.

<sup>434</sup> Cap. theol. I.49.

<sup>435</sup> ἐπέκεινα πάντων ἀκρότητα δι' ἀφασίας ἀρρήτου τε σιγῆς καὶ ἀγνωσίας ἀφθέγκτως τε καὶ ἀπερινοήτως ἀναχθεῖσι κατὰ τὴν χάριν – «...которая бесконечна и для всей бесконечности бесконечно превышает все вещи бесконечное число раз» (Quaest. Thal. 63. 231).

имеющего две природы – душевную и телесную, качеств также два: мышление и ощущение. В состоянии «второй действительности» они манифестируются, проявляются в различных конкретных деяниях, «тропосах действия».

Насколько это учение приложимо к Богу? Как мы видели, учение о «природных свойствах» Максим прилагает к Богу в переносном смысле (катахрестически), так как Бог абсолютно прост и «в собственном смысле» не может иметь привходящего; а приложимые к Богу и миру имена понимаются омонимично (омонимия «по приобщению»). Однако если бы Максим не упоминал о радикальном превосходстве Богом Своих действий, то описанное в первой главе можно было бы просто применить и здесь. Поэтому остановимся подробнее на том, как Максим описывает божественную трансцендентность.

Наиболее ярко об этом Максим пишет во введении к «Мистагогии». Сначала он отмечает, что Бог –

«...единственный Ум того, что мыслит, и того, что постигается мыслью; [единственное] Слово того, что высказывает, и того, о чем высказывается; Жизнь живущих и животворимых; Сущий и Становящийся Всем для всех ради сущих и становящихся»<sup>436</sup>.

Однако дальше он оговаривается, что Сам в Себе (δι' ἑαυτὸν) Бог «никоим образом не есть ни сущий, ни становящийся, ибо по природе Своей Он вообще не соответствует какому-либо разряду сущего»<sup>437</sup>. И Богу более подобает имя «небытия» (τὸ μὴ εἶναι), чем «бытия».

Должно поэтому [знать], если нам действительно необходимо знать различие Бога и творений, что утверждение Сверхсущего есть отрицание сущих, а утверждение сущих – отрицание Сверхсущего. И оба эти именованя Его можно рассматривать как подлинные, но ни одно из них подлинным быть не может. Я имею в виду Бытие и Небытие. Оба подлинны: поскольку именование Бога Бытием – утвердительно, так как Он – Причина всякого сущего; а Небытием – отрицательно, так как Он Превосходит причину бытия всякого сущего. И, с другой стороны, ни одно из них не может быть подлинным,

<sup>436</sup> ὁ μόνος νοῦς τῶν νοούντων καὶ νοουμένων, καὶ λόγος τῶν λεγόντων καὶ λεγομένων, καὶ ζωὴ τῶν ζώντων καὶ ζωουμένων, καὶ πᾶσι πάντα καὶ ὄν καὶ γινόμενος (Myst. Proem. 103–104).

<sup>437</sup> οὐδὲν κατ' οὐδένα τρόπον οὐδαμῶς οὔτε ὄν οὔτε γινόμενος, τῶν ἅ τι τῶν ὄντων ἐστὶ καὶ γινομένων, οἷα μηδενὶ τὸ παράπαν τῶν ὄντων φυσικῶς συντασσόμενος.

поскольку ни одно не выявляет саму сущность или природу того, что мы исследуем. Ведь вообще ничто природно с Богом не связано причинным отношением, ни сущее, ни несущее; с Ним ничто, разумеется, не является чем-то родственным: ничто из сущих и именуемых, и ничто из несущих и неименуемых. Ведь существо Бога является простым, непознаваемым, ни для кого недоступным, совершенно неизъяснимым, и превосходит всякое утверждение и отрицание<sup>438</sup>.

Мы снова видим здесь разделение между тем, что в Боге не связано с миром, и тем, что связано причинным отношением. Данный текст отрицает возможность высказывания общих суждений о Боге и мире; «Утверждение о Сверхсущем есть отрицание сущего, а утверждение о сущем – отрицание Сверхсущего». Однако Максим постоянно высказывает суждения о Боге и, как мы видели, «омонимично» приписывает Ему и человеку общие предикаты.

Мы видели, что Максим именует Божественные действия приобщимыми. Но Бог, как Он есть «в Себе» (δι' ἑαυτόν)<sup>439</sup> или «по природе» (κατὰ φύσιν)<sup>440</sup>, «по сущности» (κατὰ τὴν οὐσίαν)<sup>441</sup>, согласно Максиму, – непознаваем и неприобщим<sup>442</sup> и превосходит то, что Максим называет «приобщимым»<sup>443</sup>. Некоторые

<sup>438</sup> Δεῖ γάρ, εἴπερ ὡς ἀληθῶς τὸ γνῶναι διαφορὰν Θεοῦ καὶ κτισμάτων ἐστὶν ἀναγκαῖον ἡμῖν, θέσιν εἶναι τοῦ ὑπερόντος τὴν τῶν ὄντων ἀφαίρεσιν, καὶ τὴν τῶν ὄντων θέσιν εἶναι τοῦ ὑπερόντος ἀφαίρεσιν, καὶ ἄμφω περὶ τὸν αὐτὸν κυρίως θεωρεῖσθαι τὰς προσηγορίας, καὶ μηδεμίαν κυρίως δύνασθαι τὸ εἶναι, φημί, καὶ [τὸ] μὴ εἶναι. Ἄμφω μὲν κυρίως, ὡς τῆς μὲν τοῦ εἶναι τοῦ Θεοῦ κατ' αἰτίαν τῶν ὄντων θετικῆς, τῆς δὲ καθ' ὑπεροχὴν αἰτίας τοῦ εἶναι πάσης τῶν ὄντων ἀφαιρετικῆς· καὶ μηδεμίαν κυρίως πάλιν, ὡς οὐδεμιᾶς τὴν κατ' οὐσίαν αὐτὴν καὶ φύσιν τοῦ τί εἶναι τοῦ ζητουμένου θέσιν παριστώσης. Ὡς γὰρ μηδὲν τὸ σύνολον φυσικῶς κατ' αἰτίαν συνέζευκται, ἢ ὄν ἢ μὴ ὄν, τούτῳ οὐδὲν τῶν ὄντων καὶ λεγομένων, οὐδὲ τῶν μὴ ὄντων καὶ μὴ λεγομένων, εἰκότως ἐστὶν ἐγγύς. Ἀπλῆν γὰρ καὶ ἄγνωστον καὶ πᾶσιν ἄβατον ἔχει τὴν ὑπαρξίν καὶ παντελῶς ἀνερμήνευτον, καὶ πάσης καταφάσεώς τε καὶ ἀποφάσεως οὐσαν ἐπέκεινα (Myst. Proem. 110–114).

<sup>439</sup> Cap. theol. I.2.

<sup>440</sup> Amb. 42. 1329A.

<sup>441</sup> «По сущности Бог апофатически удален от всех сущих, ибо никак не называется, не мыслится, и к нему не приобщается никто (ничто)» – Ὁ θεὸς κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν ἀποφατικῶς πάντων ὑφεξήρηται τῶν ὄντων· οὕτε γὰρ λέγεται, οὕτε νοεῖται, οὐδὲ μετέχεται οὐδαμῶς ἀπὸ τίνος (Quaest. dub. 173); «Из Своей сущностной сокровенности совершенно не исходит Тот, Кто по сущности не является для сущих приобщимым, однако же Он желает, чтобы иным способом приобщались к Нему те, кто к этому способен; но сам способ, по которому Он желает быть приобщимым, остается для всех неизъяснимым. Итак, как Бог, желая, является приобщимым тем способом, который [лишь] Он знает; так и, желая, посредством приобщающей силы Благости, Он сотворил приобщающиеся сущие по логосу, который ведает [лишь] Он. Значит, то, что по воле Творца возникло, не может быть совечно Изволившему его сотворить» – Ὁ τοῖς οὐσι μὴ κατ' οὐσίαν ὑπάρχων μεθεκτός, κατ' ἄλλον δὲ τρόπον μετέχεσθαι τοῖς δυναμένοις βουλόμενος, τοῦ κατ' οὐσίαν κρυφίου παντελῶς οὐκ ἐξίσταται· ὁπότε καὶ αὐτός ὁ τρόπος, καθ' ὃν θέλων μετέχεται, μένει διηλεκτῶς τοῖς πᾶσιν ἀνεκφαντός. Οὐκοῦν, ὥσπερ ὁ Θεὸς θέλων μετέχεται, καθ' ὃν αὐτός οἶδε τρόπον οὕτω καὶ θέλων ὑπέστησε τὰ μετέχοντα, καθ' ὃν αὐτός ἐπίσταται λόγον, δι' ὑπερβάλλουσαν ἀγαθότητος δύναμιν. Οὐκοῦν τό θελήσει τοῦ πεποιηκότος γενόμενον, οὐκ ἂν εἴη ποτέ θελήσαντι αὐτό γενέσθαι, συναΐδιον (Capita XV. 7).

<sup>442</sup> «Бог в беспредельное число раз беспредельно удален от всех сущих – как приобщающихся, так и приобщимых». Πάντων τῶν ὄντων καὶ μετεχόντων καὶ μεθεκτῶν, ἀπειράκις ἀλείρωσ ὁ Θεὸς ὑπεξήρηται (Cap. theol. 1.49).

<sup>443</sup> «[Бог] безграничен, неподвижен и беспределен, так что Он беспредельно выше всякой сущности, силы и действия» – ἄοριστος γάρ ἐστι καὶ ἀκίνητος καὶ ἄπειρος, ὡς πάσης οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἀλείρωσ ὢν ὑπερέκεινα (Cap. theol. I.2). «Ведь Он полностью заключает в Себе подлинное во всех отношениях бытие, но само

исследователи, например, Дж. Грейг, утверждают, что Максим никогда не называет Бога неприобщимым, однако знакомство со всем корпусом текстов преподобного это опровергает.

Эта же мысль раскрывается через своеобразно описываемую Максимом категорию «отношения». Бог, Сам в Себе, безотносителен (ἄσχετος): «Бог, как это доступно нашему познанию, не есть Сам по Себе (δι' ἑαυτόν) ни начало, ни середина, ни конец»<sup>444</sup>, так как:

«Всякое начало, середина и конец совершенно не отрицают общую категорию отношения. Бог же, будучи в беспредельное число раз беспредельно выше всякого общего отношения, конечно, не является ни началом, ни серединой, ни концом и ничем вообще другим из того, что может подпадать под категорию “отношения” (σχέσιν) или “соотнесенного” (πρός τι)»<sup>445</sup>.

Однако далее Максим пишет:

«Бог – Начало, Середина и Конец сущих, так как Он является действующим, а не претерпевающим, [это относится и ко] всему прочему, с помощью чего мы даем Ему имена. Бог – Начало, так как Он Творец; Середина – как Промыслитель; Конец – как Ограничение. Ибо [Апостол] говорит: “Все из Него, Им и к Нему”»<sup>446</sup>.

Категория «отношения», так же как и категория «времени» (что мы отмечали в начале этой главы) – является фундаментальной характеристикой тварного мира<sup>447</sup>, подробнее об этом – в следующей главе. Бог же, Сам в Себе, изъят из необходимости отношения или приобщения, так как трансцендентен и свободен. И свободен не только от тварных сущих, но и независим от Своих «действий» или «качеств», даже таких фундаментальных, как «бытие»: «...бытие – из Него, но не Само [Божество] – бытие», – пишет Максим<sup>448</sup>.

---

бытие подлинно превосходит» – ὅλον τὸ κυρίως εἶναι κατὰ πάντα τρόπων ἑαυτῶ περικλείων, ὡς καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι κυρίως ὑπέρτερος (Cap. theol. I.6).

<sup>444</sup> Ὁ Θεὸς οὐκ ἔστι δι' ἑαυτόν, ὡς ἡμᾶς εἰδέναι δυνατὸν, οὔτε ἀρχή, οὔτε μεσότης, οὔτε τέλος (Cap. theol. I.2).

<sup>445</sup> Ἀρχὴ πᾶσα καὶ μεσότης καὶ τέλος, εἰς ἅπαν τὴν σχετικὴν δι' ὅλου κατηγορίαν οὐκ ἤρνηται· Θεὸς δὲ καθόλου πάσης σχέσεως ὑπάρχων ἀπειράκις ἀπείρως ἀνώτερος, οὔτε ἀρχὴ οὔτε μεσότης οὔτε τέλος εἰκότως ἐστίν· οὐδέ τι τὸ σύνολον ἕτερον, τῶν, οἷς ἐνθεωρεῖσθαι κατὰ τὴν σχέσιν ἢ τοῦ πρὸς τι δύναται κατηγορίαν (Cap. theol. I.7). См. также: Amb. 10. 1185BC; Amb. 10. 1184C.

<sup>446</sup> Ἀρχὴ τῶν ὄντων καὶ μεσότης καὶ τέλος ἐστίν ὁ Θεός, ὡς ἐνεργῶν, ἀλλ' οὐ πάσων ὡσπερ καὶ τὰ ἄλλα πάντα, οἷς παρ' ἡμῶν ὀνομάζεται. Ἀρχὴ γάρ ἐστιν ὡς δημιουργός· καὶ μεσότης, ὡς προνοητής· καὶ τέλος, ὡς περιγραφή. Ἐξ αὐτοῦ γάρ, φησί, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα (Cap. theol. I.10).

<sup>447</sup> Бальтазар. Указ. соч. С. 140.

<sup>448</sup> Amb. 10. 1180D.

Итак, Бог неприобщим «по сущности», но приобщим «по исхождению» или в действии. С одной стороны, «действия» – это Сам Бог, с другой стороны, Бог превышает Своих действий. Бог, с одной стороны, не является «началом, серединой и концом», «причиной» тварных сущих; с другой стороны – является<sup>449</sup>.

Как кажется, это вполне укладывается в то, как Максим Исповедник использует для описания тварных сущих триаду СВД<sup>450</sup>, которую мы раскрывали вслед за Толлефсеном с помощью различия между первой и второй возможностью/действительностью. Божественное действие, как оно проявлено в мире, – это «вторая действительность», множество конкретных актов, тропосов действия. «Первая действительность»/«вторая возможность» – это божественная сущность, ее «сила» или внутреннее действие сущности. Действие проявляет сущность, но и отличается от нее, как, например, производимое огнем тепло отлично от сущности огня<sup>451</sup>. Сущность Бога ограниченно познается потому, что она осуществляет действие, но на ее полное познание, исходя из установок апофатики, Максим накладывает строгие ограничения: человеческий разум неспособен взойти от тропосов Божественного действия к Его сущности<sup>452</sup>, так как сущность Бога бесконечна и неопределима. У Максима Исповедника нет ясно сформулированного различия между сущностью и энергиями Бога – это различие будет сформулировано во время паламитских споров XIV в. – однако, как мы видим, здесь вырисовывается схожая структура<sup>453</sup>.

Чтобы лучше прояснить онтологический статус «Божественного приобщимого», необходимо поместить учение Максима о нем в контекст других

<sup>449</sup> Amb. 5. 1048A.

<sup>450</sup> Karayiannis V. P. 197.

<sup>451</sup> Tollefsen T. T. *The Christian Metaphysics*. P. 151.

<sup>452</sup> Подробное рассмотрение эпистемологии Максима здесь невозможно, см. об этом, например: Karayiannis V. *Op. cit.* P. 54.

<sup>453</sup> Т. Пино, исследуя учение Григория Паламы об энергиях Бога, также применяет к ним терминологию 1й/2й действительности. Пино указывает, что для Паламы энергии являются внутренней энтелехией, первой действительностью Бога, неподвижного в Самом Себе (Pino T. A. *Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas*. London: Routledge, 2022. P. 191). Эта позиция получила положительную оценку в научном сообществе: например, видный отечественный исследователь паламизма Д. И. Макаров называет такой подход весьма перспективным (Макаров Д. И. Столкновение исихастов и их противников в Византии XIV века: идейная полемика в эпоху исихастских споров и ее логические аспекты / отв. ред. Д. К. Богатырёв. СПб.: Изд-во РХГА, 2023. С. 41).

философских систем поздней Античности, в которых нередко аргументация бывает более развитой<sup>454</sup>. В четвертой главе мы опишем «Божественное действие» на фоне учения о генадах Ямвлиха и Прокла и учения об «исхождениях» Бога у Дионисия.

#### 2.4. Виды и иерархия «Божественного приобщимого»

Толлефсен пишет: «Онтологическое содержание сущностного бытия (общее, конкретное и особенное) является сотворенным, но онтологические условия, на которых существуют сущности (бытие, благо и т. д.), – это нетварная Божественная деятельность *ad extra*»<sup>455</sup>. Божественное приобщимое раскрывается в мире как важнейшие трансцендентальные свойства, характеризующие всякое сущее. Этот уровень реальности занимает фундаментальное место в онтологии Максима Исповедника. Вместе с тем в исследовательской литературе отсутствует целостный анализ Божественного действия в его конкретных «тропосах» и видах. Поскольку оно образует особый нетварный уровень условий всякого существования, его детальное рассмотрение необходимо для адекватного описания онтологической системы Максима. В этом параграфе мы постараемся предложить такой анализ, систематизировав виды Божественного «приобщимого», перечисляемые Максимом. Сначала мы перечислим все упомянутые Максимом приобщимые Божественные действия, а затем тщательно проанализируем, что он понимает под «Бытием», «Благом» и т. д.

Так как уровень Божественных действий является чем-то средним между Богом *per se* и миром, можно сказать, что здесь Божественное и тварное накладываются друг на друга, взаимопроникают. Следовательно, мы можем изучать это и «снизу», анализируя проявления «Благости», «Истины», «Красоты» и т. п. как в тварном, так и в его отношении к Богу.

Максим, как было показано, перечисляет множество видов Божественного приобщимого. Все перечисленные Божественные действия можно разделить на

<sup>454</sup> Perl E. Theophany. P. 1.

<sup>455</sup> Tollefsen T. T. Activity and Participation. P. 132.

несколько групп. Во-первых, это базовые онтологические понятия, конституирующие самое бытие мира и его важнейшие характеристики – то, что мы называем трансцендентальными свойствами: Бытие (εἶναι, αὐτή ἢ ὄντοτης, αὐτοῦπαρξίς), Благо (ἀγαθόν, αὐτή ἢ ἀγαθότης, αὐτοαγαθότης), Истина (ἀλήθεια, αὐτῇ τῇ ἀληθείᾳ), Красота (κάλλος), Жизнь (πᾶσα ζωή, αὐτή ἢ ζωή), Премудрость (σοφία, αὐτοσοφία). Во-вторых, это различные конкретные добродетели, к которым может приобщаться человек (подробный список см. в главе 3). В-третьих, это традиционные божественные атрибуты, которые также становятся характеристиками тварного на вершинах обожения: нерожденность, бессмертие, бесстрашие, неизменность и др. Этот список заведомо неполон, сам Максим это несколько раз подчеркивает. Перечисляя божественные действия, он пишет: «...и другие черты божественной благости» – καὶ τὰ λοιπὰ τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ γνῶρίσματα<sup>456</sup>, «...и все таковые [качества]» – καὶ τὰ τούτοις ὅμοια<sup>457</sup>; «...благость и все, что охватывается этим понятием» – ἡ ἀγαθότης, καὶ πᾶν εἶ τι ἀγαθότητος ἐμπεριέχεται λόγῳ<sup>458</sup>. В данном разделе мы сосредоточимся на первой группе как важнейшей для онтологии.

### 2.4.1. Бытие

Начнем анализ с такого базового для онтологии понятия, как «бытие».

В своей диссертации «Онтотеологическая проблематика в греческой патристике» 2012 года А. М. Гагинский отмечает, что вопрос соотношения Бога и «бытия» в восточной традиции, в отличие от западной, почти совершенно не разработан<sup>459</sup>. Мысль Максима Исповедника также остается недостаточно изученной в этом ракурсе. Важной является статья В. В. Петрова, детально описавшего некоторые базовые понятия, которыми передается смысл

<sup>456</sup> Quaest. dub. III.1.

<sup>457</sup> Ibid. 99.

<sup>458</sup> Cap. theol. I.48.

<sup>459</sup> Гагинский А. М. Онтотеологическая проблематика в греческой патристике III–IV вв.: дис. ... канд. филос. наук. Москва, 2012. С. 4.

«существования»<sup>460</sup>. Отчасти этот вопрос изучен Толлефсеном<sup>461</sup>, Склирисом<sup>462</sup> и прочими исследователями.

Вопрос соотношения Бога и бытия имеет большую предысторию как в античной мысли, так и в патристической философии. В западной традиции Бог понимался как тождественный бытию, что было обусловлено «парадигмой тождества» для описания Бога и Его атрибутов, распространенной на латинском Западе<sup>463</sup>. В восточной патристике, для которой характерна «парадигма различия» сущности Бога и атрибутов<sup>464</sup>, Бог обычно не отождествлялся с бытием. Гагинский отмечает, что отцы III–IV вв. использовали разные языки, виды дискурсов для описания Божественного. Находясь в рамках догматического языка, они прямо применяли к Богу онтологические термины: «единая сущность в трех ипостасях» и т. д., что было обусловлено необходимостью приведения ясных аргументов в богословской дискуссии с оппонентами<sup>465</sup>. Рассуждая о Боге с более общих философских позиций, все имена, применяемые к Богу, отцы относили уже не к Его сущности, онтологический статус которой оставался, строго говоря, неизвестным, а к Божественным энергиям, действиям<sup>466</sup>. В данной главе мы показали, что Максим мыслит в этой же «парадигме различия».

Как отмечает Гагинский, уже Афанасий Великий указывал, что Бог превосходит бытие как *обладающий* им<sup>467</sup>. Григорий Богослов также не отождествлял Бога и бытие, понимая последнее как свойство, не выражающее самой сущности Бога<sup>468</sup>, в схожем смысле писал и Григорий Нисский<sup>469</sup>. Отцы III–

<sup>460</sup> Петров В. В. Ὑπάρχω и ὁφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 338–375.

<sup>461</sup> Tollefsen. Op. cit.

<sup>462</sup> Skliris D. On the Road to Being: St. Maximus the Confessor's Syn-odical Ontology. – Alhambra, CA: Sebastian Press, 2018. – 151 p.; Idem, 'Eschatological Teleology,' 'Free Dialectic,' 'Metaphysics of the Resurrection': The Three Antinomies That Make Maximus an Alternative European Philosopher // Maximus the Confessor as a European Philosopher / ed. by S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene, OR: Cascade Books, 2017. P. 3–23.

<sup>463</sup> Гагинский А. М. Исходы метафизики: две парадигмы патристической философии // Философские науки. 2016. – № 12. С. 45–58.

<sup>464</sup> Там же.

<sup>465</sup> Гагинский А. М. Онтологическая проблематика в греческой патристике. С. 159.

<sup>466</sup> Там же. С. 160.

<sup>467</sup> Там же. С. 162.

<sup>468</sup> Там же. С. 164.

<sup>469</sup> Там же. С. 165.

IV вв., как и более поздние византийские мыслители, понимали бытие как действие Бога. Подводя итог своему исследованию, Гагинский пишет: «если бытие – это сила (*δύναμις*) Бога, то сущее (*ἔργα*) – это результат ее действия (*ἐνέργεια*), ее осуществление»<sup>470</sup>.

Дионисий, испытавший влияние как обширной неоплатонической традиции, так и богословия каппадокийцев, писал:

«Из Сущего – и век, и сущность, и сущее, и время, и возникновение, и возникающее, сущее в сущих, так или иначе существующее и состоявшееся. Ибо Бог не каким-либо образом Сущий, но просто и неопределенно, содержа и предымея “в Себе всецелое бытие”. Потому Он и называется “Царем веков”, что в Нем и около Него – все бытие и сущее и состоявшееся, а Он не был и не будет, не возникал, не возникает и не возникнет, а лучше – вообще не есть. Он, напротив, – бытие сущих, и не только сущие, но и само бытие сущих – от превечно Сущего, ибо Он есть Век веков, “пребывающий до веков”»<sup>471</sup>.

Гагинский, вслед за Ф. О’Рурком, замечает, что Дионисий проводит «онтологическое различие», разделяя сущее и бытие и подчеркивая первенство последнего<sup>472</sup>. Подобное мы найдем и у Максима.

В данном разделе мы описываем уровень реальности, в котором локализируются Божественные действия, внешняя активность Бога в Его отношении к творению. Однако для полноценного анализа «бытия» как Божественного действия необходимо кратко рассмотреть все семантическое поле и контексты, в которых употребляются понятия, отсылающие к существованию или бытию.

Три уровня онтологии Максима Исповедника: Бог *per se*, Бог в Его отношении к тварному (действия), тварный мир – существуют различным образом, соответственно, преподобный применяет к ним различные термины, передающие

<sup>470</sup> Там же. С.166.

<sup>471</sup> Ἐκ τοῦ ὄντος αἰὼν καὶ οὐσία καὶ ὄν καὶ χρόνος καὶ γένεσις καὶ γινόμενον, τὰ ἐν τοῖς οὖσιν ὄντα καὶ τὰ ὀπωσοῦν ὑπάρχοντα καὶ ὑφεστῶτα. Καὶ γὰρ ὁ θεὸς οὐ πῶς ἐστὶν ὄν, ἀλλ’ ἀπλῶς καὶ ἀπεριορίστως ὄλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφῶς καὶ προειληφῶς. Διὸ καὶ βασιλεὺς λέγεται τῶν αἰώνων ὡς ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν παντὸς τοῦ εἶναι καὶ ὄντος καὶ ὑφεστηκότος καὶ οὔτε ἦν οὔτε ἔσται οὔτε ἐγένετο οὔτε γίνεται οὔτε γενήσεται, μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν. Ἀλλ’ αὐτὸς ἐστὶ τὸ εἶναι τοῖς οὖσι καὶ οὐ τὰ ὄντα μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ προαιώνιως ὄντος, αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων, «ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων» (DN. V.4).

<sup>472</sup> O’Rourke F. Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius // The Relationship between Neoplatonism and Christianity / Ed. Th. Finan, V. Twomey. Dublin, 1992. P. 59.

смысл «существования». Он использует глаголы ὑπάρχω, ὑφίστημι, εἶμι и их дериваты. Важными становятся также субстантивированные формы: τὸ εἶναι, τὸ ὄν, а также ὑπαρξις, ὑπόστασις. Максим не всегда последователен в выборе терминологии, однако проследить некоторые закономерности представляется возможным.

Как отмечает Петров, глагол ὑπάρχω (ὑπο- + ἄρχω) указывает на изначальность и первичность бытия, а также на само наличие или действительность сущего вне его качественных характеристик<sup>473</sup>. Глагол ὑφίστημι (от ὑπο- + ἵστημι) имеет более неопределенное значение и часто обозначает наличие или конкретизированное бытие, особенно в приложении к тварному миру или ипостасным различиям<sup>474</sup>. Понятие εἶμι (εἶναι), как указывает исследователь, семантически не окрашено, однако, как нам кажется, его можно попробовать локализовать в онтологии Максима более определенно.

К Богу *per se* часто прилагается глагол ὑπάρχω, что соответствует его семантике изначальности. Бог существует (ὑπάρχων) прежде бытия сущих (πρὶν εἶναι τὰ ὄντα)<sup>475</sup> и выше самого бытия (ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι κυρίως ὑπάρχοντος)<sup>476</sup>. В *Cap. theol.* Максим пишет, что Бог «всецело обладает всей силой бытия» (ὅλην ἔχων τοῦ εἶναι τὴν δύναμιν διόλου)<sup>477</sup>; Бог «...заключает в Себе всю совокупность подлинного бытия и в то же время превосходит это бытие. А если это так, то вообще ничто из того, что обозначается словом “бытие”, не обладает бытием в подлинном смысле слова»<sup>478</sup>. «Бытие – из Него, но не Само [Божество] – бытие» – Ἐξ αὐτοῦ γὰρ τὸ εἶναι, ἀλλ’ οὐκ αὐτὸ τὸ εἶναι<sup>479</sup>, – пишет Максим в «Амбигвах». Во всех этих фрагментах проявляется та самая двойственность соотношения Божественного действия с Самим Богом, о которой мы подробно говорили.

<sup>473</sup> Петров В. В. Ὑπάρχω и ὑφίστημι. С. 339.

<sup>474</sup> Там же.

<sup>475</sup> Amb. 18. 1233BC.

<sup>476</sup> Amb. 10. 1188D.

<sup>477</sup> *Cap. theol.* I.1.

<sup>478</sup> ὅλον τὸ κυρίως εἶναι κατὰ πάντα τρόπον ἑαυτῷ περικλείων, ὡς καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι κυρίως ὑπέρτερος. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐδαμῶς οὐδὲν οὐδαμοῦ τῶν εἶναι λεγομένων τὸ σύνολον ἔχει τό, κυρίως εἶναι (Ibid. 1.6).

<sup>479</sup> Amb. 10. 1180D.

Наиболее ярко о превосходстве Богом «бытия» Максим пишет в уже цитированном нами введении в «Мистагогию»<sup>480</sup>. Вследствие «сверхбытия» Бога (διὰ τὸ ὑπερεῖναι) Его допустимо именовать и как «бытие» (τὸ εἶναι), и как «небытие» (τὸ μὴ εἶναι), однако оба этих предиката должны использоваться не в собственном смысле. Однако имя «небытия» (τὸ μὴ εἶναι), как указывает Максим, подобает Богу больше, чем имя «бытия». Бог не есть «ни сущий, ни становящийся, ибо по природе Своей Он вообще не соответствует какому-либо разряду сущего»<sup>481</sup>. Максим указывает, если использовать схоластический термин, на эквивокальность бытия. Онтологическое различие между Богом и творениями таково, что если мы говорим о бытии как основном онтологическом факте сотворенного мира, то мы не можем говорить о бытии по отношению к Богу<sup>482</sup>. Предикация, таким образом, здесь также возможна только «омонимично».

В другом месте Максим пишет:

«Ведь и невозможно существовать в одном и том же [смысле]. Беспредельному и ограниченному [пределами]; и не найдется никакого довода, доказывающего, что сущность и сверхсущное могут существовать в одном и том же [смысле]»<sup>483</sup>.

Понятие εἶναι Максим прилагает к Богу еще в одном смысле. Иногда он готов приписать «бытие» Богу, отграничив «просто бытие» (ἀπλῶς εἶναι) Бога, от «как-бытия» (πῶς εἶναι) тварного<sup>484</sup>. Г. И. Беневич отмечает, что последнее надо понимать в смысле конкретного вида бытия, что не может быть применимо к Богу, так как Он не подпадает под категорию вида<sup>485</sup>, также πῶς εἶναι означает определение некоего сущего в пространстве и времени: «Потому, когда мы

<sup>480</sup> Myst. Prol.

<sup>481</sup> οὔτε ὄν οὔτε γινόμενος, τῶν ἅ τι τῶν ὄντων ἐστὶ καὶ γινομένων, οἷα μηδενὶ τὸ παράπαν τῶν ὄντων φυσικῶς συντασσόμενος (Ibid. 107–108).

<sup>482</sup> Tollefsen. Activity and participation. P. 72.

<sup>483</sup> ὅτι μηδὲ οἷόν τε τῶν ἅμα εἶναι τὸ ἄπειρον καὶ τὰ πεπερασμένα, οὐδέ τις δεῖξει λόγος ἀναφανήσεται τῶν ἅμα εἶναι δύνασθαι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὑπερούσιον (Amb. 7. 1081B).

<sup>484</sup> Ibid. 1080D.

<sup>485</sup> Максим Исповедник. Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; научная редакция, предисловие и комментарии Г. И. Беневича. Москва: Эксмо, 2020. С. 504.

говорим, что Божество есть, мы не имеем в виду бытие “как-то”. И поэтому мы говорим о Нем и “есть”, и “был” просто, неопределенно и свободно»<sup>486</sup>.

Однако в том же тексте Максим говорит, что Бог превышает и «просто бытие» и «как-бытие», что, возможно, снова указывает на двойственность отношения Бога к Его действиям: «Ибо Оно [Божество] превышает самого бытия, и того, которое называется и мыслится как “как-[бытие]”, и того, [которое называется и мыслится как] “просто-[бытие]”»<sup>487</sup>.

В том же сочинении, чуть раньше, Максим пишет, что сотворенные сущие имеют от Бога «просто бытие» и за счет движения к Первопричине, «согласно логосу», могут получить от Него и истинное бытие (τὸ ὄντως εἶναι)<sup>488</sup>. Исходя из сказанного, можно предположить, что «просто бытие» может пониматься Максимом как свойство, расположенное среди Божественных действий, приобщаясь к которому тварные сущие начинают существовать определенным образом (πῶς) с перспективой преобразования «бытия» в «подлинное бытие» (ὄντως). Иногда Максим называет Бога «подлинным бытием», «подлинно сущим»<sup>489</sup>: только «в Нем» возможно бытие в совершенном смысле. Кроме того, с Божественным действием можно отождествить указание на то, что Бог обладает «силой бытия», как мы видели в цитате выше.

Среди «приобщимых» божественных «деяний» Максим упоминает αὐτή ἢ ὄντοτης, что можно перевести как «само существование/саму бытийность», к которой причастны «все существующие» (τὰ ὄντα πάντα)<sup>490</sup>. Существительное ὄντοτης является довольно редким термином, согласно TLG, практически не встречавшимся до Максима<sup>491</sup>; в корпусе самого преподобного он также появляется лишь 7 раз. К. Морескини указывает, что смысл данного термина у Максима близок

<sup>486</sup> Ὅθεν τὸ θεῖον «εἶναι» λέγοντες, οὐ τὸ πῶς εἶναι λέγομεν· καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὸ «ἔστι» καὶ τὸ «ἦν» ἀπλῶς καὶ ἀορίστως καὶ ἀπολελυμένως ἐπ’ αὐτοῦ λέγομεν Amb. 7. 1080D.

<sup>487</sup> Ὑπὲρ γάρ ἐστι καὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι, τοῦ τε πῶς καὶ ἀπλῶς λεγομένου τε καὶ νοουμένου. (Ibid.).

<sup>488</sup> Amb. 10. 1116C.

<sup>489</sup> Cap. car. III.29.

<sup>490</sup> Cap. theol. I.50.

<sup>491</sup> 9 раз у Александра Афродисийского, один раз – в корпусе Ареопагитик: DN V.4. 817 с.

понятию «сущность» (οὐσία)<sup>492</sup>. Действительно, в ряде контекстов это так: например, через ὄντοτης преподобный определяет понятие «сущность» «по отцам»<sup>493</sup>. В похожем смысле в Amb. 1 Максим пишет о «воипостасной бытийности (ἐνυπόστατος ὄντοτης)» Троицы<sup>494</sup>. Судя по контексту, данный термин, примененный к Богу, должен передать единство Троицы, а также подчеркнуть наивысший уровень реальности Ее бытия. М. Констас передает здесь слово ὄντοτης как «реальность» (reality)<sup>495</sup>. Применительно к тварному миру ὄντοτης используется в смысле полноты бытия человека, соответствия божественному замыслу<sup>496</sup>.

Особенно важен контекст этого понятия из Cap. theol I.4. В начале главки Максим отрицает применительно к Богу основные онтологические понятия: термины триад сущность – возможность – действительность и начало – середина – конец, а затем делает положительное утверждение:

«Но [Бог есть] творящая сущность и сверхсущая Бытийность и творящее силу и сверхсильное Основание и всякого действия деятельное и бесконечное Свойство и, если сказать кратко, Бог – Творец всякой сущности, силы и действия, начала, середины и конца»<sup>497</sup>.

Это место снова перекликается с тем, как Максим отрицает, что Бог есть причина мира и одновременно это утверждает, но это едва ли не единственное место во всем корпусе, когда такой бытийный термин применяется Максимом к Богу безо всяких оговорок. Бог есть ὄντοτης, Бог в каком-то смысле подлинно *есть*.

<sup>492</sup> Massimo il Confessore. Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita / Introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Moreschini. – Milano: Bompiani, 2003. – 2060 p.

<sup>493</sup> «Сущность, согласно философам, есть вещь, существующая сама по себе (αὐθυπόστατον), которая, чтобы существовать (πρὸς σύστασιν), ни в чем ином не нуждается; согласно же отцам – природное бытие (ὄντοτης), о котором [говорится] в отношении многих [вещей], различных по ипостаси» – Οὐσία ἐστὶ, κατὰ μὲν φιλοσόφους, αὐθυπόστατον πρᾶγμα μὴ δεόμενον ἐτέρου πρὸς σύστασιν· κατὰ δὲ τοὺς Πατέρας, ἢ κατὰ πολλῶν καὶ διαφερόντων ταῖς ὑποστάσεσιν ὄντοτης φυσική (Opusc. 26. 276A).

<sup>494</sup> Amb. 1. 1036B.

<sup>495</sup> Maximus Confessor. Ambigua ad Joannem // On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua, Vol. 1 / ed. by N. Constas. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014. P. 11. В схожем смысле смотри Amb. 17. 1228A.

<sup>496</sup> «...что было бы не только крайним злом и очевидным отпадением от истинного бытия самого человека, но и явным отрицанием Божественной благости» – ὅπερ ἐστὶν οὐ μόνον κακίας τὸ ἔσχατον, καὶ τῆς αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἀληθοῦς ὄντοτης ἀρίδηλος ἐκπτώσις, ἀλλὰ καὶ σαφῆς τῆς θείας ἀγαθότητος ἄρνησις (Ep. X. 449). «Ибо сущность, природно охваченная волей, стремится быть, жить и двигаться соответственно чувству и уму, влекомая к полноте бытия, соответствующей ее природе» – Τοῦτω γὰρ συνεχόμενη φυσικῶς ἡ οὐσία, τοῦ τε εἶναι καὶ ζῆν καὶ κινεῖσθαι κατ' αἴσθησιν τε καὶ νοῦν ὀρέγεται, τῆς οἰκειᾶς ἐφιεμένη φυσικῆς καὶ πλήρους ὄντοτης (Opusc. 1. 12C).

<sup>497</sup> ἀλλ' οὐσιοποιὸς καὶ ὑπερούσιος ὄντοτης καὶ δυναμοποιὸς καὶ ὑπερδύναμος ἴδρυσις καὶ πάσης ἐνεργείας δραστηκὴ καὶ ἀτελεῦτητος ἕξις καὶ συντόμως εἰπεῖν πάσης οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἀρχῆς τε καὶ μεσότητος καὶ τέλους ποιητικῆ (Cap. theol. I.4).

В каком же смысле можно понять помещение ὀντότης также и среди «приобщимых» божественных дел, не имеющих начала во времени? К ὀντότης причастны τὰ ὄντα πάντα, все существующие. Максим много раз пишет, что Бог дарует сущим бытие (τὸ εἶναι): «Ибо раз Он, дав сущему бытие (τοῖς οὖσι τὸ εἶναι δοῦς), даровал и силу пребывать...»<sup>498</sup>; «Итак, ничто из приводимого в бытие, находясь в движении, не остановилось, поскольку ни встретило уже первую и единственную Причину, из Которой уделяется существующим [их] бытие (τὸ εἶναι τοῖς οὖσι περίεστι)<sup>499</sup>...»; «...и бытие, и вид дарованы сущим от Бога, если они, действительно, существуют»<sup>500</sup>.

Как кажется, смысл данных фрагментов аналогичен. Бог дарует своим творениям бытие, которое есть Его действие, по причастности к которому мир и существует.

В данном разделе мы не коснулись особенностей онтологической терминологии в триадологии и христологии и некоторых других разделов. Однако для целей нашего исследования сейчас это не столь существенно.

#### 2.4.2. Благо

Как показано в данной главе, Максим Исповедник часто называет среди Божественных действий Благо, и во многих случаях именно оно представляется фундаментальным Действием Бога, действием *par excellence*<sup>501</sup>. Об этом свидетельствуют высказывания вроде: «...Благость и все, что охватывается этим понятием»<sup>502</sup>, или отождествление действия Троицы с Благом<sup>503</sup>, а также другие аналогичные места. В Ареопагитском корпусе также «Благо» столь сильно противопоставляется всем другим Божественным именам и выделяется среди них,

<sup>498</sup> Ep. XII. 501.

<sup>499</sup> Amb. 7. 1072C.

<sup>500</sup> πάντως ἐκ Θεοῦ τὸ εἶναι τοῖς οὖσι καὶ τὸ εἶδος δεδώρηται, ἐπεὶ πῦρ εἰσὶ (Amb. 10. 1184A).

<sup>501</sup> Бальтазар. Указ. соч. С. 306.

<sup>502</sup> ἡ ἀγαθότης, καὶ πᾶν εἶ τι ἀγαθότητος ἐμπεριέχεται λόγῳ (Cap. theol. I.48).

<sup>503</sup> «Ты получишь число “семь”, если в добавление к Святой Троице таинственно, с помощью разума, будешь созерцать Ее энергию, то есть благо, каковое являет в себе четыре родовые добродетели» – Τῇ ἀγίᾳ Τριάδι μυστικῶς τῷ λόγῳ τὴν αὐτῆς ἐπιθεωρήσας ἐνέργειαν, φημι δὲ τὸ ἀγαθόν, ὅπερ τὰς τέσσαρας ἐμφαίνει γενικὰς ἀρετάς, τὸν ἐπὶ πληρώσεις ἀριθμόν. (Amb. 66, 1396A).

что оно, как отмечает Э. фон Иванка, почти приобретает статус обозначения сущности<sup>504</sup>. Толлефсен, однако, утверждает, что Максим «Бытие» в отношении твари понимает как более фундаментальное Божественное действие, нежели Благо<sup>505</sup>. Однако с этой точкой зрения трудно согласиться: из нее следует, что в мире могут быть сущие, не обладающие благодатью, что противоречит как мирозерцанию самого Максима, так и основным принципам античной и средневековой философской традиции. Чтобы понять, насколько допустима подобная иерархия между Бытием и Благодатью, обратимся к трактовке понятия «Благо» в античной философии.

«Благо» (τὸ ἀγαθόν, τὸ εὖ, τὸ καλόν) в древнегреческой мысли имело несколько смыслов. Благодать понималась либо безотносительно: нечто называется «благим», когда в полной мере совершается реализация всех заложенных в него способностей. Или в смысле благодати вещи, хорошей для чего-то другого, в этом смысле благодать уравнивалась с полезностью<sup>506</sup>. Первое значение нередко расширялось до отождествления блага с бытием. Исследователи отмечают, что античная и средневековая «агатология»<sup>507</sup> в своей магистральной линии, особенно с периода поздней Античности, была подчеркнута онтологичной. В лаконичной формуле схоластов это выражено как: «Бытие и благо обратимы» (*ens et bonum conuerentur*)<sup>508</sup>. С. С. Аверинцев писал, что бытие для античного и средневекового человека – преимущество, «совокупность всех совершенств», «вещь причастна благу не в той мере, в которой она есть то-то и то-то, но в той мере, в которой она есть (смысловой акцент на глаголе)»<sup>509</sup>. Лишь в Новое время понятие «благо»

<sup>504</sup> Ivánka E. von. Der Aufbau der Schrift «De divinis nominibus» des Ps.-Dionysios // Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964. S. 231.

<sup>505</sup> Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology. P. 170.

<sup>506</sup> Месяц С. В. Благо // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 207.

<sup>507</sup> Понятие «агатология» (ἀγαθός, «благо» + λόγος, «слово», «учение») было реабилитировано в философской дискуссии В. К. Шохиним, предложившим масштабное исследование «благ» в истории философии и богословия, а также разработавшим агатологию как современную этическую теорию, основанную на понятии «благо». См.: Шохин В. К. Агатология: современность и классика. М.: Канон+, 2014. 359 с.; он же, Философия практического разума: агатологический проект. СПб.: Владимир Даль, 2020. 421 с.; Обсуждение книги В. К. Шохина «Агатология: современность и классика» (материалы «Круглого стола») // Этическая мысль. 2015. Т. 15, № 2. С. 160–186.

<sup>508</sup> Philippus Cancellarius Parisiensis. Summa de Bono / ed. N. Wicki. – Bern: Editiones Francke, 1985. Vol. 1. 1344, 5; q. 1.

<sup>509</sup> Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. С. 38

утратило свой универсальный онтологический смысл, сузившись до этической категории<sup>510</sup>, а затем, в духе «гильотины Юма», было отделено от категории бытия<sup>511,512</sup>.

В поздней Античности благо стало пониматься уже не просто как неотъемлемая характеристика бытия, но как то, что его превосходит, венчая многоступенчатую онтологическую систему. Как и в случае с неоплатоническим Единым, пришедшим в онтологию Платона из платоновского «Парменида», Благо, отождествленное с Первоначалом, неоплатоники заимствовали из «Государства»<sup>513</sup>. В истории философии существуют различные способы понимания этой идеи Блага: многие исследователи, видя в Платоне мистика и «онтолога», разворачивают на ее основе бесконечные метафизические спекуляции, однако Д. В. Бугай справедливо отмечает, что и идея Блага, и сравнение его с солнцем у Платона были необходимым завершением рассуждений о добродетелях – частью построения последнего основания этической и политической теории: «Платон здесь не собирается одарить последующие поколения спекулятивной онтологией и “агафологией”, как сейчас модно выражаться»<sup>514</sup>, не строит онтологию, которую венчает *summum bonum*. Однако «последующим поколениям» этого оказалось недостаточно, и «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»<sup>515</sup>, выражающее то, что в этике и политике невозможно ничего понять и представить без конечной цели, к которой все стремится<sup>516</sup>, стало трансцендентным сверх-бытийным Единым-Благом<sup>517</sup>.

<sup>510</sup> Месяц С. В. Благо // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал. URL: <https://bigenc.ru/c/blago-3fa590/?v=6369356>. Дата публикации: 27.02.2023.

<sup>511</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 510–511; Гагинский А. М. «Гильотина Юма» в контексте средневекового учения о трансценденталиях // Вопросы философии. М. 2018. № 10. С. 189–200.

<sup>512</sup> Некоторые мыслители и сегодня пытаются оспаривать такую де-онтологизацию блага и де-агафологизацию онтологии См. нашу статью: Сурков И. Е. Трансцендентальная онтология: схоластика, Византия, современность // История философии 2025. Т. 30. № 2. С. 59–70.

<sup>513</sup> Plato. *Respublica*. VI. 507b–521c.

<sup>514</sup> Бугай Д. В. Единство платоновского «Государства». М.: Издатель Воробьев А. В., 2016. С. 289.

<sup>515</sup> Plato. *Respublica*. VI. 509b.

<sup>516</sup> Бугай Д. В., Единство платоновского «Государства». С. 303.

<sup>517</sup> Д. В. Бугай корректирует этическое понимание идеи блага у Платона, высказанное П. Шорей, подчеркивая «единство морального и физико-телеологического аспекта у Платона, которое существует благодаря душе». (Бугай Д. В. Единство платоновского «Государства». С. 304).

В неоплатонизме возникает особая область знания – генология, в которой Благо «Государства» отождествляется с Единым «Парменида». С. В. Месяц систематизирует способы, которыми у Плотина и Прокла Первоначало именуется Благом, в трех положениях<sup>518</sup>:

1. Первоначало – Благо, так как оно – высшая цель всего сущего, к которой все стремится, но само оно при этом ни в чем не нуждается и существует абсолютно самостоятельно<sup>519</sup>.

2. В другом ключе Единое называется Благом, поскольку, существуя, оно не остается замкнутым в себе, но изливается вовне, проявляя «бесконечную щедрость», в результате чего возникает весь космос.

3. Наконец, Единое есть Благо потому, что само «бытие» «лучше небытия», и для Прокла благо каждой вещи – это то, что сохраняет ее природу и удерживает ее в бытии<sup>520</sup>.

Можно также сказать, что Первоначало неоплатоников именуется Единым, когда речь идет про Первоначало *per se*, а Благом – когда мы говорим о проявлении Первоначала как высшего принципа в качестве производящей и целевой причины<sup>521</sup>.

В христианской мысли понятие Блага сохраняет свою онтологическую значимость, унаследованную от философии классической Античности. Благость продолжает рассматриваться как внутренне присущее бытию качество, соотносимое с совершенством, то есть с полнотой реализации природной сущности вещи. Также как в неоплатонической мысли «благость» понимается как один из важнейших атрибутов Первоначала, Бога, Который является причиной творения, воплощения и спасения людей.

<sup>518</sup> Месяц С. В. Благо // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 207.

<sup>519</sup> *Enn.* V 3, 13.

<sup>520</sup> ЕТ. 13. Пер. по изд.: Месяц С. В. Предикаты Единого-сущего и порядки генад в «Началах теологии» Прокла // Философия религии: аналитические исследования / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2025. Т. 9. № 1. С. 131–174 или наш.

<sup>521</sup> Terezis C., Petridou L. The divine ‘processions’ in Dionysius the Areopagite and the ‘henads’ in Proclus: as two expressions of the transition from the divine transcendence to the divine immanence // *Analogia*. 2023. P. 158

Кроме древнегреческих источников, основой для христианской «агатологии» послужило Священное Писание. Только Бог является в подлинном смысле слова «благим» («Иисус сказал ему: что ты называешь Меня благим? Никто не благ, как только один Бог (οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός)» (Мк. 10:18)). Благость тварного бытия заявляется в самом начале Шестоднева: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма (или «весьма прекрасно», καλὰ λίαν – в тексте Септуагинты)» (Быт. 1:31). Христианство добавляет к античному учению о Благе и благах эсхатологическое измерение: автор Послания к Евреям называет Христа «Первосвященником *будущих* благ» (Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν) (Евр. 9:11), также и ветхозаветный закон назван автором как то, что имеет лишь «тень будущих благ» (Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν) (Евр. 10:1)<sup>522</sup>. И хотя мир – как то, что отражает замысел Творца, является благим, однако после грехопадения человеку приблизиться к благу лишь собственными силами становится невозможно. Это доступно только с помощью Благого Бога. Апостол Павел пишет: «...знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе»<sup>523</sup>; «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7:18–19)<sup>524</sup>.

Это все найдет отражение в мысли Максима: тексты Библии, более ранней патристики и неоплатонической традиции.

Начнем рассматривать Благо у Максима «сверху». В понимании преподобного высшим Благом является Сам Бог. В сочинении «Различные богословские и домостроительные главы» более явно, чем где-либо еще, Бог Сам в Себе именуется Благом:

«Единое есть сверхбезначальное и сверхсущее Благо, Святая Триипостасная Единица: Отец, Сын и Святой Дух. Беспредельное единство Трех беспредельных. Бытие и как-бытие Святой Троицы, что Она есть и какова Она – совершенно недоступно для сущих. Ведь Она ускользает от всякого мышления мыслящих, так как не исходит из Своей

<sup>522</sup> Лобов Д., свящ. Понятие блага в святоотеческом богословии // Православная Энциклопедия. Т. 5. М.: Православ. Энцикл., 2009. С. 238–239.

<sup>523</sup> οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν.

<sup>524</sup> οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω.

внутренней природной сокровенности, и беспредельно превышает всякое знание всех знаний»<sup>525</sup>.

Здесь «сверхсущностным Благом» называется Сама Троица в Ее сущности, о которой мы ничего сказать не можем. Бог Троица есть единое Благо, превосходящее пределы сущего<sup>526</sup>. В следующей главке этого же сочинения Максим уточняет, в каком смысле Бог есть Благо:

«То, что по сущности подлинно является Благом, есть то, что не имеет ни начала, ни конца, ни причины бытия и не обладает каким-либо движением. А то, что не таково, не является подлинно сущим, так как имеет начало и конец и причину бытия, и обладает по бытию движением к причине. То, что не является подлинно сущим, даже если таковым называется, существует и называется таковым по приобщению и воле подлинно Сущего»<sup>527</sup>.

Здесь Бог понимается как Благо в первом смысле, выделенном С. В. Месяц у Плотина и Прокла: как высшая цель и причина всего сущего, не имеющая внешней причины для собственного существования.

Примечательно, что Максим в одном месте именует Бога «морем Благости» (*ἀγαθότητος πέλαγος*)<sup>528</sup>, что вписывается в традицию, идущую от платоновского «моря красоты» из «Пира»<sup>529</sup>. Интересно, что у Григория Богослова это «море красоты» заменяется «морем сущности» (*πέλαγος οὐσίας*)<sup>530,531</sup>, что можно также перевести как «море бытия». Максим, как последователь Дионисия, всегда подчеркивает сверхсущностность Бога; видимо, исходя именно из этого,

<sup>525</sup> Ἐν ἔστι τό ὑπεράναρχον καί ὑπερούσιον ἀγαθόν, ἡ ἀγία τρισυλόστατος Μονάς, Πατήρ καί Υἱός καί ἅγιον Πνεῦμα· τριῶν ἀπειρῶν ἄπειρος συμφυία τόν τε τοῦ εἶναι, καί πῶς, καί τί, καί ποῖον εἶναι λόγου πάμπαν τοῖς οὓσιν ἄβατον ἔχουσα. Πᾶσαν γάρ διαφεύγει νόησιν τῶν νοούντων τῆς κατά φύσιν οὐδαμῶς κρυφίας ἐνδότητος ἐξιοῦσα, καί πάσης πασῶν γνώσεων ἀπείρως ὑπερεκτείνεται γνώσεως (Сар. XV. 1).

<sup>526</sup> Столь же плотно неоплатоническая терминология применяется к Богу Максимом достаточно редко, см., например: Amb, 7, 1081С.

<sup>527</sup> Τό κατ' οὐσίαν κυρίως ὄν ἀγαθόν, ἐστί τό μήτε ἀρχήν, μήτε τέλος, μήτε αἰτίαν τοῦ εἶναι τίνα κίνησιν ἔχον. Τό δέ μή οὕτως ἔχον, οὐδέ κυρίως ὄν, ὡς ἀρχήν καί τέλος καί αἰτίαν τοῦ εἶναι, καί τήν κατά τό εἶναι πρός αἰτίαν κίνησιν ἔχον. Τό δέ κυρίως οὐκ ὄν, κἄν εἶναι λέγηται, κατά μέθεξιν βουλήσει τοῦ κυρίως ὄντος, καί ἔστι καί λέγεται (Сар. XV.2. Перевод наш).

<sup>528</sup> Сар. car. IV.2.

<sup>529</sup> Plato. Symposium 210cd.

<sup>530</sup> Gregorius Nazianzenus. In Theophania (Orat. 38) 7 // PG 36, 317, 26–28: οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καί ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπῆπτον ἔννοιαν, καί χρόνου καί φύσεως... Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καί δυσθεώρητον.

<sup>531</sup> А. М. Гагинский предполагает (Гагинский А. М. Онтологический статус Бога у Григория Богослова // Историко-философский ежегодник. 2011. № 2010. С. 41), что этим выражением свт. Григорий обязан не Платону, а своему учителю Василию Великому, который писал о «море божественной жизни» (Basilius Magnus. Adversus Eunomium. 548В).

выражения «море сущности» или «море бытия», применяемые к Богу, были бы для него не совсем приемлемыми, хотя данный текст свт. Григория был ему известен<sup>532</sup>.

Второй смысл понимания первоначала как Блага, который выделяет С. В. Месяц, – это благо как проявление первопричины, изводящей из себя мир. Этот аспект также находит отражение в текстах Максима. В том же сочинении *Capita XV* он пишет, что Бог приводит к бытию приобщающиеся сущие «посредством преизобилующей силы Благости» (δι' ὑπερβάλλουσαν ἀγαθότητος δύναμιν)<sup>533</sup>.

В «Мистагогии» преподобный дает своеобразное определение «блага», ссылаясь на мнение неких «этимологов». Он пишет, что Благо являет Бога в Его действии, т. к. Благо является «благодетельным», осуществляет Промысел и охраняет сотворенное (Εὐεργετικὸν γὰρ τὸ ἀγαθόν, καὶ προνοητικὸν τῶν ἐξ αὐτοῦ πάντων, καὶ φρουρητικόν). Эти функции должны подтвердиться внутренней формой слова «благо»:

«...по мнению этимологов [благо] изобильно есть бытие (ἄγαν εἶναι), или [изобильно] расположенность (ἄγαν τεθεῖσθαι), или [изобильно] бег (ἄγαν θέειν), [оно является] дарующим всем сущим бытие, пребывание и движение»<sup>534</sup>.

Метафорика творения как «излияния» благости встречается у Максима довольно часто: «Он, по излиянию благости, приносящему беспредельные дары, произвел и осуществил сущее из не сущего»<sup>535</sup>. Такие выражения характерны для Дионисия<sup>536</sup>, и именно их Максим комментирует, например, в *Amb. 35*:

«Бог восхотел всем и каждому по отдельности, соразмерно[каждому] (ἀναλόγως), пречисто уделить и Себя, даруя каждому способность быть и продолжительно существовать (διαμένειν); согласно святому и богоподобному Дионисию Ареопагиту, говорящему так: “одно следует воспевать у Бога – что, по причине превосходства (ὑπεξαιρεῖσθαι) над всеми, Он, благостью произведя к бытию все устройство

<sup>532</sup> *Amb. 34* является комментарием к его фрагменту.

<sup>533</sup> *Cap. XV. 7.*

<sup>534</sup> ἀπὸ τοῦ "ἄγαν εἶναι", ἢ "τεθεῖσθαι" ἢ "θέειν", κατὰ τὴν τῶν ἐτυμολογούντων δόξαν, πᾶσι τοῖς οὖσι τοῦ εἶναι καὶ διαμένειν καὶ κινεῖσθαι χαρακτηριστικόν (*Myst. V. 335*), перевод наш. Подобные этимологии достаточно традиционны для греческой мысли; из близких по времени к Максиму философов «благо» через «ἄγαν θέειν» объяснял, например, Элиас (*Elias In Cat. 1.4*).

<sup>535</sup> κατὰ ἀπειρόδωρον χάσιν ἀγαθότητος τὰ ὄντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραγαγεῖν τε καὶ ὑλοστήσασθαι *Amb. 35. 1288D*.

<sup>536</sup> *DN 9.2.*

умопостигаемых [вещей] и все благоприличие видимых, по некоему неизреченному логосу премудрости без уменьшения (ἀμειώτως) пребывает в каждом из творений, соразмерно [ему], но, при этом, ни по какому логосу или тропосу [в них] не содержится, в одних [пребывая] по изобильному дарующему благо излиянию, в других – в средней мере, а в третьих – так, чтобы они могли отображать Его хотя бы в чем-нибудь”. Наверное, это, согласно моему незнанию, и означают [слова] “Благо изливается и шествует”, что Единый Бог умножается путем передачи (μεταδόσει) благ соразмерно [вещам], способным [их] воспринять»<sup>537</sup>.

Творение для Максима – это некоторое «распространение» Бога как Блага вне Себя, дарование «приобщения» к Себе. Однако нельзя сказать, что мир у Максима произведен только ex Deo: как мы видели в многочисленных цитатах, творение ex nihilo – фундаментальная часть его космологии.

А. Р. Фокин выделяет два варианта концепции самораспространения Блага у неоплатоников и христиан<sup>538</sup>:

1. «Эманатический», имеющий своим источником интерпретацию идеи Блага из «Государства». Плотин, например, предлагает метафоры перекипающего котла, света, излучаемого солнцем, и другие образы<sup>539</sup>, описывающие эманацию как неконтролируемый процесс, не зависящий от воли Единого, происходящий просто по причине полноты и совершенства последнего<sup>540</sup>.
2. «Демиургический» вариант, восходящий к образу демиурга из платоновского «Тимея», который творит мир в результате свободного желания (ἐβουλήθη) и также по причине своей благости и «щедрости», чтобы уподобить космос себе<sup>541</sup>.

<sup>537</sup> θελήσει καὶ ἑαυτὸν ἀναλόγως τοῖς ὅλοις καὶ τῷ καθ' ἕκαστον ἀχράντως μεταδοῦναι τὴν πρὸς τὸ εἶναι καὶ διαμένειν ἑκάστῳ χαρίζομενον δύναμιν, κατὰ τὸν ἅγιον καὶ θεοεἶκελον μέγαν Διονύσιον τὸν Ἄρειο παγίτην φάσκοντα, “τὸ ἐν ὑμνητέον ἐπὶ Θεοῦ, τῷ πάντων ὑπεξαιρεῖσθαι, εἰς τὸ εἶναι ἀγαθότητι παραγαγόντα τὴν τε τῶν νοητῶν πᾶσαν διακόσμησιν καὶ τὴν τῶν ὁρατῶν εὐπρέπειαν, ἀναλόγως ἑκάστῳ τῶν κτισμάτων κατὰ τινὰ λόγον ἀπόρρητον σοφίας ἀμειώτως ἐνυπάρχειν, καὶ μηδενὶ τρόπῳ τὸ σύνολον πάλιν κατέχεσθαι, τοῖς μὲν κατὰ περιττὴν ἀγαθόδορον χύσιν, τοῖς δὲ μέσως, τοῖς δὲ τὸ κατὰ τι γοῦν ἐξεικονίζειν αὐτὸν δύνασθαι.” Καὶ τοῦτο ἂν εἴη τυχόν, κατὰ τὴν ἐμὴν ἀφροσύνην, “τὸ χεῖσθαι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὀδεύειν,” τὸ τὸν ἕνα Θεὸν ἀναλόγως πρὸς τὰ δεκτικὰ τῆ μεταδόσει τῶν ἀγαθῶν πληθύνεσθαι. (Amb. 35. 1289AB).

<sup>538</sup> Фокин А. Р. Принцип самораспространения блага: от Платона до Бонавентуры // Философский журнал 2018. Т. 11. № 3. С. 88–105.

<sup>539</sup> Enn. I. 7. 1; III 8. 10; V. 1. 6; V. 4. 1; V.I 8. 18.

<sup>540</sup> Фокин А. Р. Принцип самораспространения блага: от Платона до Бонавентуры. С. 92.

<sup>541</sup> Tim. 28a–30d.

Фокин отмечает, что именно демиургический вариант был особенно популярен у христианских авторов, так как христианство обычно отвергает идею эманации: например, яркие фрагменты можно видеть у Афанасия Великого или Григория Богослова<sup>542</sup>. Однако в сочинениях Дионисия встречаются оба варианта принципа самораспространения Блага. Демиургический вариант описывает получение благодати по причастности Богу и предполагает наличие воли в процессе этого «излияния»<sup>543</sup>. Эманатический же способ выглядит вполне неоплатонически:

«...для Блага, которое по самой сущности есть Благо (ὡς οὐσιῶδες ἀγαθὸν), существовать – [это значит] распространять благодать на все сущие (τῷ εἶναι τὰγαθὸν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα). Ибо как это наше солнце, не рассуждая и не выбирая (οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος), но просто существуя, освещает все, что по своему определению способно воспринимать его свет, так и Благо (τὰγαθὸν), которое есть первообраз, беспредельно превосходящий солнце как свое смутное отображение, в силу одного лишь своего существования (αὐτῇ τῇ ὑπάρξει) соразмерно ниспосылает всем сущим лучи всецелой благодати (πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφήσει τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας)»<sup>544</sup>.

Из данной цитаты Дионисия видно, что продуктивность Блага представляется как процесс естественный и необходимый. Как отмечает Фокин, использующиеся в данном фрагменте формулы Дионисий заимствует из сочинений Прокла<sup>545</sup>. В другом месте Ареопагит пишет, что Бог по благодати умножает и многократно увеличивает Сам Себя (περηνωμένως ἑαυτὴν ἀγαθότητι πληθουούσης τε καὶ πολλαπλασιαζούσης)»<sup>546</sup>, что мы видели сейчас и у Максима.

<sup>542</sup> «Поскольку для Благодати (τῇ ἀγαθότητι) недостаточно было двигаться в созерцании самой себя, но Благу надлежало разливаться и продвигаться вперед (ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὀδεῦσαι), чтобы число получающих благодеяния было как можно больше, – ибо это свойственно высшей Благодати (τῆς ἄκρας ἀγαθότητος) – в первую очередь [Бог] замышляет [сотворить] ангельские и небесные силы. И мысль стала делом, которое исполняется Словом и усвершается Духом» (Greg. Naz. Orat. 38.9. Пер. А. Р. Фокина, цит. по: Фокин А. Р. Принцип самораспространения блага: от Платона до Бонавентуры. С. 94).

<sup>543</sup> «Пресущественное Богочаение (ὕπερῴσιος θεαρχία), по благодати (ἀγαθότητι) осуществив все сущности сущих, привело их в бытие. Ведь Причине всех (τῆς πάντων αἰτίας) и всех превосходящей Благодати (ὕπερ πάντα ἀγαθότητος) свойственно призывать сущие к причастию себе (πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς) таким образом, как каждому из сущих определено, сообразно его особенности». (СН. IV 1. Р. 20.11–13. Пер. А. Р. Фокина, цит. по: Фокин А. Р. Принцип самораспространения блага: от Платона до Бонавентуры. С. 95).

<sup>544</sup> DN. IV.1.

<sup>545</sup> См.: ET. 147; 189; Com. in Tim. I 362.2–4.

<sup>546</sup> DN. II 5. Р. 128.15–17. Cf.: ibid. II 11; IV 13.

Фокин подчеркивает, что впервые в истории христианской мысли именно у Дионисия мы находим всесторонне разработанную концепцию самораспространения Блага, которая впоследствии окажет значительное влияние на византийскую и латинскую богословские традиции<sup>547</sup>. В учении Дионисия обе обозначенные выше линии сливаются в единую онтологическую структуру, в которой Благо, тождественное Богу, представляет собой не только источник бытия, но и неустанно изливающееся начало, по приобщению к которому существует все остальное.

Максим Исповедник, как наследник и ареопагитской, и каппадокийской традиций, старается сгладить некоторые «эманатические» крайности последней. В своих текстах он не употребляет выражений, которые можно истолковать в смысле эманации, но, напротив, всегда подчеркивает, что в творении всегда участвует божественная воля<sup>548</sup>. Кроме того, для Максима важно, что Троица Сама в Себе уже обладает полнотой совершенства и благодати, в вечном внутреннем «движении любви» проявляя свою бесконечную благодать в единстве и общении трех Лиц, Ипостасей. Для Максима само творение мира является контингентным, образы «перекипающего котла» и какие-либо другие здесь совершенно не работают.

Наибольшие споры вызывает вопрос о том, как «Благо» присутствует в мире. Как мы уже видели, отношение между Божественным действием и тварным космосом – это отношения приобщения, причастности; подробно мы скажем о нем в следующей главе, здесь лишь наметим проблематику.

Важным принципом учения Максима о Благости является мысль, что любое благо, которое существует в мире, имеет своим источником Бога и только Его одного<sup>549</sup>. Мир – прекрасно устроенный космос, и в нем повсюду можно наблюдать

<sup>547</sup> Фокин А. Р. Принцип самораспространения блага. С. 97.

<sup>548</sup> Сар. Сар IV.3: «Будучи от вечности Творцом, Бог, по беспредельной Благодати Своей, творит посредством единосущного Слова и Духа, когда хочет. И не спрашивай: «Почему Он сейчас сотворил, будучи всегда Благим?» Ибо я говорю тебе, что неисповедимая Премудрость беспредельной Сущности неподвластна человеческому ведению». Cf.: Bieler J. Op. cit. S. 96; Thunberg L. Op. cit. P. 64.

<sup>549</sup> «...всякое благо от Него начинается и Им завершается» – ἐξ αὐτοῦ τε καὶ εἰς αὐτὸν παντὸς ἀγαθοῦ καὶ ἀρχομένου καὶ λήγοντος (Amb 10 1125a). «...так как добро, согласно природе, принадлежит только Богу; и от Него, согласно участию, просвещаются и делаются добрыми все вещи, которые по природе восприимчивы к свету и добру» – μόνου τοῦ θεοῦ κατὰ φύσιν ἐστὶ τὸ ἀγαθόν, ἐξ οὗ κατὰ μετοχήν (525) πάντα φωτίζεται τε καὶ ἀγαθύνεται τὰ φωτὸς κατὰ φύσιν καὶ ἀγαθότητος δεκτικά (Quaest. Thal. 63.25).

проявления Божественной благодати<sup>550</sup>. Преподобный часто пишет, что «Благодать, Премудрость и Сила» Бога постигаются «из величия творения Его и из Промысла о сущих»<sup>551</sup>. Однако здесь возникает проблема: Максим неоднократно пишет, что Бог дарует твари Бытие, но от воли разумных существ зависит, приобщаться к Благу или же нет. Бальтазар в своей «Космической литургии» пишет, что бытие сотворенного разумного сущего на старте своей жизни является «чистой движимостью», которую оно должно «наполнить» благодатью, красотой и истиной, чтобы вернуться к покинутому Первоначалу. Задача человека – «претворить благо в природе в благо, усвоенное сознательно»<sup>552</sup>. Из сочинений Максима однозначно следует, что любая существующая вещь или существо обладают благодатью уже просто по причине того, что они *есть*: «Приснобытие или небытие мыслящей и разумной сущности находится в воле Создавшего все прекрасным; но быть благими или дурными по произволению – зависит от воли тварей»<sup>553</sup>. В данной цитате видна некоторая двойственность благодати мира: с одной стороны, все сотворенное уже обладает некоторым совершенством, с другой – еще нет. В следующей главе мы увидим, что приобщение к Благу, становление благим – процесс динамический. Человек может как приобщаться к Благу и Богу, так и отказываться от этого приобщения. Однако Благо присутствует в мире и человеке всегда<sup>554</sup>.

Здесь Максим следует Дионисию, для которого «Полностью же непричастное Благу – не сущее и не в числе сущих»<sup>555</sup>, «...если нет ничего сущего, непричастного Благу, а зло есть недостаток Блага, – ничто из сущего не лишено Блага полностью»<sup>556</sup>.

<sup>550</sup> «...этот разум собирает просиявшие в бытии проявления Божественной благодати (τῆς θείας ἀγαθότητος ἔμφασιν)» (Quaest. Thal. Prol. 36). «Он также перемешал даже среди чувственных существ, которые значительно ниже разумных сущностей, отголоски Своего собственного великолепия» (Ibid. 51.2). Бальтазар. Указ. соч. С. 121; Thunberg L. Op. cit. P. 51.

<sup>551</sup> Cap. car. 1.96; 1.100.

<sup>552</sup> Бальтазар. Указ. соч. С. 119.

<sup>553</sup> Τὸ μὲν αἰεὶ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τὴν λογικὴν καὶ νοερὰν οὐσίαν ἐν τῇ βουλήσει ἐστὶ τοῦ τὰ πάντα κατὰ δημιουργήσαντος· τὸ δὲ ἀγαθὰ ταῦτα εἶναι κατὰ προαίρεσιν ἢ ἐν τῷ θελήματι τῶν γεγονότων ὑπάρχει (Cap. car. 4.13).

<sup>554</sup> Бальтазар отмечает, что для Максима природа есть склонность ко Благу: «...он не знает другой природы, кроме природы сверхприродно возвышенной» (Бальтазар. Указ. соч. С. 123).

<sup>555</sup> DN. IV.20.

<sup>556</sup> DN. IV. 33, 34.

Максим неоднократно указывает на природную благодать мира: «...ничто природное не противостоит Богу»<sup>557</sup>, «Бог, будучи благ по природе, ничего не творит дурным из того, что Ему свойственно творить... действительно все, имеющее в Боге причину своего возникновения, есть благо»<sup>558</sup>. Все существующее является благим в той степени, в которой оно существует<sup>559</sup>.

Наличие в мире благодати Максим описывает через образ «всеянности» благ Богом в мир. Святой Дух приводит в движение «естественные семена» (τῶν φυσικῶν σπερμάτων ἀνακινητικόν) добра, находящиеся в мире<sup>560</sup>; люди могут приходить к Благу, «побуждаемые пребывающими в них естественными семенами»<sup>561</sup> и т. д.<sup>562</sup>. В мир вложена способность двигаться к спасению и актуализировать заложенные в него потенции<sup>563</sup>.

Максим Исповедник следует за Дионисием, но более серьезно чем он относится к эсхатологии и истории. Преподобный указывает, что настоящие, подлинные блага возможно стяжать только в жизни «будущего века»<sup>564</sup>:

«О подвизающимся в делании говорится, что он живет в теле как чужеземец, посредством добродетелей лишая свою душу соотнесенности с телом и избавляясь от ловушек материи. А о том, кто достиг ведения, можно сказать, что и в самой добродетели он обитает как чужеземец, так как он созерцает истину, пока ещё “как мутных зеркалах” (1 Кор. 13:12), ведь ему еще не были явлены самосушие виды благ в наслаждении ими “лицом к лицу” (1 Кор 13:12). Ведь всякий святой проводит жизнь свою [лишь] в образе благ, как [благ] будущих (10 Евр. 1), восклицая: “ибо странник я у Тебя и пришлец, как и все отцы мои” (Пс. 38.13)»<sup>565</sup>.

<sup>557</sup> Opusc. 7. 80A.

<sup>558</sup> Ὁ μὲν Θεός κατὰ φύσιν ὑπάρχων ἀγαθός, οὐδέν ὧν ποιεῖν πέφυκεν, ἐστὶ πονηρόν... εἴπερ ἀγαθόν ἅπαν τό τόν Θεόν ἔχον τῆς οἰκείας γενέσεως αἴτιον... (Ер. XIV. 533).

<sup>559</sup> Skliris D. ‘Eschatological Teleology,’ ‘Free Dialectic,’ ‘Metaphysics of the Resurrection’: The Three Antinomies That Make Maximus an Alternative European Philosopher // Maximus the Confessor as a European Philosopher / ed. by S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene, OR: Cascade Books, 2017. P. 7.

<sup>560</sup> Quaest. Thal. 15.

<sup>561</sup> Quaest. dub. 137.

<sup>562</sup> См.: «...[и теперь, когда Он] посредством промысла, [то есть] силы, содержащей все ради [его] устойчивости, словно некое умопостигаемое солнце, снисходительно соглашается испустить лучи, удостоив разнообразить тропосы (ποικίλαι τοὺς τρόπους) ради созревания Своих благ, которые Он посеял в сущих, вплоть до завершения всех веков» (Amb 46. 1357B).

<sup>563</sup> «Бог в равной степени во всех природно вложил способность к спасению, чтобы каждый желающий мог причаститься божественной благодати» (Amb. 10. 1144A).

<sup>564</sup> Loudovikos N. Eucharistic ontology. P. 83.

<sup>565</sup> Cap. theol. II.17. См. также: «Однако в грядущем веке Он будет пить [вино] новое, то есть обновляемое Святым Духом, благодатью творя из достойных – богов, посредством экстатического и опьяняющего причастия

В другом месте читаем, что «...обретение по благодати благ, которые естественным образом свойственны Богу», в полном смысле доступно только после «конца сущих» (μετά τό τέλος τῶν ὄντων)<sup>566</sup>. Д. Склирис подчеркивает, что такое учение о благах делает всю онтологию Максима эсхатологичной. Подлинное совершенство, а значит, и подлинное бытие доступны только в будущем. История становится «полем “еще-не-бытия” или, говоря богословским языком, “образом” бытия»<sup>567</sup>.

В духе Дионисия Максим предлагает и классическую привационную теодицею. Этому посвящено введение к «Вопросоответам к Фалассию»:

«Зло не было, не есть и не будет самостоятельно существующим по своей собственной природе. Поскольку оно не имеет в сущих ни сущности, ни природы, ни ипостаси, ни силы, ни действия. Оно не является ни качеством, ни количеством, ни отношением, ни местом, ни временем, ни положением, ни действием, ни движением, ни свойством, ни претерпеванием – ничем из того, что созерцается природно в чем-либо из природных сущих. Оно не является и существующим в них согласно их собственной природе, ведь зло – не начало, не середина и не конец. Но чтобы, охватить все это одним определением, скажу так: зло есть недостаток действия природных сил, устремляющихся к своему завершению и, безусловно, не есть что-либо иное»<sup>568</sup>.

Как отмечают исследователи, это негативное определение зла восходит главным образом к Дионисию<sup>569</sup> и вторично – к Афанасию Александрийскому, Василию Великому и Григорию Нисскому<sup>570</sup>. Максим перечисляет все основные категории своей онтологии: зло не является ни чем-то общим (сущность, природа),

---

[Божественным] благам». – Ἀλλ' ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι πίνει τοῦτο καινόν, τουτέστιν ἀνανεούμενον διὰ τοῦ ἀγίου πνεύματος καί θεοῦ χάριτι τοῦς ἀξίους ἀπεργαζόμενος διὰ τῆς ἐκστατικῆς καί μεμεθυμένης τῶν ἀγαθῶν μετουσίας (Quaest. dub. 180).

<sup>566</sup> Cap. theol. II.90&.

<sup>567</sup> Skliris D. 'Eschatological Teleology,' 'Free Dialectic,' 'Metaphysics of the Resurrection'. P. 7.

<sup>568</sup> Τὸ κακὸν οὔτε ἦν οὔτε ἔστιν οὔτε ἔσται κατ' οἰκειάν φύσιν ὑφεστῶς—οὔτε γὰρ ἔχει καθοτιοῦν οὐσίαν ἢ φύσιν ἢ ὑπόστασιν ἢ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν ἐν τοῖς οὖσιν—, οὔτε ποιότης ἐστὶν οὔτε ποσότης οὔτε σχέσις οὔτε τόπος οὔτε χρόνος οὔτε θέσις οὔτε ποίησις οὔτε κίνησις οὔτε ἕξις οὔτε πάθος, φυσικῶς τῶν ὄντων τινὶ ἐνθεωρούμενον—οὔτε μὴν ἐν τούτοις πᾶσιν τὸ παράπαν κατ' οἰκείωσιν φυσικὴν ὑφέστηκεν—, οὔτε ἀρχὴ οὔτε μεσότης οὔτε τέλος ἐστίν, ἀλλ' ἵνα ὡς ἐν ὄρω περιλαβὼν εἶπω, τὸ κακὸν τῆς πρὸς τὸ τέλος τῶν ἐγκειμένων τῇ φύσει δυνάμεων ἐνεργείας ἐστὶν ἔλλειψις, καὶ ἄλλο καθάπαξ οὐδέν (Quaest. Thal. Epist. 209).

<sup>569</sup> DN. IV, 18–35.

<sup>570</sup> См. прим. 4: Maxime le Confesseur. Questions à Thalassios. Tome I (Questions 1 à 40) / introd. et notes par Jean-Claude Larchet; trad. par Françoise Vinel. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010. P. 132.

ни частным (ипостась), ни встраивается в устройство сущих (зло – ни сила, ни деятельность), ни является какой-либо категорией.

Затем Максим добавляет еще одно определение зла: «Зло есть неразумное движение природных сил, руководимых ошибочным суждением к [чему-либо] иному помимо цели»<sup>571</sup>. Это означает, что зло берет свое начало не в реальности, существующей самой по себе, и не в воле Бога, а в неверном, плохом суждении и выборе. Эта идея очень ярко выражена у Дионисия<sup>572</sup>. Все вещи мира – хороши, а неправильное их употребление может обратить их во зло<sup>573</sup>. Еще одно определение Максима явно связывает зло с лишенностью Блага: «Как зло есть лишенность блага, а неведение – лишенность ведения, так и не-сущее есть лишенность сущего»<sup>574</sup>.

Преподобный нередко отождествляет зло с небытием<sup>575</sup> или описывает зло как результат ошибки в выборе для себя в качестве цели жизненного устремления не подлинно Сущего, то есть Бога, а «несуществующего»<sup>576</sup>. Максим пишет, что человек, сделавший такой выбор, «охотно променял лучшее, т. е. существующее, на худшее, т. е. несуществующее»<sup>577</sup>. Выбор несуществующего ведет к убыванию в человеке Блага, а значит, бытия<sup>578</sup>.

<sup>571</sup> τὸ κακὸν τῶν φυσικῶν δυνάμεων κατ' ἐσφαλμένην κρίσιν ἐστὶν ἐπ' ἄλλο παρὰ τὸ τέλος ἀλόγιστος κίνησις (Quaest. Thal. Epist. 220). См. также: «...зло, как я сказал, есть неведение благой Причины сущих». – Τὸ τοῖνυν κακόν ἐστιν, ὡς προέφην, ἡ ἄγνοια τῆς ἀγαθῆς τῶν ὄντων αἰτίας (Ibid. 303).

<sup>572</sup> DN. IV, 28.

<sup>573</sup> «Не пища – зло, но чревоугодие; не деторождение, а блуд; не материальные блага, а сребролюбие; не слава, а тщеславие. Если же так, то в сущих нет никакого зла; оно – лишь в злоупотреблении [вещами], которое происходит от небрежения ума о естественном возделывании [сил души]. – Οὐ τὰ βρώματα κακά, ἀλλ' ἡ γαστριμαργία· οὐδὲ ἡ παιδοποιία, ἀλλ' ἡ πορνεία· οὐδὲ τὰ χρήματα, ἀλλ' ἡ φιλαργυρία· οὐδὲ ἡ δόξα, ἀλλ' ἡ κενοδοξία. Εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲν ἐν τοῖς οὔσι κακόν, εἰ μὴ ἡ παράχρησις, ἥτις ἐπισυμβαίνει ἐκ τῆς τοῦ νοῦ ἀμελείας περὶ τὴν φυσικὴν γεωργίαν (Cap. car. III.4. Пер. по изд.: Максим Исповедник. Творения // Творения преподобного Максима Исповедника / пер., вступ. статья и коммент. А. И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. – 352 с.). См. также: Ibid. II.76.

<sup>574</sup> Ὡσπερ τὸ κακὸν στέρησις ἐστὶν ἀγαθοῦ καὶ ἡ ἀγνοσία στέρησις γνώσεως, οὕτω καὶ τὸ μὴ ὄν στέρησις ἐστὶ τοῦ ὄντος (Cap. car. III.29).

<sup>575</sup> «...что совершенно лишено логоса и премудрости – это только зло, бытие которого отличает не-существование (ἀνυπαρξία)» (Amb. 42. 1329D–1332A) См. также: Cap. car II.15.

<sup>576</sup> Amb 7 1084D–1085A.

<sup>577</sup> τὸ χεῖρον καὶ μὴ ὄν τοῦ κρείττονος καὶ ὄντος ἐκὼν ἀντηλλάξατο (Amb. 7. 1085A).

<sup>578</sup> «...убывание бытия посредством уклонения к небытию» – διὰ τῆς πρὸς τὸ μὴ ὄν νεύσεως τοῦ εἶναι παρεχομένους τὴν ἔλλειψιν (Amb. 10. 1164D); «Злоупотребив данной ему при творении естественной способностью... [человек] сам чуть было не подвергся плачевной опасности снова уйти в небытие» (Amb 41. 1308C); «Тот же [человек], который пренебрег собственным началом, – [свойством] быть частицей Божией благодаря существующему в нем логосу добродетели... начал неразумно стремиться к не-сущему» (Amb. 7. 1084D).

Бальтазар отмечает, что для Максима отождествление Блага с бытием – лейтмотив всего мышления: «...благо есть ни что иное, как акт бытия. Бытие являет свою власть как вечно-благое, поскольку оно разворачивается в мире ради блага и его вечность обретает высшее оправдание и венец в благодати»<sup>579</sup>. Исходя из такого видения, Максим неизбежно отвергает оригенистский миф о творении материального в результате доисторического отпадения тварных сущих от «Энады умов»<sup>580</sup>.

Итак, в мысли преподобного Максима присутствуют все значения «Блага», которые мы можем найти в неоплатонической и христианской традиции. Бог есть высшее Благо в качестве цели для всего сущего и в качестве источника бытия для мира. Благо – фундаментальное Божественное действие, связанное с действием Бытия. Тварный мир – благ, в нем нет самостоятельно существующего зла – зло коренится в недостатке Блага и в неправильном употреблении природных сил, которое вызывается ошибкой в выборе цели своего жизненного движения и развития.

### ***2.4.3. Красота***

С Благом в учении Максима Исповедника тесно связана Божественная Красота (κάλλος, ὡραιότης, εὐπρέπεια), можно сказать, что она является тем же Божественным действием, но с несколько другими акцентами. Как и Дионисий, Максим называет Красоту одним из важнейших имен и проявлений Бога; эта Красота, простираясь на творение, делает мир прекрасным. П. Блауэрс отмечает, что было бы не совсем верно утверждать, что у Максима есть концептуально разработанная богословская эстетика, однако явные ее отголоски в сочинениях преподобного присутствуют. Его эстетика, отмечает исследователь, представляет собой живую композицию различных тематических направлений и акцентов<sup>581</sup>.

<sup>579</sup> Бальтазар. Указ. соч. С. 233.

<sup>580</sup> Thunberg L. Op. cit. P. 51.

<sup>581</sup> Blowers P. M. Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World. Oxford; New York: Oxford University Press, 2016. P. 114.

Как и в случае с Благом, Максим указывает, что Бог является «прекрасным по природе» (φύσει καλός) и украшает (καλλωπίζει) все, способное приобщаться к Нему<sup>582</sup>. Красота или, как он часто выражается, «красота божественного великолепия» – κάλλος τῆς θείας ὠραιότητος<sup>583</sup>, согласно Максиму, является одним из главных атрибутов Бога<sup>584</sup>. Красота в античной мысли традиционно связывается с любовью и привлекательностью. Связь красоты с любовью (ἔρως) составляет центральный момент метафизики движения твари к Богу. Красота является тем, что вызывает любовь, побуждая к стремлению, притяжению и устремлению вверх. Следуя Дионисию, Максим рассматривает ἔρως как силу, приводящую тварное к Прекрасному<sup>585</sup>.

Красота мира указывает на Божественную красоту. «Сверхъестественное великолепие (μεγαλοπρεπεία)» сотворенных сущих является «глашатаем» (κῆρυξ) «вечной силы и Божественности» Творца<sup>586</sup>. В Amb. 10 Максим прямо связывает красоту мира с присутствующим в нем Божественным действием<sup>587</sup>. Как подчеркивает Ф. Иванович, автор самого полного исследования эстетики Максима, для преподобного красота не является субъективной категорией, обусловленной чувственным восприятием, но представляет собой объективную характеристику порядка и целесообразности творения, глубинно укорененную в божественном замысле о мире<sup>588</sup>. Эта идея развивается на основе учения о логосах, согласно которому все сотворенное имеет свой собственный божественный замысел и цель. Можно сказать, что красота понимается Максимом как проявление соответствия твари ее логосу; красота, как и Благо – мера совершенства. Примечательным здесь является Quaest. Thal. 51. Максим пишет, что логосы как бы «посеяны» в твари, как «образы божественной славы» (θείας ἀλεικονίσματα καταστῆσαι δόξης<sup>589</sup>), они

<sup>582</sup> Quaest. Thal. Epist. 184.

<sup>583</sup> И греческое существительное κάλλος, и ὠραιότης можно перевести как «красота», однако второе отсылает к некоторому совершенству, великолепию, «зрелости».

<sup>584</sup> Quaest. Thal. Introduct., 311–312. См. также: Quaest. Thal. 49, 63–64; 54, 68. Cap. car I.19.

<sup>585</sup> Amb. 23. 1260C. Mitralaxis, S. Ever-moving repose. P. 146. Thunberg L. Op. cit. P. 202.

<sup>586</sup> Quaest. Thal. 13, 18–20.

<sup>587</sup> Amb. 10. 1168b. Ivanovic F. *Desiring the Beautiful: The Erotic-Aesthetic Dimension of Deification in Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor*. – Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2019. P. 146.

<sup>588</sup> Ivanovic F. *Desiring the Beautiful*. P. 144–147.

<sup>589</sup> Quaest. Thal. 51, 20.

определяют меру, по которой все сотворенное «пропорционально получает, насколько это допустимо, невообразимое великолепие неприступной красоты»<sup>590</sup>. Даже среди чувственных вещей присутствуют «отголоски Божественного великолепия»<sup>591</sup>.

Ф. Иванович указывает, что красота мира раскрывается Максимом в следующих категориях: благоустроенность (εὐκοσμία), соразмерность (ἀναλογία), порядок (θέσις), чин (τάξις)<sup>592</sup>.

Вообще мировидение Максима чрезвычайно позитивно<sup>593</sup>. Он постоянно подчеркивает, что творение возвещает о своем Творце яснее и отчетливее, чем любой другой голос<sup>594</sup>. Задача христианина – совершенствовать себя, чтобы научиться слышать этот голос:

«Ведь все творения, наполняющие мир, воспевают Бога и славят Его безмолвными голосами. И их песнь становится нашей песней. Поэтому великий Григорий, названный Богословом, говорит: “Через творения Божии я научаюсь воспевать Бога”»<sup>595</sup>.

В Amb. 10 Максим Исповедник помещает небольшой гимн в прозе, посвященный красоте материального мира. Приведем его полностью в русском переводе Черноглазова:

«Когда святые постигли (κατανοήσαντες), таким образом, творение, его благоустроенность, соразмерность (ἀναλογίαν) и пользу, которую каждая [вещь] приносит всему; [когда они поняли], что все премудро и промыслительно сотворено совершенным по тому логосу, по которому оно сотворено; что невозможно, чтобы рожденное было устроено хорошо как-либо иначе, нежели оно устроено сейчас, ибо оно не нуждается ни в приложении, ни в отнятии чего-либо, чтобы быть устроенным иначе и лучше, они

<sup>590</sup> ἀναλόγως αὐταῖς εἰσδεχομένας τὴν ἀπερινόητον ὠραιότητα τοῦ ἀπροσίτου κάλλους (Quaest. Thal. 51, 20–22).

<sup>591</sup> ἀπηχήματα τῆς οἰκείας ἐγκαταμίξαι μεγαλειότητος (Ibid). М. Констас отмечает, что термин «отголосок» (ἀπηχήμα) представляет собой метафору слуха или звука, широко используемую в поздней неоплатонической традиции для описания процессов эманации и приобщения. В отличие от привычной метафоры света, здесь акцент смещается на образ ослабленного или отдаленного эха, исходящего от первоисточника. Этот термин используется у Прокла в его «Платоновской теологии», а также в Комментариях к «Тимею». Его используют Евсевий Кесарийский в «Комментариях на Псалмы» и Дионисий. (Maximos the Confessor. On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassios / transl. by Fr. Maximos Constas. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2018. P. 305–306).

<sup>592</sup> Ivanovic F. Desiring the Beautiful P. 149.

<sup>593</sup> Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur. P. 141.

<sup>594</sup> Quaest. Thal. 51, 32.

<sup>595</sup> Πάντα γὰρ τὰ συμπληροῦντα τὸν κόσμον κτίσματα θεὸν ὑμεῖς καὶ δοξάζετε φωναῖς ἀλαλήτοις. Καὶ ὁ ἐκείνων ὕμνος ἡμέτερος γίνεται· δι’ ὃν ἐγὼ τὸ ὑμεῖν λαμβάνω φησὶ Γρηγόριος, ὁ μέγας τῆς θεολογίας ἐπάνωμος (Quaest. Thal. 51, 210–213).

узнали о Творце исходя из Его созданий. [Когда же они постигли] постоянство, порядок и положение сотворенных (γεγονότων) [вещей]; [Божественное] управление, по которому каждая [вещь] пребывает в соответствии со своим видом (εἶδος), неслитной и свободной от всякого смешения; движение звезд, происходящее одним и тем же способом, никогда никак не меняющееся; годовой круг, совершающийся благоустроенно, так что одни и те же [звезды] и тоже из одного и того же возвращаются в одно и то же место; равное [соответствие] дней и ночей на протяжении года, когда [и день и ночь] понемногу прирастают и убывают, и их прирастание и убывание не становится ни больше, ни меньше, они уверовали, что Тот, Кого они познали как Бога и Творца всех [вещей], есть Промыслитель о сущих»<sup>596</sup>.

Материальный мир является частью «игры Бога» с людьми<sup>597</sup>. Максим, толкуя слова Григория Богослова о том, что «в образах разнообразных всевышнее Слово играет», описывает, как Бог посредством разнообразия материального мира воспитывает человека. Подобно взрослым, которые играют с детьми «в орехи (καρυατίζειν) или в кости» и с помощью этого «показывают им разноцветные цветы и пестрые ткани, привлекающие чувства», Бог ввергает человека «в удивление и развлекает... видом и познанием» материального мира. Пройдя эту начальную «игру», человек может подняться на уровень умственного созерцания. Красота мира – отправная точка на пути ко Творцу<sup>598</sup>: «...если видимый мир столь прекрасен, то каков же [мир] невидимый? И если он лучше видимого, то насколько превышает оба [мира] сотворивший их Бог?»<sup>599</sup>.

Максим часто описывает, что та самая «ошибка», приводящая к небытию, – почитание твари вместо Творца, а не как той, что отражает Его действие и Его красоту<sup>600</sup>. Забвение «умственной красоты» (νοερός κάλλος) и предпочтение ей материального мира (τῆς περὶ αὐτὸν ὑλικῆς φύσεως) привело первого человека к «тленности»<sup>601</sup>. Нередко Максим указывает, что «бренность» мира является

<sup>596</sup> Amb. 10. 1176B–1176D.

<sup>597</sup> Amb. 70. 1408C–1416D.

<sup>598</sup> Ivanovic F. *Desiring the Beautiful*. P. 149.

<sup>599</sup> Cap. car. III.72.

<sup>600</sup> «...для тех, кто, [созерцая] красоту творений, помышляет о Творце и от творений восходит к их Причине, – это познание добра, а для тех, кто останавливается на чувстве, обольщается наружностью чувственного и все вождление души обращает к материи, – это познание зла» (Quaest. dub. 44).

<sup>601</sup> Amb. 8, 1104A.

следствием первородного греха<sup>602</sup>. Чувственный космос имеет двойственный облик: со стороны творческого акта Бога, мир – благое творение, наилучшее из возможных, однако, со стороны человека, мир пронизан идущими от утратившего свое предназначение человека тленностью и падшестью<sup>603</sup>. Как отмечает Бальтазар, у Максима соседствуют эти два ощущения: с одной стороны, мир несет на себе печать грехопадения, а с другой – мы видим «близость к просветленному понятию природы, признание фундаментальной безгрешности и вечного позитивного смысла всецелого – духовно-чувственного и телесно-душевного – состояния твари»<sup>604</sup>.

Таким образом, Максим выстраивает иерархию красоты: красота материального космоса → умозрительная красота божественной Премудрости, проявляющаяся в логосах сущего, → красота Бога как Его атрибут и действие. Это типичная для его онтологии лестница, восходящая к платоновскому «Пиру».

В восхождении по этой лестнице красота становится сотериологической категорией. Максим обычно соотносит понятие данного людям «образа» Божия с красотой, а заданного «подобия» – с Благом<sup>605</sup>. Но данный Богом «образ» может быть «обновлен» посредством «навыка в прекрасном» (ἐξίς τῷ καλῷ)<sup>606</sup>. Толкуя образ царя Давида в Quaest. Thal. 53, Максим пишет:

«Таков [Христос], духовный Давид, истинный Пастырь и Царь, Разрушитель вражиих сил. Пастырь тех, кто подвизается в деятельной философии и кормится от пастбищ естественного созерцания, Царь же – тех, кто с помощью духовных законов и логосов обновил по Первообразу красоту изначально данного образа и умственно непосредственно находясь возле Самого Великого Царя веков, неприступную красоту Его, если позволительно так сказать, отражает в себе, словно в зеркале»<sup>607</sup>.

<sup>602</sup> Бальтазар. Указ. соч. С. 156.

<sup>603</sup> Там же. С. 162.

<sup>604</sup> Там же.

<sup>605</sup> «...к “по образу” [созданной] природной красоте приложил и (осознанно) предпочтенное уподобление через добродетели, посредством врожденной [способности] восхождения и расположения к собственному началу» – τῷ κατ’ εἰκόνα φύσει καλῷ καὶ προαιρέσει τὴν δι’ ἀρετῶν προσθεῖς ἐξομοίωσιν διὰ τῆς ἐμφύτου πρὸς τὴν ἰδίαν ἀρχὴν ἀναβάσεώς τε καὶ οἰκειότητος (Amb. 7. 1084a); «...тот присоединяет к естественной красоте “по образу” еще и избранное [его] свободным изволением благо “по подобию”» (Cap. theol. I.13) и т. д.

<sup>606</sup> Amb. 44. 1352A.

<sup>607</sup> Οὗτός ἐστι Δαυὶδ ὁ νοητός, ὁ ἀληθινὸς ποιμὴν καὶ βασιλεὺς καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀναίρετης δυνάμεων, ποιμὴν μὲν τῶν ἐτι τὴν πρακτικὴν μετερχομένων φιλοσοφίαν καὶ πάσας δίκην νεμομένων τὴν φυσικὴν θεωρίαν, βασιλεὺς δὲ τῶν νόμοις καὶ λόγοις πνευματικοῖς ἀνακαινισάντων πρὸς τὸ ἀρχέτυπον τῆς δοθείσης εἰκόνας τὸ κάλλος καὶ αὐτῷ τῷ μεγάλῳ βασιλεῖ τῶν

«Возможно, некто из больших любителей красоты, проявив рвение, сказал бы, что “слава” [здесь] – наивысшая красота “по образу”, а “честь” – неизменное сходство “по подобию”. Первое совершается по природе через истинное созерцание духовных логосов, второе – через строгое и безукоризненное соблюдение заповедей»<sup>608</sup>.

В «Мистагогии» Максим описывает высшие этапы обожения, когда «Бог будет Всем во всем» как присутствие в достойных в качестве «Первообразной (архетипической) Красоты» (ὡς κάλλος ἀρχέτυπον)<sup>609</sup>. Отношение Бога и творения, таким образом, носит высоко эстетический смысл<sup>610</sup>, а возвращение первоначальной красоты понимается как интеллектуальная и этическая задача<sup>611</sup>. Эстетика, этика и онтология идут здесь рука об руку, возрастание в добродетелях делает человека более благим и прекрасным, открывает истину о Боге и увеличивает, если можно так сказать, «количество бытия» человека.

Как и всеянные в мир «естественные семена блага», красота присутствует в нем всегда. В одной из схолий к Ареопагитикам, которая, скорее всего, принадлежит самому Максиму<sup>612</sup>, схолиаст указывает:

«Все творения Божии прекрасны, возникли весьма прекрасными и существуют, покуда пребывают в том природном чине, по которому они возникли. Отклонение же от природного – происходящее у ангелов или в душах, или в каком-либо теле – губит красоту, а через искажение [красоты] создает уродство»<sup>613</sup>.

О неразрывной связи Красоты, Блага и Истины, то есть этики, эстетики и эпистемологии, свидетельствуют многие тексты Максима. Например, Максим сравнивает восхождение Моисея во мрак неведения как приближение подвижника к богопознанию, в котором он изменяется, «запечатлев в самом себе красоту

---

αἰώνων ἀμέσως κατὰ νοῦν παρισταμένων καὶ τὸ ἀπρόσιτον κάλλος, ὡς θέμις εἰπεῖν, ἐσοπριζομένων. (Quaest. Thal. 53, 61–65).

<sup>608</sup> Τυχὸν δέ τις τῶν σφόδρα φιλοκάλωνερεῖ φιλοτιμούμενος δόξαν μὲν εἶναι τὸ ἀκρότατον κατ’ εἰκόνα κάλλος, τιμῆν δὲ τὸ καθ’ ὁμοίωσιν ἀπαράλλακτον μίμημα· τὸ μὲν γὰρ λόγων πνευματικῶν ἀληθῆς πέφυκε ποιεῖν θεωρία, τὸ δὲ πράξις ἐντολῶν ἀκριβῆς καὶ ἀνόθευτος (Quaest. Thal. 53, 91–95).

<sup>609</sup> Myst. XXIV. 1054.

<sup>610</sup> Ivanovic F. *Desiring the Beautiful*. P. 148.

<sup>611</sup> Ibid. P. 151.

<sup>612</sup> Nigra A. Note per l’attribuzione a Massimo il Confessore di parte degli scholia al Corpus Dionysiacum: le cruces identificative in alcuni manoscritti della versione latina di Anastasio Bibliotecario // *Augustinianum*. 2021. Vol. 61, № 1. P. 237–262.

<sup>613</sup> Πάντα τὰ τοῦ Θεοῦ δημιουργήματα καλά, καὶ καλά λίαν γεγονέναι, καὶ εἰσὶν, ἐφ’ ὅσον ἐν τῇ κατὰ φύσιν ὡς γεγονότα, μένουσι τάξει· ἢ δὲ τοῦ κατὰ φύσιν παρατροπῆ, εἴτε ἐν ἀγγέλοις, εἴτε ἐν ψυχαῖς, εἴτε ἐν ὁποιοουσὶν σώματι γινομένη, τὸ κάλλος ἀπολλύσι, καὶ τῇ τούτου διαμαρτία τὸ αἴσχος δημιουργεῖ (Schol. D. 196, 3 BC).

божественных добродетелей и уподобившись картине, точно передающей красоту Первообраза»<sup>614</sup>.

В Прологе к схолиям к «Вопросоответам» эта мысль развивается подробно. Максим называет разум (λόγος) «природной красотой» (πέφυκε κάλλος) разумных (λογικός) созданий, эта красота разума понимается не как внешняя эстетическая категория, но как внутренняя сообразность с истиной и Благом. Эту красоту преподобный прослеживает в нескольких иерархически связанных уровнях: «красота разума – строго сообразное с разумом (или логосом) знание разумных [тварей]»<sup>615</sup>; красота знания, в свою очередь, – навык (ἔξις) в добродетелях; красота навыка – «безошибочное созерцание, возникающее вокруг истинного ведения» (ἡ περὶ τὴν ἀληθῆ γνῶσιν ἀπλανῆς θεωρία), которое ведет к премудрости (σοφία), обретающейся в соединении и приобщении к Причине всего. Разум предназначен для исследования творений и нахождения в них Истины. «Святой Дух Божий, прекрасно украсив этот разум добродетелями (καλῶς ταῖς ἀρεταῖς διαπλασθέντα), ведет обычно его к сожителству [с Собой] (πρὸς συμβίωσιν) и делает божественным изваянием богоподобной красоты (θεῖον ἄγαλμα τῆς καθ' ὁμοίωσιν ὠραιότητος), не лишенным по благодати ничего из того, что по естеству присуще Богу»<sup>616</sup>. Разум собирает «просиявшие в сущих проявления Божественной Благодати»<sup>617</sup>, обнажает «духовную красоту» (κάλλος πνευματικὸν) и спасает от «забвения природных красот/благ» (ἡ λήθη τῶν κατὰ φύσιν καλῶν).

Красота, Истина и Благо, а значит, и Бытие неразрывно связаны друг с другом в мысли Максима; возрастание в приобщении к одному из них приводит к возрастанию в другом<sup>618</sup>.

Из некоторых сочинений Максима можно сделать вывод, что, если Благо и является Божественным действием по преимуществу, Красоту можно понять как

<sup>614</sup> δι' ἧς τῶν θεῶν ἀρετῶν ἐν ἑαυτῷ ζωγραφήσας τὸ κάλλος, ὡσπερ γραφὴν εὐμμήτως ἔχουσαν τοῦ ἀρχετύπου κάλλους τὸ ἀπεικόνισμα, κάτεισιν (Cap. theol I.85).

<sup>615</sup> λόγου δὲ κάλλος ἡ κατὰ τὸν λόγον ἀκριβῆς τῶν λογικῶν ἐστὶ σύνεσις (Quaest. Thal. Prol. 3–5).

<sup>616</sup> Quaest. Thal. Prol. 30–34.

<sup>617</sup> συλλεγόμενον τὴν νοητῶς ἐν τοῖς οὐσι ἀπαστράπτουσαν τῆς θείας ἀγαθότητος ἔμφασιν (Quaest. Thal. Prol. 35–36).

<sup>618</sup> Об «онтологической этике» Максима см.: Loudovikos N. Eucharistic ontology. P. 84; Беневич Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. Санкт-Петербург: Русская христианская гуманитарная академия, 2013. С. 171.

общее имя для всех Божественных действий, понятых как единство и совокупность его тропосов<sup>619</sup>. В 54 «Вопросоответе» он пишет, толкуя образ Зоровавеля:

«И что он говорит, поднимая лицо? “От Тебя победа”... “От Тебя премудрость”... “И Твоя есть Слава” – назвав “Славой” Красоту божественного великолепия (κάλλος τῆς θείας ὡραιότητος) раскрываемую, насколько это возможно, победой и премудростью. Ведь Слава есть единство победы и премудрости, делания и созерцания, добродетели и знания, Блага и Истины. Ведь они, соединенные друг с другом, являют единую Славу и Сияние Бога»<sup>620</sup>.

Божественная красота уравнивается с божественной славой, и она есть единство «делания и созерцания, блага и истины». А, как мы помним из «Мистагогии», Благо и Истина «обнаруживают Бога»<sup>621</sup>.

#### 2.4.4. Истина

Мы уже немного сказали об Истине и ее связи с Благом и Красотой. Немного дополним этот анализ. Бог открывается человеку как Истина («Путь, Истина и Жизнь» (Ин. 14:6))<sup>622</sup>, и, как всякий атрибут Бога в случае с Максимом, ее необходимо отождествить с Божественным действием. Как и в случаях других божественных атрибутов, в соотношении Бога с Истиной наблюдается двойственность. С одной стороны, Максим явно пишет, что Бог есть Истина<sup>623</sup>, но накладывает на это утверждение обычное для себя ограничение: «...мы веруем только, что существует превосходящая слово и ум Истина, а о том, что она есть, как, какова, где и когда (τί καὶ πῶς καὶ ὁποῖαν εἶναι καὶ ποῦ καὶ πότε), не дерзаем рассматривать и не решаемся размышлять»<sup>624</sup>. С другой стороны, Бог превыше Истины, «...поскольку не имеет ничего противоположного, созерцаемого вместе [с

<sup>619</sup> Larchet J.-C. La théologie. P. 399.

<sup>620</sup> Καὶ τί λέγων αἶρει τὸ πρόσωπον; Παρὰ σοῦ ἡ νίκη..., καὶ παρὰ σοῦ ἡ σοφία... καὶ σὴ ἡ δόξα, τὸ ἐκ τούτων ἀναδεικνύμενον κάλλος τῆς θείας κατὰ τὸ θεμιτὸν ὡραιότητος δόξαν καλέσας, ὅπερ ἐστὶν ἕνωσις νίκης καὶ σοφίας, καὶ πράξεως καὶ θεωρίας, ἀρετῆς τε καὶ γνώσεως, ἀγαθότητός τε καὶ ἀληθείας. Αὗται γὰρ ἀλλήλαις ἐνούμεναι μίαν ἀπαστράπτουσιν δόξαν καὶ αὐγὴν τοῦ θεοῦ (Quaest. Thal. 54. 63–73).

<sup>621</sup> Myst. V. 328.

<sup>622</sup> Отождествление Бога с «самосушей Истиной», «подлинной Истиной», «истинной Истиной» – общее место в патристической мысли, см: Фокин А. Р. Истина в патристике // Православная энциклопедия [электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/675021.html> (дата обращения: 11.04.2025).

<sup>623</sup> Myst. V. 441.

<sup>624</sup> Amb. 10. 1165C.

Ним]. Истине же противоположна ложь. Стало быть, Слово, к Которому собирается все сущее, превыше истины»<sup>625</sup>. Здесь можно увидеть параллель с утверждением Максима о том, что, тогда как сущности тварных вещей противоположно небытие, Богу ничто не противоположно<sup>626</sup>.

Истина каким-то образом «присутствует» в сотворенном мире: Максим пишет, что человеку дан разум для рассмотрения сущих и «восприятия истины, содержащейся во всех тварях» – ἐν ὅλοις ἀληθείας διάληψιν<sup>627</sup>. В «Мистагогии» Максим описывает, как деятельная и созерцательная «силы души» приводят соответственно к Благу и Истине<sup>628</sup>. «Ум», «мудрость», «созерцание», «ведение» и «незабывающее ведение» создают «внутреннее отношение с Истиной... то есть с Богом»<sup>629</sup>. Полное познание Истины и соединение с ней, как и причастность к Благам, возможны только в эсхатологическом времени, «после свершения веков»<sup>630</sup>.

Как же понимать присутствие Истины в мире? Истина для Максима – это, конечно, не просто «соответствие мыслей действительности», хотя философию он определяет как «истинное суждение (κρίσιν) и действие (ἐνέργειαν) относительно сущего»<sup>631</sup>, истина буквально «находится» в вещах. В. В. Петров отмечает: «Онтологический и эпистемологический планы здесь взаимопроникают. Чувственный мир находится в мире умном эпистемологически, в виде нашего знания о нем, но умный пребывает в чувственном онтологически (когда умопостигаемые логосы отпечатываются в материи)»<sup>632</sup>.

Максим Исповедник, как уже неоднократно отмечалось, многим обязан аристотелевской традиции. В «Метафизике» Аристотель выделяет несколько пониманий истины. В первую очередь истина – это цель первой философии и

<sup>625</sup> Amb. 37. 1296C.

<sup>626</sup> Cap. car. III.28.

<sup>627</sup> Quaest. Thal. Prol. 27.

<sup>628</sup> Cf.: Quaest. Thal. 54, 25–33.

<sup>629</sup> ἐνδιάθετος πρὸς τε τὴν ἀλήθειαν... φημι δὴ τὸν Θεόν, σχέσις δημιουργεῖται (Myst. V. 440–441).

<sup>630</sup> Cap. theol. II.87.

<sup>631</sup> Amb. 10, 1108a.

<sup>632</sup> Петров В. В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья. С. 71.

теоретического знания вообще<sup>633</sup>. Однако теория истины представлена двойственно. С одной стороны, Аристотель постулирует, что истина связана с бытием: «...в какой мере каждая вещь причастна к бытию, в такой и к истине»<sup>634</sup>. Среди значений сущего в «Дельте» «Метафизики» Стагирит называет «сущее как истинное»<sup>635</sup>, в другом месте указывая, что это и есть сущее «в наиболее собственном значении»<sup>636</sup>. С другой стороны, он указывает, что истинное и ложное суть только в разуме<sup>637</sup>. В. Л. Иванов отмечает, что эта двойственность и даже контрастность указанных утверждений Аристотеля скажется потом на схоластическом понимании истины, создав «умножение» ее значений<sup>638</sup>. Исследователь отмечает, что Фома Аквинский впоследствии создаст учение об истине, в первую очередь содержащейся в божественном интеллекте, а затем – в вещах<sup>639</sup>, Бог будет пониматься как «первая» или вечная Истина, а истина в вещах связываться с экземплярной онтологией томизма. Исходя из этого, в системе Фомы будет разработана основа для учения о «трансцендентальной истине», согласно которой бытие и истина обратимы<sup>640</sup>. Было бы опрометчиво без должной подготовки и оснований утверждать о сходстве Максима и Фомы, однако некоторые сходства здесь очевидно присутствуют<sup>641</sup>.

Таким образом, утверждение Максима Исповедника о присутствии истины в вещах находит основание уже в философии Аристотеля. У самого Максима метафизика Истины, подобно учению о Красоте, оказывается неотделимой от учения о логосах<sup>642</sup>. Логосы, не переставая быть божественными замыслами о вещи, предстают как понятия и истины, открывающиеся созерцающему

<sup>633</sup> Meth. 993b. 19–21.

<sup>634</sup> ὅσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας (Meth. 993b 30–31).

<sup>635</sup> Ibid. 1017a 31–35.

<sup>636</sup> Иванов В. Л. Объективная, трансцендентальная, формальная истина: вопрос об истине в метафизике и схоластической теологии иезуитов раннего нового времени // Начала интенциональной философии: от поздних схоластов до Майнонга / науч. ред. Г. В. Вдовина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. С. 130.

<sup>637</sup> «...ложь и истина не находятся в вещах, так чтобы благо, например, было истиной, а зло – непосредственно ложью, но – в (рассуждающей) мысли» (Meth. 1027b. 25–27).

<sup>638</sup> Иванов В. Л. Указ. соч. С. 128.

<sup>639</sup> Там же. С. 131.

<sup>640</sup> Там же. С. 132.

<sup>641</sup> Cf.: Lévy A. Le créé et l'incrédé: Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: aux sources de la querelle palamienne. Paris: Vrin, 2006. 560 p.

<sup>642</sup> Bieler J. Op. cit. S. 20, 114.

субъекту<sup>643</sup>. В Amb. 7 преподобный прямо указывает, что Христос-Логос есть «сама Истина», и в Нем утверждены логосы всех сущих<sup>644</sup>. Истина, содержащаяся в вещах, представляет собой их логосы, которые становятся предметом постижения для человека, достигшего высоких ступеней духовного восхождения. Познание этой истины, как показано выше, неразрывно связано с возрастанием в добродетелях. Можно также сказать, что истина творений есть осуществление этих божественных идей-волений во времени. Когда кто-либо живет в соответствии со своим логосом, он пребывает в Истине; когда же отклоняется от него, то отпадает от Истины, впадая в ложное состояние, чуждое своему подлинному бытию, Благу и красоте.

Итак, можно сказать, что Истина для Максима Исповедника – это метафизическое понятие. Преподобный понимает Истину не просто как соответствие реальности словам или мыслям, но как саму основу мира, укорененную в Боге. Максим воспринимает Истину онтологически: истинным бытием обладает то, что причастно Богу и реализует свой божественный замысел.

#### 2.4.5. Премудрость

С логосами, присутствующими в творении, связывается также действие Премудрости Божией<sup>645</sup>. Тема Премудрости вообще является для Максима весьма важной, она пронизывает многие разделы его мысли<sup>646</sup>. В эпистемологии премудрость раскрывается как то, что делает возможным для человека распознавание логосов творения<sup>647</sup>; в аскетике Премудрость, наряду с Благом,

<sup>643</sup> Петров В. В. Учение Максима Исповедника. С. 71.

<sup>644</sup> Amb. 7. 1081A.

<sup>645</sup> «...так и из сущностных различий существ в соответствии с их конкретными формами (ἐκ τῆς τῶν ὄντων οὐσιώδους κατ' εἶδος διαφορᾶς) мы узнаем о Его Премудрости, которая естественным образом присуща Его сущности и которая удерживает существа вместе» (Quaest. Thal. 13.22); Perl E. Methexis. P. 150; Plested M. Wisdom in Christian Tradition: The Patristic Roots of Modern Russian Sophiology. Oxford: Oxford University Press, 2022. P. 177.

<sup>646</sup> См.: Plested M. Wisdom in Christian Tradition: The Patristic Roots of Modern Russian Sophiology. Oxford: Oxford University Press, 2022. 274 p. Blowers P. M. Op. cit. P. 108–109; Louth A. Sophia, the Wisdom of God, in St Maximos the Confessor // Louth A. Selected Essays. Volume I: Studies in Patristics / ed. by Lewis Ayres and John Behr. Oxford: Oxford University Press, 2023. P. 321–328; Cvetković V., Nišavić I. Wisdom in Maximus the Confessor's Ambiguum 10.19 // Ambiguum 10 of Maximus the Confessor in Modern Study. Papers Collected on the Occasion of the Budapest Colloquium on Saint Maximus, 3–4 February 2021 / ed. by A. Léonas, V. Cvetković; with the collaboration of D. Heide. Turnhout Brepols 2025. P. 317–340.

<sup>647</sup> Amb. 41. 1308AB; Plested. Op. cit. P. 177.

понимается как «сущность» добродетелей, одновременно – и причина, и плод духовного роста христианина<sup>648</sup>; в онтологии и космологии – связывается с логосами, как то, что содержит их в себе<sup>649</sup> и возводит к Богу<sup>650</sup>. На примере божественной Премудрости мы также видим, как различные божественные проявления и качества переплетаются между собой, пронизывая весь мир и возводя его к Творцу.

#### 2.4.6. Жизнь

Для неоплатонизма, языческого и христианского, характерно учение об «умопостигаемой триаде»: бытие – жизнь – ум (мышление)<sup>651</sup>. В философии Прокла термины триады представляет собой гипостазированные умопостигаемые причины, определяющие бытие, жизнь и мышление нижестоящих уровней реальности. Они распространяются на мировую душу и последующие уровни сущего: тела, растения, животных, людей и богов<sup>652</sup>. Для Дионисия понятия «бытие – жизнь – мышление» присутствуют в числе Божественных имен и исхождений, раскрывая имя «Благо» в более частных его проявлениях<sup>653</sup>, когда Бог выступает из Своего единства как причина творения.

В латинской патристике – у Мариа Викторина, Августина, Кассиодора – термины триады часто соотносятся с Лицами Троицы и вообще являются философским инструментом для построения триадологии<sup>654</sup>. В мысли Максима Исповедника тоже неоднократно встречается «триадологическое» использование данной триады, как предполагает Фокин, под воздействием именно латинских богословов<sup>655</sup>: Бог Отец соотносится с Бытием, Сын – с Премудростью, Святой

<sup>648</sup> Ὑπόστασιν μὲν σοφίας τὴν ἀρετήν, οὐσίαν δὲ φασὶν ἀρετῆς εἶναι τὴν σοφίαν – «Говорят, что ипостась премудрости – добродетель, а сущность добродетели – премудрость» (Ep. Sec. Th., prol., 5–8).

<sup>649</sup> Amb. 10. 1136CD.

<sup>650</sup> Quaest. Thal. 54, 461.326–328; Amb. 41. 1313B; Plested M. Op. cit. P.

<sup>651</sup> Фокин А. Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике (часть первая) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 5 (37). С. 7–22. Он же, Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике (часть вторая) // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 6 (38). С. 7–29.

<sup>652</sup> ET. 101–103.

<sup>653</sup> DN. IV. 3; Фокин А. Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике (часть вторая). С. 21.

<sup>654</sup> Там же.

<sup>655</sup> Там же.

Дух – с Жизнью<sup>656</sup>. Однако подобные размышления обычно используются для предложения некоторых аналогий, позволяющих что-то понять о внутренней жизни Троицы, однако в качестве Божественных действий термины этой триады в такой связке не употребляются и не имеют подчеркнутого «космологического» смысла.

Однако в одном месте Максим пишет, что тварные сущности приобщаются к Богу соразмерно, – соответственно либо уму, либо разуму, либо (чувственному) восприятию, либо жизненному движению (ἢ κατὰ νοῦν ἢ λόγον ἢ αἴσθησιν ἢ κίνησιν ζωτικῆν)<sup>657</sup>. Д. С. Бирюков отмечает<sup>658</sup>, что Максим вслед за Дионисием выстраивает здесь иерархию, соответственно которой ступени бытия соотносятся с различными уровнями приобщения к Богу. Дионисий в DN выстраивает следующую последовательность приобщающихся: сущее (τὰ ὄντα), живое (τὰ ζῶντα), чувствующее (τὰ αἰσθητικά), разумное (τὰ λογικά), умное (τὰ νοερά)<sup>659</sup>, что соответствует приобщимым «исхождениям» Благо – Бытие – Жизнь – Ум. Возможно, что здесь Максим следует Ареопагиту. Однако точно разработанного учения об этом у него нет.

#### ***2.4.7. Единство Божественного действия***

Как было показано, природное действие, характерное для какого-либо сущего, есть его проявленное, актуализированное сущностное качество. Во внутреннем устройстве оно представляет собой «первую действительность»/«вторую возможность», а во внешнем – «вторую действительность», представленную различными тропосами/видами природного действия. Так, «разумность» человека проявляется в чтении, письме, размышлении, разговоре и т. д. Перенос этой схемы на Бога возможен только

<sup>656</sup> Quaest. dub. 105; Quaest. Thal. 13; Cap. car. II. 29; Cap. theol. II. 1; De oratione dominica 422; 440–445; Idem. Myst. 23; Amb. 1136BC; 1260D и др.

<sup>657</sup> Amb. 7. 1080AB.

<sup>658</sup> Бирюков Д. С. Причастность и универсалии в восточно-христианской мысли: некоторые темы и линии. СПб.: РХГА, 2016. С. 163.

<sup>659</sup> DN. V, 1 и 3, а также V, 4.

иносказательно, «омонимически», однако в главных чертах она может использоваться для описания Божественного и его связи с миром.

Максим Исповедник настаивает на абсолютной простоте Бога<sup>660</sup>, на единственности действия Троицы. Но как тогда нам понимать, что Божественные действия множественны? Бытие, Благо, Красота, Истина, Премудрость, Жизнь, Святость и т. д. – суть ли они тропосы единого действия? Как и по большинству вопросов, которые мы исследуем в данной диссертации, Максим не предложил полноценного и ясного освещения этой проблемы, поэтому мы предлагаем интерпретацию и реконструкцию – как писал сам Максим, толкуя свт. Григория, – «основываясь только на догадках»<sup>661</sup>.

Согласно Максиму, Троица обладает единым действием, преподобный многократно пишет о «единой Сущности, Божественности, Силе, Действии в трех Ипостасях»<sup>662</sup>. «...Одна и та же самая сущность, сила и действие Отца и Сына и Святого Духа; они не существуют и не мыслятся в ком-либо [из этих Божественных Лиц] отдельно одна от другой»<sup>663</sup>.

Говоря о действиях и дарах Святого Духа, Максим пишет: «Во всяком действии целиком, полностью и соразмерно присутствует действующий Святой Дух»<sup>664</sup>. Различие и множественность действий не разделяют единого действия, из которого исходят все остальные, являющиеся его проявлениями. При этом действие Духа без разделения «проявляется по-разному в каждой из вещей, в которых он действует»<sup>665</sup>. Каждое проявление Духа есть определенный «дар» (χάρισμα).

В другом месте Максим пишет:

«...всякое Божественное действие – по истинному слову – в отдельности обозначает собою Бога, Всецелого без разделения, в каждой [вещи] согласно логосу, по которому она существует – то кто, в строгом смысле, способен помыслить и выразить, как

<sup>660</sup> Quaest. dub. 104; Cap. car. IV.8; Cap. car. IV.9 etc.

<sup>661</sup> Amb. 10. 1193BC.

<sup>662</sup> Amb. 23. 1261A; Amb. 66, 1396A; Opusc. 7. 81A.

<sup>663</sup> Cap. theol. II.1.

<sup>664</sup> πάση ἐνεργείᾳ ὅλον ἀνελλιπῶς ὑπάρχειν ἀναλόγως τὸ ἐνεργοῦν ἅγιον πνεῦμα (Quaest. Thal. 29.10). См. также: «Ибо во всяком даре, большем или меньшем, целиком и соразмерно присутствует Святой Дух» (Quaest. Thal. 29.3).

<sup>665</sup> Τὸ διαφόρως ἐνεργοῦν, ἐν ἐκάστῳ τῶν ὑπ' αὐτοῦ διαφόρως ἐνεργουμένων, ὅλον ἐστίν, καὶ ἐν ὅλοις ἅμα μὴ διαιρούμενον

Бог пребывает Всецелый во всех вообще и в каждом из сущих в частности, нераздельно и неделимо (ἀμερῶς τε καὶ ἀμερίστως), ни растягиваясь, [обретая] разнообразие, вместе с беспредельными различиями сущих, в которых Он пребывает как Сущий, ни сокращаясь соответственно особому существованию одной [вещи], ни сокращая различия сущих соответственно единой и единичной целостности всех, но поистине есть “все во всех”, никак не иступая из собственной неделимой (ἀμεροῦς) простоты»<sup>666</sup>.

В «Мистагогии» Максим упоминает о «неделимо разделенном» Божественном действии (ἀτμήτως μεμερισμένον)<sup>667</sup> и даже прямо называет перечисляемые им Божественные действия «тропосами». Толкуя именование Бога «Солнцем правды», он пишет, что, как Солнце испускает лучи на землю, так и Бог разнообразит способы Своего присутствия в мире:

«...посредством промысла, [то есть] силы, содержащей все ради [его] устойчивости, словно некое умопостигаемое солнце, снисходительно соглашается испустить лучи, удостоив разнообразить тропосы ради созревания Своих благ, которые Он посеял в сущих...»<sup>668</sup>.

Когда творения приобщаются к Богу, а Он «распределяет Себя» или «расширяется» в мире, единство Бога не нарушается, так как Он присутствует в мире, «никоим образом не раздробляясь (συνδιατεμνόμενον) для приобщающихся, по причине недробимой (ἄτμητον) по природе сущности единства (ὄντοῦ τῆς ἐνότητος)»<sup>669</sup>.

Итак, можно сделать вывод, что в метафизике Максима Божественное действие – это единая реальность, когда она находится в Боге, и множественная – в проявлениях в мире.

В цитате из Quaest. dub. 99 мы видели, что Божественные действия характеризуют «Лицо» Божие. Слово «Лицо» указывает на проявление Бога в мире,

<sup>666</sup> Εἰ γοῦν πᾶσα θεία κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον ἐνέργεια τὸν Θεὸν ἀμερῶς ὅλον δι' ἑαυτῆς ἐν ἐκάστῳ καθ' ὄνπερ τινὰ λόγον ἐστὶν ἰδικῶς ὑποσημαίνει, τίς ἀκριβῶς ἐστὶν ὁ νοῆσαί τε καὶ εἰπεῖν δυνάμενος, πῶς ἐν πᾶσι τε κοινῶς ὅλος καὶ ἐν ἐκάστῳ τῶν ὄντων ἰδιαζόντως, ἀμερῶς τε καὶ ἀμερίστως ἐστὶν ὁ Θεός, μήτε ποικίλως συνδιαστελλόμενος ταῖς τῶν ὄντων οἷς ἔνεστιν ὡς ὦν, ἀπείροις διαφοραῖς, μήτε οὖν συστελλόμενος κατὰ τὴν τοῦ ἐνὸς ἰδιάζουσαν ὑπαρξίν, μήτε συστέλλον κατὰ τὴν μίαν πάντων ἐνικὴν ὀλότητα τὰς τῶν ὄντων διαφοράς, ἀλλὰ πάντα ἐν πᾶσιν ἐστὶν ἀληθῶς, μηδέποτε τῆς οἰκειᾶς ἀμεροῦς ἀπλότητος ἐξιστάμενος (Amb. 22. 1257B).

<sup>667</sup> Myst. V. 428.

<sup>668</sup> διὰ τῆς προνοίας, ὥσπερ τις νοητὸς ἥλιος, τῆς πρὸς διαμονὴν συνεχούσης τὸ πᾶν δυνάμεως, συγκαταβατικῶς ἐφεῖναι τὰς ἀκτῖνας ἀνεχόμενος, ποικίλαι τοὺς τρόπους ἀξιώσας πρὸς τελεσφόρησιν ὦν τοῖς οὖσιν οἰκείων κατέσπειρεν ἀγαθῶν (Amb. 46. 1357AB).

<sup>669</sup> Amb. 10, 1172C.

на то, как Он обнаруживает Себя, открывает Себя перед человеком. Одной из черт этого Лица Максим называет «человеколюбие». Понятно, что без человека оно было бы невозможно, а значит, эта черта появляется у божественного Лица только после творения человека. Это не вводит какого-то изменения в Самого Бога, поскольку и человеколюбие, и другие черты божественного Лица, будучи божественными действиями, посредством которых Бог проявляет Себя в мире, – являются приобщимыми, а все приобщимое обязательно несет на себе отпечаток того, что к нему приобщается. Поэтому с появлением человека вечная Благость и Любовь Бога оказываются в том числе и человеколюбием. Так, любая вещь, помещенная в определенные обстоятельства и взаимодействующая с другими вещами, видоизменяет свои природные действия: упавший сверху камень убивает, если попадет на стоящего под ним человека, вода может привести в движение турбины электростанции и произвести электрический ток и т. д. Так и единое Божественное действие, т. е. Его единое Лицо, оказывается то одним, то другим в зависимости от того, к кому Оно обращено.

Строго говоря, использовать выражение «Божественные действия» во множественном числе – некорректно. Следует писать о «Божественном действии» и его тропосах: Бытии, Благе, Красоте, Истине и т. д. Как мы видели выше, тропосы Божественного действия плотно взаимосвязаны: возрастая в «Благе», человек увеличивает свою причастность к «Красоте», «Истине» и т. д. Тот факт, что данный уровень онтологии представляет собой единство, объясняет это. Можно даже сказать, что в Боге Бытие, Благо, Истина и Красота смыкаются, совпадают, представляя собой в действительности единую реальность, а человек, поднимаясь по лестнице приобщения, стяжает их одновременно. Общим именем для Божественного действия являются «Слава и сияние Божие», с которыми, как мы видели в «Вопросоответах», отождествляется Красота, являющаяся объединением «Блага», «Истины» и других тропосов Божественного действия. Онтологическое,

эпистемологическое, этическое и эстетическое – неразрывно связаны друг с другом, так что невозможно изолировать одно от другого<sup>670</sup>.

#### *2.4.7.1. Transcendentalia entis и византийская метафизика: некоторые наблюдения<sup>671</sup>*

В схоластической философии, выросшей из общих с философией византийской корней, было разработано учение о трансценденциях (*transcendentalia entis*), обратимых общих понятиях, список которых во многом совпадает с исследуемыми нами тропосами Божественного действия у Максима. На сходство метафизики Максима Исповедника с «трансцендентальной онтологией» схоластики намекал еще Х. У. фон Бальтазар в «Космической литургии»<sup>672</sup>, развить эти идеи попытался Ю. П. Черноморец в своем исследовании о византийском неоплатонизме<sup>673</sup>. Однако он ограничился общими и достаточно неудовлетворительными замечаниями, не предложив связного объяснения такого сходства и не связывая его с метафизикой Божественного действия. Систематическое исследование Единства, Истины и Блага в метафизике Максима предпринял Дж. Билер. Он называет данные понятия трансцендентальными и подчеркивает, что они являются универсальными аспектами всякого тварного и нетварного бытия<sup>674</sup>. Билер, однако, критикует отождествление трансцендентальных понятий единства, благодати и истины с божественными действиями<sup>675</sup>. П. Блауэрс также упоминает Благодать, Истину и Красоту в качестве «божественных трансценденций» в мысли Максима, раскрывая их в категориях «Трилогии» Бальтазара<sup>676</sup>. Существуют и другие попытки сравнения и сближения

<sup>670</sup> Heide D. *The World as Sacrament: The Eucharistic Ontology of Maximus Confessor*. P. 54.

<sup>671</sup> Часть материалов данного раздела диссертации впервые была отражена в следующей публикации, выполненной автором лично, которая в качестве апробации результатов исследования вышла в журнале, включенном в Список рецензируемых научных изданий по философским наукам, утвержденный решением Ученого совета МГУ имени М. В. Ломоносова: Сурков И. Е. Трансцендентальная онтология: схоластика, Византия, современность // *История философии* 2025. Т. 30. № 2. С. 59–70.

<sup>672</sup> Бальтазар. Указ. соч. С. 119.

<sup>673</sup> Черноморец Ю. П. *Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схолярія*. К.: Дух і літера, 2010. С. 233.

<sup>674</sup> Bieler J. *Op. cit.* S. 12.

<sup>675</sup> *Ibid.* S. 42.

<sup>676</sup> Blowers. *Op. cit.* P.114.

между схоластической и византийской метафизикой на основании учения о трансценденталии красоты<sup>677</sup>. В данном параграфе мы попытаемся провести некоторые параллели между учением Максима и схоластическими философами.

Согласно некоторым исследователям, учение о трансценденталиях лежит в самой сердцевине средневековой философии, теологии и мировоззрения вообще. Ян Арцен отмечает: «...учение о трансценденталиях является существенным для понимания собственно философского измерения средневековой мысли, которая обычно разрабатывалась в теологическом контексте; средневековая философия может рассматриваться как способ трансцендентального мышления»<sup>678</sup>.

Учение о трансценденталиях впервые было в явном виде сформулировано в XIII веке в «Сумме о благе» (*Summa de bono*) французского схоласта и поэта Филиппа Канцлера. Затем оно получило развитие в работах многих авторов; о трансценденталиях писали представители схоластики вплоть до Ф. Суареса и дальше.

Трансценденталиями схоласты называли предельные, наиболее общие понятия, которые превосходят (лат. – *transcendo*) десять аристотелевских категорий. Список у конкретных философов может быть разным, но основные и наиболее часто перечисляемые – это бытие (*ens*), благо (*bonum*), единое (*unum*), истина (*verum*), красота (*pulchrum*). Филипп Канцлер сформулировал важнейший принцип: «Бытие и благо обратимы» – *Ens et bonum converentur*<sup>679</sup>, известно также, например, выражение Фомы Аквинского: «Благое и сущее тождественны реально и различаются только логически» – «*Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundem rationem tantum*»<sup>680</sup>. Обратимость трансценденталий – характернейшая черта этого учения: истина, единое, благо и прекрасное не добавляют бытию никакой дополнительной реальности. Как отмечает

<sup>677</sup> Spencer M. K. Beauty and Divine Processions: Synthesizing Dionysius, Thomas Aquinas and Their Interpretive Traditions // *European Journal for the Study of Thomas Aquinas*. 2024. Vol. 42. P. 64–77.

<sup>678</sup> Aertsen J. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez*. Leiden: Brill, 2012. P. xix.

<sup>679</sup> Philippus Cancellarius Parisiensis. *Summa de Bono* / ed. N. Wicki. Bern: Editiones Francke, 1985. Vol. 1. 1344, 5; q. 1.

<sup>680</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. I: Часть первая. Вопросы 1–64. / пер. с лат., под ред. Н. Лобковица, А. В. Апполонова. М.: Издатель Савин С. А., 2006. – С. 40.

К. В. Карпов, учение о трансценденталиях становится важнейшим основанием многих разделов средневековой мысли, мы можем найти его в логике, эпистемологии, онтологии, теологии и этике<sup>681</sup>.

Несмотря на то, что данное учение было сформулировано в явном виде лишь в эпоху высокой схоластики, исследователи находят его истоки уже в самой ранней древнегреческой философии. А. М. Гагинский видит предпосылки учения о трансценденталиях в мысли элейцев, пифагорейцев, Гераклита, Евклида, Платона<sup>682</sup>. Исследователь отмечает, что несмотря на то, что перечисленные философы не разработали учения об обратимости бытия, блага, истины и единого, в их трудах была подготовлена благодатная почва для ее создания.

Общепризнанно, что одним из главных источников учения о трансценденталиях является известный момент из второй главы книги «Г» «Метафизики» Аристотеля, в которой Стагирит пишет об обратимости сущего и единого: «...сущее и единое – одно и то же, и природа у них одна <...> Действительно, одно и то же – “один человек” и “человек”, “существующий человек” и “человек”, и повторение в речи “он есть один человек” и “он есть человек” не выражает что-то разное (ясно же, что [“сущее”] не отделяется [от “единого”] ни в возникновении, ни в уничтожении), и точно так же “единое” [от “сущего” не отделяется]; так что очевидно, что присоединение их не меняет здесь смысла и что “единое” не есть здесь что-то другое по сравнению с сущим»<sup>683</sup>. У Аристотеля нет учения об обратимости других общих понятий, но даже это сыграло основополагающую роль в последующей истории развития учения о трансценденталиях<sup>684</sup>.

<sup>681</sup> Карпов К. В. Основные аспекты средневековой трансцендентальной философии // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 204–214.

<sup>682</sup> Гагинский А. М. Предпосылки учения о трансценденталиях в Античности: доаристотелевский период // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2016. №2. С. 3–16.

<sup>683</sup> εἰ δὴ τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις <...> ταὐτὸ γὰρ εἰς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ ὄν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἰς ἄνθρωπος καὶ εἰς ὄν ἄνθρωπος (δηλον δ' ὅτι οὐ χωρίζεται οὐτ' ἐπὶ γενέσεως οὐτ' ἐπὶ φθορᾶς), ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνός, ὥστε φανερόν ὅτι ἡ πρόσθεσις ἐν τούτοις ταὐτὸ δηλοῖ, καὶ οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν (Metaph. 1003b22–34).

<sup>684</sup> Гагинский А. М. Аристотель и трансцендентальная онтология // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 150–160.

Другой важный источник для схоластов – Ареопагитский корпус, в котором в нескольких местах упоминается о нераздельности некоторых из понятий, которые позже будут названы трансценденталиями. В пятой книге трактата «О Божественных именах» Дионисий, описывая соотношение между собой различных божественных имен или исхождений (πρόοδοι) Божества, формулирует принцип их нераздельности: «[Писание] отрицает, что Благо это одно, Бытие – это другое, а Жизнь или Премудрость третье, что существует много причин и что разное производится разными божественностями»<sup>685</sup>. В других местах трактата можно найти указание также на нераздельность Красоты и Блага и других божественных атрибутов, а также необходимой причастности им всякого сущего<sup>686</sup>.

Исследователи обычно не уделяют внимание аналогичным учениям неоплатоников и христианских философов Византийского периода. Но даже первичные наблюдения позволяют сделать предположение, что трансцендентальная онтология, так или иначе, свойственна и этой части греко-римского мира. Например, Прокл, от которого зависит Псевдо-Дионисий, в «Платоновской теологии» называет «общими определениями» Божественного также Благо и Красоту, добавляя к ним Мудрость<sup>687</sup>.

Основные источники схоластического учения о трансценденталиях – Аристотель и Дионисий – были основой и византийской мысли. К тому же самому разделу «О божественных именах» Ареопагитского корпуса писали комментарии как Фома Аквинский, так и, например, Иоанн Скифопольский и, возможно, Максим Исповедник. Как мы видели, нераздельность Бытия, Блага, Истины и Красоты прочитывается во многих текстах последнего. Следы этого учения находим в VIII в. у Иоанна Дамаскина<sup>688</sup>, в XI в. – у Николая Мефонского:

<sup>685</sup> Οὐκ ἄλλο δὲ εἶναι τὰγαθὸν φησι καὶ ἄλλο τὸ ὄν καὶ ἄλλο τὴν ζωὴν ἢ τὴν σοφίαν, οὐδὲ πολλὰ τὰ αἴτια καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς θεότητας (DN V.2 816C).

<sup>686</sup> См. например, DN. IV.7. 701 C: «Это Благо воспевается священными богословами и как Прекрасное, и как Красота, и как Любовь, и как Возлюбленное, и другими, какие только есть, благолепными применяемыми к Богу наименованиями сообщающей красоту благодатной зрелости» – Τοῦτο τὰγαθὸν ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων καὶ ὡς καλὸν καὶ ὡς κάλλος καὶ ὡς «ἀγάπη» καὶ ὡς ἀγαπητὸν καὶ ὅσαι ἄλλαι εὐπρεπεῖς εἰσι τῆς καλλοποιοῦ καὶ κεχαριτωμένης ὠραιότητος θεωνομίας.

<sup>687</sup> Theol. Plat. I, 22–24; III, 22.

<sup>688</sup> Иоанн Дамаскин. Против манихеев // Иоанн Дамаскин. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. / Пер. свящ. Максима Козлова, Д.Е. Афиногенова. Москва: Мартис, 1997. С 30–74.

«...сущее не представляет собой иное по отношению к благу»<sup>689</sup>. Пытается решить вопрос о соотношении единого и бытия в XIII в. Георгий Пахимер в своем комментарии на «Парменид»<sup>690</sup>. Совершенно отчетливо вопрос о трансценденталиях мы видим у византийских томистов: например, у философа XIV века Дмитрия Кидониса, переведшего на греческий «Сумму против язычников» и «Сумму теологии»<sup>691</sup> и т. д.

Трансцендентальная онтология в Византии еще ждет своего исследователя. Однако, как кажется, нам удалось показать, что у Максима Исповедника можно реконструировать схожие основания метафизической мысли. Конечно, метафизика схоластической философии отлична от византийской. Однако, в силу общих источников – Аристотеля, Дионисия, Прокла – как кажется, в обеих частях средневекового мира существовала общая «трансцендентальная интуиция». Латинские мыслители выразили ее явно, сформулировав учение, которое, как кажется, типологически схоже с тем, как в метафизике тварного функционируют Божественные действия, единые в своем источнике. В свою очередь, логика «обратимости» общих понятий может послужить ключом к пониманию того, как можно объяснить такую близость Бытия, Блага, Красоты и Истины в мысли Максима.

\*\*\*

Итак, в данной главе была предложена реконструкция учения о Божественном действии в метафизике Максима Исповедника. Мы провели систематический анализ понятийного аппарата, посредством которого Максим описывает Божественное действие. Исследование различных терминов – ἔργα, ἐνέργεια, ἰδιώματα и прочих – показало, что Максим использует их аналогично с

<sup>689</sup> οὐκ οὐκ ἕτερον οὐδ' ἀπεξενωμένον τοῦ ἀγαθοῦ τὸ ὄν. Nicholas of Methone, Refutation of Proclus' elements of Theology // Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini 1. Athens: Academy of Athens, 1984. 8.25.

<sup>690</sup> Boiadjev T. Georgios Pachymeres between Plato and Dionysius: the One and the Being. In: Die Logik des Transzendentalen. Hrsg. von Jan A. Aertsen. Berlin, NY: de Gruyter, 2003. P. 501–511.

<sup>691</sup> Christov I. Demetrios Kydones. In: Encyclopedia of Medieval Philosophy Philosophy between 500 and 1500. Ed. by H. Lagerlund. Dordrecht: Springer, 2020. P. 402–403.

описанием тварных сущих, которые он описывает через их природные действия, качества, свойства и т. д. За неимением иного философско-богословского аппарата Максим применяет данные термины к Богу в Его связи с миром, что позволяет сделать учение об «относительном» знании о Боге. Однако предикация каких-либо конкретных свойств и Богу, и миру возможна только в нестрогом смысле: по выражению Максима, «омонимически» или «переносно» (катахрестически).

Можно утверждать, что Максим мыслит божественное в двух смыслах: (1) Бог *per se*, абсолютно безотносительный, неприобщимый и непознаваемый в Своей внутренней жизни; и (2) Бог в Его открытости миру, как его Причина. Однако присутствие Бога в мире является непосредственным. Он Сам раскрывается в тропосах Своего действия как Бытие, Благо, Красота, Истина, Премудрость и т. д. А посредством логосов, собственных мыслей-волений, дифференцирует их в мире.

Божественное действие наличествует в мире в виде различных его тропосов, модусов Божественного присутствия. Говорить об иерархии Божественных действий или тропосов действия, строго говоря, нельзя. Эти тропосы не подчинены друг другу, но взаимно предполагают и раскрывают друг друга. В этом контексте можно с осторожностью утверждать, что Максим склонен мыслить указанные категории как обратимые понятия, приближаясь к учению об обратимости трансценденталий в схоластической традиции.

Детальное исследование тропосов Божественного действия позволяет более полно понять характер общего мировидения Максима: его онтология имеет ярко выраженный эстетический и «агатологический» характер. Бытие для Максима, что вообще характерно для византийской мысли, есть «совершенство»<sup>692</sup>.

Таким образом, глава демонстрирует, что Максим разрабатывает сложную, многослойную модель Божественного действия, в которой онтология, сотериология, эстетика, этика и эпистемология соединяются в едином видении. Эта модель позволяет мыслить одновременно и трансцендентность, и имманентность Бога, множественность Его проявлений и единство Божественного действия. В

---

<sup>692</sup> Аверинцев С. С. Указ. соч. С. 38.

последующих главах диссертации будет рассмотрено, каким образом эта модель становится основанием для приобщения тварного к Богу и как она связана с другими моделями решения апории трансцендентного начала в неоплатонических онтологиях.

### Глава 3. Приобщение тварного к Божественному действию в онтологии Максима Исповедника

В настоящей главе мы рассмотрим само понятие «приобщение» у Максима Исповедника<sup>693</sup>. В главе 2 мы видели, что преподобный различает Божественные качества, которыми человек обладает по сущности, и качества, усваиваемые по расположению воли. Первое связано с образом Божиим в человеке, второе – с подобием. Исходя из этого различия, глава будет построена следующим образом. В § 3.1 проводится терминологический анализ понятий, описывающих приобщение к Божественному действию. В § 3.2 рассматривается первый тип приобщения, который можно определить как «статичное (экзистенциальное) приобщение». В § 3.3 описывается второй тип – «динамическое (сотериологическое) приобщение». В § 3.4 предпринимается попытка реконструкции общей структуры приобщения.

Переходя к данной теме важно указать, что ясно выраженного учения о приобщении Максим не предлагает, более того, он накладывает ограничения на возможность полноценной разработки такого учения. В *Сар. XV. 7* преподобный пишет:

«Из Своей сущностной сокровенности совершенно не исходит Тот, Кто по сущности не является для сущих приобщимым, однако же Он желает, чтобы иным способом приобщались к Нему те, кто к этому способен; но сам способ, по которому Он желает быть приобщимым, остается для всех неизъяснимым. Итак, как Бог, желая, является приобщимым тем способом, который [лишь] Он знает; так и, желая, посредством преизобилующей силы Благости, Он сотворил приобщающиеся сущие по логосу, который

---

<sup>693</sup> В исследовательской литературе и в переводах текстов античных философов и отцов Церкви существует несколько традиций перевода данного понятия. Триада ἀμέθεκτον – μετέχόμενον – μετέχων, например, в переводах А. Ф. Лосева передавалась как «не допускающее причастности» – «допускающее причастность» – «причастное». С. В. Месяц отмечает искусственность данного перевода и указывает на то, что у читателя может создаваться ложное впечатление, что первый термин триады никак не задействован в причинной связи, которую мы наблюдаем между первым и вторым. Исследовательница предлагает вариант «неприобщимое» – «приобщаемое» – «приобщающееся», который решает данную проблему и при этом является гораздо более благозвучным (Месяц С. В. Предисловие к переводу // Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею». Книга I / пер. С. В. Месяц. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2012. С. 16). Мы будем придерживаться такого варианта, что, кроме прочего, мотивировано тем, что Максим Исповедник, как мы постараемся показать, адаптирует для своих целей именно неоплатоническую парадигму причастности.

ведает [лишь] Он. Значит, то, что по воле Творца возникло, не может быть совечно Изволившему его сотворить»<sup>694</sup>.

Однако, как нам кажется, тексты Максима позволяют реконструировать его представление о приобщении тварного к Богу достаточно ясно, пусть полностью постигнуть суть данного явления, как указывает преподобный, – выше человеческих способностей, что является общим ограничением на полное познание Бога, о котором мы писали выше.

В исследовательской литературе существует несколько подходов к реконструкции учения Максима Исповедника о приобщении тварного мира к Божеству и Его действиям. С тех пор как П. Шервуд призвал уделить этому понятию пристальное внимание, так как это помогло бы прояснить «самую острую проблему в византийской теологии: отношения конечного к бесконечному, сотворенного к несотворенному»<sup>695</sup>, появилось множество работ. Среди основных исследователей этого понятия можно обозначить следующих: Э. Перл<sup>696</sup>, Т. Т. Толлефсен<sup>697</sup>, Ж-К. Ларше<sup>698</sup>, М. Портару<sup>699</sup>, Дж. Грейг<sup>700</sup>, внес вклад в исследование понятия «приобщение» также Д. С. Бирюков<sup>701</sup>.

Э. Перл предлагает исследование метафизики Максима, целиком вписывая его в неоплатоническую рамку. В его анализе особенно важно отметить сформулированный принцип, согласно которому творение и спасение необходимо рассматривать в связке, как две стороны единого процесса, не отрывая их друг от друга кардинально: творение – это уже обожение, – пишет Перл<sup>702</sup>. П. Павлос

<sup>694</sup> Ὁ τοῖς οἴσι μὴ κατ' οὐσίαν ὑπάρχων μεθεκτός, κατ' ἄλλον δὲ τρόπον μετέχεσθαι τοῖς δυναμένοις βουλόμενος, τοῦ κατ' οὐσίαν κρυφίου παντελῶς οὐκ ἐξίσταται· ὁπότε καὶ αὐτός ὁ τρόπος, καθ' ὃν θέλων μετέχεται, μένει διηλεκτῶς τοῖς πᾶσιν ἀνέκφαντος. Οὐκοῦν, ὥσπερ ὁ Θεός θέλων μετέχεται, καθ' ὃν αὐτός οἶδε τρόπον· οὕτω καὶ θέλων ὑπέστησε τὰ μετέχοντα, καθ' ὃν αὐτός ἐπίσταται λόγον, δι' ὑπερβάλλουσαν ἀγαθότητος δύναμιν. Οὐκοῦν τό θελήσει τοῦ πεποιηκότος γενόμενον, οὐκ ἂν εἴη ποτέ θελήσαντι αὐτό γενέσθαι, συναΐδιον (Сар. XV.7).

<sup>695</sup> Sherwood P. Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor // *Traditio*. 1964. Vol. 20. P. 435.

<sup>696</sup> Perl E. *Methexis*.

<sup>697</sup> Tollefsen. *Op. cit.*

<sup>698</sup> Larchet J.-C. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris: Éditions du Cerf, 1996. P. 601.

<sup>699</sup> Portaru M. Gradual Participation according to St Maximus the Confessor // *Studia Patristica*. 2013. Vol. LXVIII. P. 281–293; Idem. Portaru M. The Vocabulary of Participation in the Works of Saint Maximus the Confessor // *Naboth's Vineyard. Studia theologica recentiora* / ed. by Gordon O., Mihăilă A. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2012. P. 296–317.

<sup>700</sup> Greig J. Proclus' Doctrine of Participation in Maximus the Confessor's Centuries of Theology 1.48–50 // *Studia Patristica* 75, 2017. P. 137–148.

<sup>701</sup> Бирюков Д. С. Причастность и универсалии в восточно-христианской мысли: некоторые темы и линии. СПб.: РХГА, 2016. 232 с.

<sup>702</sup> Perl E. *Methexis*. P. 142.

указывает, что для Дионисия творение – «это жизнь в горизонте обожествления»<sup>703</sup>. Однако при этом Перл приходит к тому, что уравнивает творение с эманацией, из-за этого христианская специфика мысли преподобного теряется, что вызвало заслуженную критику в научном сообществе. Однако обозначенный им принцип получил большую и продуктивную рецепцию<sup>704</sup>.

Т. Т. Толлефсен исходит из иного подхода, который можно назвать космологическим. На протяжении своего исследовательского пути норвежский патролог предлагал различные реконструкции учения Максима о приобщении. В первой его монографии 2008 года оно представало перед нами как сложная, комплексная система, разработанная в виде синтеза учения о логосах Максима с неоплатонической парадигмой причастности<sup>705</sup>. В более поздних исследованиях Толлефсен приходит к более простой структуре приобщения, строящейся вокруг понятия Божественных действий. Подчеркнутый динамизм последних отличает их от платоновских идей и, как указывает Толлефсен, помогает избежать проблемы неправильного представления идеи/действия как квазиматериальной сущности, раздробляемой между приобщающимися<sup>706</sup>.

Ж.-К. Ларше в своей книге об обожении пишет, что у Максима нет разработанного учения о приобщении, и соответствующая терминология употребляется несистематично<sup>707</sup>. Ларше считает, что учение о приобщении у Максима заменяется учением об обожении. В этом подходе приобщение становится лишь частью сотериологии.

М. Портару предлагает подход, который может объединить лучшее из всех прочих. Он называет его «антропологическим» и пытается совместить исследование онтологии Максима с его сотериологией, учением об обожении как результате аскетической борьбы человека за исполнение божественного замысла о творении. Портару предлагает серьезно отнестись к главному тезису Э. Перла –

<sup>703</sup> Pavlos P. G. *Arptitude* (Ἐπιτηδειότης) and the Foundations of Participation in the Philosophy of Dionysius the Areopagite // *Studia Patristica*. 2017. Vol. XCVI. P. 380.

<sup>704</sup> См., например, недавнюю монографию: Wood J. D. *The Whole Mystery of Christ*.

<sup>705</sup> Tollefsen T. T. *The Christian Metaphysics*. P. 190.

<sup>706</sup> Tollefsen T. T. *The Christocentric Cosmology*. P. 70.

<sup>707</sup> Larchet J.-C. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*.

«творение – это уже обожение», но внимательнее проанализировать те философские следствия, которые он имеет для метафизики<sup>708</sup> и не смешивать мир и Бога, что грозит пантеизмом. Согласно Портару, Максим учит о «постепенном» (gradual) приобщении. Первый этап – приобщение в творении. Второй – совершенное эсхатологическое приобщение, понимаемое как окончательное обожение<sup>709</sup>. П. Павлос выделяет соответствующие два вида приобщения у Дионисия, называя их «безусловным» (unconditional) и «условным» (conditional)<sup>710</sup>, второе сам Дионисий описывает как «полное» приобщение (ὀλικὴ μέθεξις)<sup>711</sup>.

Толлефсен и Портару предлагают анализ терминологии, которую Максим использует для описания приобщения. Однако, как замечает и сам румынский патролог, анализ Толлефсена неполон; в своей статье, специально посвященной терминологии, он расширяет максимов словарь, добавляя некоторые термины, нехарактерные для классической философской традиции, а также анализирует приобщение в специфически христианских контекстах, например, в сакраментальных. В свою очередь, заметим, что и исследование Портару можно расширить, а также исправить то, что, на наш взгляд, кажется ошибочным. Например, он отмечает, что классическая греческая лексика, которая использовалась философами платонической традиции, регулярно применяется Максимом только для второго, более совершенного этапа приобщения, что, как мы постараемся показать, не совсем так.

Наблюдение Портару о постепенности приобщения очень точно, Максим действительно предлагает учение о приобщении как о процессе, имеющем разные этапы. Однако в своем анализе исследователь уделяет очень мало внимания первому этапу приобщения, который больше говорит об онтологии, чем о сотериологии. Этот пробел мы постараемся заполнить.

<sup>708</sup> Portaru M. Gradual Participation according to St Maximus the Confessor // Studia Patristica. 2013. Vol. LXVIII. P. 282.

<sup>709</sup> Ibid. P. 285.

<sup>710</sup> Pavlos P. G. Aptitude (Ἐπιτηδεϊότης) and the Foundations of Participation in the Philosophy of Dionysius the Areopagite. P. 379.

<sup>711</sup> DN. IV. 20. 720A.

Интересный подход к исследованию приобщения предлагает Д. С. Бирюков. Он выделяет три парадигмы причастности (Бирюков использует именно этот вариант перевода) в греческой и византийской мысли: (1) вертикальную платоновскую, (2) горизонтальную аристотелевскую и (3) неоплатоническую, модифицирующую первую. Исследователь считает, что в восточно-христианской традиции (2) и (3) парадигмы вступали в конфликт друг с другом, особенно в вопросе причастности человека к Богу<sup>712</sup>. Бирюков не уделяет большого внимания собственно Максиму, но многое из его разработок может быть полезно для нашего исследования. В схожем с Портару и Павлосом ключе Бирюков высказывается о «двойкой причастности Богу» у Дионисия и Максима. (1) Статичная и природная причастность, являющаяся данностью для всякого тварного сущего; (2) динамическая, достигаемая в результате выбора и открытости божественным дарам. Эта причастность является индивидуальной, доступной только разумным существам<sup>713</sup>.

Отдельное внимание необходимо уделить сравнению парадигм приобщения Максима с другими мыслителями, особенно с представителями платонической традиции, в частности, необходимо сравнить его с Проклом, раскрывшим эту тему наиболее полно. В новейшей литературе такую попытку предпринимает, например, Дж. Грейг<sup>714</sup>, при всей ценности подмеченных им сходств и расхождений, исследователь не использует для анализа весь корпус сочинений Максима, ориентируясь лишь на *Car. theol* I.48–50, фрагмент, не представляющий всей полноты картины. Кроме того, анализ Грейга не лишён некоторых концептуальных проблем. Мы предпримем новую попытку разобраться в данной теме в этой и следующей главах нашей диссертации.

---

<sup>712</sup> Бирюков Д. С. Причастность и универсалии. С. 9.

<sup>713</sup> Там же. С. 145.

<sup>714</sup> Greig J. Proclus' Doctrine of Participation. P. 137–148.

### 3.1. Терминологический анализ

Терминологический аппарат, применяемый Максимом для описания соединения тварного с Божественным, отличается значительным разнообразием, что обусловлено характерным для него синтезированием различных предшествующих традиций – особенность, на которую нами уже неоднократно указывалось. В данном терминологическом анализе мы будем касаться только значений и контекстов, раскрывающих вопрос о том, как тварное соотносится с нетварным; собственно триадологические и христологические термины и значения будут затрагиваться лишь по мере необходимости раскрытия основной темы. Сначала рассмотрим термины, описывающие сам акт приобщения, затем – Божественное в акте приобщения, и наконец – его тварную сторону.

Можно выделить несколько групп терминов, которыми описывается сам акт приобщения, соединения Божественного с тварным.

Глагол **μετέχω** (иметь в чем-то часть, участвовать, приобщаться) и производные: **μέθεξις**, **μετοχή** (приобщение) и другие – это базовый термин для философской греческой традиции, описывающий приобщение вещи к ее идее. Именно он используется, например, в платоновских «Пармениде»<sup>715</sup> и «Софисте»<sup>716</sup>, у Аристотеля<sup>717</sup>, Ямвлиха<sup>718</sup>, Прокла<sup>719</sup> и проч. Он характерен и для многих христианских текстов, в том числе новозаветных.

Близким к **μέθεξις** является понятие **μετουσία**, которое также можно перевести как «приобщение». Происходит оно от глагола **μετέειμι**, «находиться (быть) (по)среди». В философских текстах **μετουσία** также обозначает принадлежность партикулярии к общему понятию<sup>720</sup>. У Прокла встречаются контексты, где **μέθεξις** и **μετουσία** употребляются совершенно синонимично<sup>721</sup>. В

<sup>715</sup> Plato. *Parmenides*. 256b.

<sup>716</sup> Plato. *Sophista*. 132d.

<sup>717</sup> *Metaph.* 987b10.

<sup>718</sup> Месяц С. В. Ямвлих // *Античная философия: Энциклопедический словарь*. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 837–848.

<sup>719</sup> ET 1, 2 etc.

<sup>720</sup> Liddell H. G., Scott R. *A Greek-English Lexicon*. P. 1121.

<sup>721</sup> ET. 20.

христианских текстах μετουσία имеет специфические значения: онтологические, тринитарные, христологические, антропологические, сотериологические, сакраментальные, экклезиологические<sup>722</sup>. Большое значение это понятие имеет в сочинениях свт. Григория Нисского<sup>723</sup>. Как отмечает С. Каплон, в сочинениях Григория появляется некоторое важное различие между понятиями μετουσία и μέθεξις, которое выдает ярко выраженную апофатическую черту его богословия. Глагол μετέχω, происходящий от глагола «иметь», подчеркивает активный аспект приобщения, понятие же μετουσία, происходящее от «быть», указывает на то, что, хотя грамматически здесь Бог является объектом приобщения, по сути Он Сам – поддерживающий субъект существования каждого сотворенного существа, которое зависит от Бога, приобщаясь к бытию, благодати и другим Божественным именам<sup>724</sup>.

Максим использует и понятия μέθεξις и μετουσία для описания приобщения человека к различным божественным «деяниям», «особенностям» и прочим упомянутым выше понятиям, обозначающим Божественные действия. Как кажется, данные термины всегда используются синонимично.

Следующее важное понятие – σχέσις, «отношение»<sup>725</sup>. На нем необходимо остановиться более подробно, так как использование этого понятия в контексте приобщения к Первоначалу, как кажется, является оригинальным вкладом Максима в философскую мысль.

<sup>722</sup> Lampe G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. P. 865.

<sup>723</sup> Balás D. L. *Μετουσία Θεου. Man's Participation in God's Perfections according to St. Gregory of Nyssa*. Rome: Herder, 1966. 179 p.; Idem. *Christian Transformation of Greek Philosophy Illustrated by Gregory of Nyssa's Use of the Notion of Participation* // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. 1966. Vol. 40. P. 152–157; Каплон С. Κοινωνία and μετουσία in Gregory of Nyssa's *Oratio catechetica magna*: Terminological context and relevance to Trinitarian Theology, Christology and Sacramentology // *Teologia w Polsce*. 2023. Vol. 17, No. 2. P. 219–234.

<sup>724</sup> Каплон С. *Op. cit.* P. 222.

<sup>725</sup> Подробно тему релеяционности в античной и византийской мысли мы раскрыли в двух статьях: Савинов А. А., Сурков И. Е. Поворот к релеяционности и онтология субстанции: постановка и истоки проблемы // *Вопросы философии*, 2025. № 2, С. 128–137; Савинов А. А., Сурков И. Е. Метафизика релеяционности в патристической философии: Максим Исповедник // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2025. Т. 18. № 1. С. 5–21. Данный раздел написан на основании указанных статей. По этой теме см. также: Djakovic A. *Maximus' Relational Ontology: πρὸς τι and σχέσις* // *Studies in Maximus the Confessor's Opuscula Theologica et Polemica: Papers Collected on the Occasion of the Belgrade Colloquium on Saint Maximus, 3–4 February 2020* / Ed. by V. Cvetković, A. Léonas, E. B. Dewhurst. Brepols: Turnhout, 2022. P. 85–103; Markov S. *The System of Relations as a Pattern of Historicity in the Metaphysics of St. Maximus the Confessor* // *Maximus the Confessor as a European Philosopher* / Ed. by S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene, OR: Cascade Books, 2017. P. 55–64.

Начиная с Аристотеля, категория «отношения» «к чему-то» (πρός τι)<sup>726</sup> трактовалась как акциденция, не влияющая на идентичность вещи. В «Никомаховой этике» он четко формулирует примат сущности (οὐσία) над категорией отношения: «Сущность по природе предшествует отношению»<sup>727</sup>. В «Метафизике» Аристотель добавляет: «Между тем из всех категорий соотнесенное меньше всего есть нечто самобытное или сущность... Ибо не существует... соотнесенного вообще... соотнесенное есть меньше всего некоторая сущность и нечто истинно сущее... Поэтому нелепо, а скорее невозможно, считать, что несущность есть элемент сущности и первее ее, ибо все категории суть нечто последующее по отношению к сущности»<sup>728</sup>. То, что мы могли бы назвать «реляционностью» вещи, на самом деле не соответствует ее «чтойности», то есть тому, *что* она есть: «...находиться в отношении к чему-нибудь – это не то же, что быть по самому существу соотнесенным с другим<sup>729</sup>»; «...правильно будет сказать, что ни одна сущность не принадлежит к соотнесенному»<sup>730</sup>. Сущность – это то, что остается тем же самым, неизменным, несмотря на все изменения, она есть та, «которая не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем», следовательно, самосуца и независима<sup>731</sup>. Более того, Стагирит провел принципиальное различие между сущностью и привходящими (συμβεβηκότα). К последним он относил также отношение между вещами. Если, с точки зрения логики, сущность – субъект всех своих предикатов, то, с точки зрения онтологии, субстанция – носитель всех своих свойств (в том числе и отношения), следовательно, для отношения она выступает как предпосылка, как то, что

<sup>726</sup> В строгом смысле πρός τι указывает на релянт, то, что соотнесено, но поскольку в данном случае вещь берется в аспекте соотнесенности (отношений), то мы без потери и искажения смысла отнесем πρός τι к реляции.

<sup>727</sup> EN. 1096a21–22.

<sup>728</sup> Metaph. 1088a20–1088b5.

<sup>729</sup> Cat. 8a30.

<sup>730</sup> Ibid. 8b20. Пример противоположной позиции мы находим у античных скептиков. Категория отношения использовалась ими при критике догматических, субстанциалистских подходов. См. 8-й троп Энесидема: «Раз все существует по отношению к чему-нибудь (πρός τι), то мы удерживаемся говорить, каково оно обособленное и по своей природе». Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений // Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1976. С. 234.

<sup>731</sup> Aristoteles. Categoriae. 2a11. В этом определении Аристотеля уже заложены основные характеристики человеческой идентичности, которые будут подвергнуты критике в рамках реляционной парадигмы: неизменность, статичность, автономность, заданность. В дальнейшем это определение займет центральное место в рамках онтологии.

существует прежде и независимо (автономно) и лишь потом, во вторую очередь, может быть рассмотрено «по отношению к чему-то» (πρός τι) как соотносимое, а сама эта соотносимость выступает в качестве необязательного свойства<sup>732</sup>.

В христианской мысли мы можем проследить некоторую реабилитацию категории отношения несмотря на то, что патристическая метафизика все равно остается по преимуществу субстанциалистской.

Важно отметить, что к эпохе патристики реляционная терминология расширяется. Помимо πρός τι Аристотеля христианские богословы используют целый ряд других реляционных терминов: κοινωνία (общение), περιχώρησις (перихоресис), ἀντίδοσις ἰδιωμάτων (общение свойств, латинский аналог – communicatio idiomatum), реляционное значение закрепляется также за термином σχέσις<sup>733</sup>.

Переосмысление значимости категории отношения в христианских текстах можно проследить, начиная с описания Первоначала, Пресвятой Троицы. Мы можем проследить использование богословами категории отношения в триадологии, начиная с эпохи апологетов<sup>734</sup>, но более тщательно реляционный язык и характер христианской онтологии были разработаны Великими каппадокийцами в IV веке. Григорий Богослов пишет: «Отец есть имя Божие, не по сущности и не

<sup>732</sup> Таковую позицию можно было бы назвать онтологическим индивидуализмом в противоположность реляционной онтологии, исходящей из примата отношений, рассматривающей отношения как конституирующие для его элементов. Из онтологического индивидуализма можно вывести множество последствий как для метафизики, так и для антропологии и социальной философии. Онтология Единого, автономность субъекта, его самозамкнутость, характерная для многих античных авторов, вела к недооцененности множественности и разнообразия окружающей действительности. На эту особенность домодерной мысли обращали внимание многие философы XX века, такая автономность и самозамкнутость субъекта во многом может быть расценена как один из ярких маркеров античной мысли по сравнению с философией современной. В различных направлениях философии XX века можно отметить т. н. «реляционный поворот», когда соотношенность начинает играть более значимую роль для анализа действительности: современные философы отмечают, что быть в первую и главную очередь означает быть-в-отношениях (реляционным) (подробнее см. в нашей статье: Савинов А. А., Сурков И. Е. Поворот к реляционности и онтология субстанции: постановка и истоки проблемы // Вопросы философии. 2025. № 2, С. 128–137). Сквозь призму реляционной онтологии к Максиму Исповеднику подходят многие современные исследователи, в особенности греческие патрологи (Loudovikos N. Eucharistic ontology. P. 84, Skliris D. Op. cit.; Mitralaxis, S. Ever-moving repose: The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy Through the Perspective of a Relational Ontology: phd-diss.: 2014 / Freie Universität Berlin. Berlin, 2014. 249 p.; Zizioulas J. D. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. Edinburgh: T&T Clark, 2006. 316 p.).

<sup>733</sup> Ср. словарные статьи: Liddell H.G., Scott. R. Greek-English Lexicon. Oxford: Oxford University Press, 1996. P. 1744; Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: At the Clarendon Press, 1961. P. 1357.

<sup>734</sup> См.: Бутаков П. А. Категория отношения в раннехристианской триадологии // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. 2012. Т. 10, вып. 4. С. 134–141.

по действию, но по отношению (σχέσις), какое имеют Отец к Сыну или Сын к Отцу»<sup>735</sup>. Это же справедливо сказать о Третьем Лице Св. Троицы, Святом Духе.

Согласно каппадокийцам, различие между Лицами Троицы состоит в том, что они называли «способом существования» (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), «образом бытия» (πῶς εἶναι) или «ипостасным свойством» (ὑποστατικὴ ποιότης, ιδιότης). Характеристики, отличающие одно Лицо от другого, выводятся, если можно так сказать, из «причинно-следственных» отношений Троицы. Отец – «нерожденный», Сын – «рожденный», Дух – «исходящий». Еще более явно святые отцы выражают это так: отношение Отца к Сыну выражается в свойстве «отечества» (πατρότης), отношение Сына к Отцу (σχέσιν πρὸς τὸν πατέρα)<sup>736</sup> – в свойстве «единородности» (τὸ μονογενές), отношение Св. Духа к Отцу (ἡ φυσικὴ πρὸς τὸν πατέρα σχέσις) состоит в его «исхождении» от Отца<sup>737</sup>. Соотнесены между собой также Дух и Сын: «Св. Дух есть Дух Сына, Дух Христа»<sup>738</sup>. Как мы видим, само отличие Ипостасей между собой тождественно с отношением их друг к другу. «Разность... проявления или взаимного соотношения (σχέσεως) производит разность и Их наименований»<sup>739</sup>, – пишет свт. Григорий Богослов.

При этом, конечно, при артикуляции различия Ипостасей для отцов эпохи Вселенских Соборов было важно выразить и единство Троицы, показать, в чем Лица являются тождественными друг другу. Отец, Сын и Дух едины по сущности (μία ἡ οὐσία), по силе (δύναμις), воле (θέλημα, βούλημα), действию (ἐνέργεια), а также, как мы видели выше, по единоначалию в Отце (это учение было названо «монархия Отца»). В дополнение к этим «родовым характеристикам» Божественной сущности можно сказать, что и *отношения*, определяющие различия Лиц, также являются принципом единства, но совсем другого порядка. *Отношения*

<sup>735</sup> οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ ... οὔτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα (Gregorius Nazianzenus. Oratio 29.16).

<sup>736</sup>Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. III 1.88.2. Цит. по: Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: Познание, 2014. С. 287.

<sup>737</sup>Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 288.

<sup>738</sup>πνεῦμα τοῦ υἱοῦ εἶναι, Χριστοῦ πνεῦμα. Gregorius Nyssenus. De oratione Dominica 264.8–19. Цит. по: Фокин А. Р. Указ. соч. С. 288.

<sup>739</sup> τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν' οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλησὶν πεποίηκεν (Gregorius Nazianzenus. Oratio 31.9).

порождают единство не *тождества*, но *общения* (κοινωνία) между Ипостасями<sup>740</sup>, ведь только нетождественное друг другу, иное друг для друга может взаимодействовать. Благодаря этому внутритроичная жизнь представлялась отцам (особенно греческим, сформировавшим т. н. парадигму «греческого персонализма»<sup>741</sup>) как «абсолютное единство в познании, общении и любви между тремя уникальными и совершенными Божественными Ипостасями, не сводимыми ни друг к другу, ни к Божественной сущности»<sup>742</sup>. Как отмечает В. Н. Лосский, именно это «вечное движение любви» Ипостасей Троицы выражает подлинное единство божественной природы<sup>743,744</sup>.

Категория отношения в святоотеческой мысли становится важной не только для учения о Троице – она приобретает принципиальное значение и в христологии, и в онтологии тварного мира.

«Отношение» является одной из основных отличительных черт тварного сущего, «приобщающегося» – Максим подчеркивает это множество раз<sup>745</sup>. Главные характеристики космоса, как отмечает Максим, – «век, время и место» – также «относятся к категории отношения» (Τῶν πρὸς τι, καὶ οἱ αἰῶνες εἰς τι, καὶ οἱ χρόνοι, καὶ οἱ τόποι)<sup>746</sup>. Все сущие в тварном мире движутся и соотносятся как с источником

<sup>740</sup> Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 292.

<sup>741</sup> Там же. С. 293.

<sup>742</sup> Там же. С. 292.

<sup>743</sup> Лосский В. Н. Указ. соч. С. 414.

<sup>744</sup> На этом основании в православном богословии XX–XXI вв. разгорается большой спор о персонализме. Апеллируя к триадологии каппадокийцев и некоторым моментам метафизики прп. Максима Исповедника, греческий богослов митрополит Иоанн (Зизиулас) выстраивает своеобразную «онтологию личности». Основной для нее становится отмеченная выше идея общения (κοινωνία) и особое понимание ипостаси – личности, преодолевающей природу как негативно понятое «царство необходимости». Основными оппонентами богословия личности Зизиуласа были патрологи Ж.-К. Ларше и о. Николай Людовикос. (подробнее см.: Zizioulas J. D. *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. Edinburgh: T&T Clark, 2006; Ларше Ж.-К. *Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христоса Яннараса и Иоанна Зизиуласа* / Пер. с фр. П. Доброцветов, Р. Ахматханов, А. Вавилова, Н. Редин, В. Чернов; Науч. ред. П. Доброцветов. М.: Паломник, 2021; Loudovikos N. *Analogical Identities The Creation of the Christian Self*. Turnhout: Brepols Publishers, 2019). Э. Лаут так описывает историко-богословскую работу Зизиуласа: «...как исторический богослов, он слишком легко принимает идеи, соответствующие тому аргументу, который он хочет развивать как богослов систематический» (курсив авторский) [Лаут Э. *Современные православные мыслители: от «Добротолюбия» до нашего времени* / Пер. с англ. Е. Карчевской, П. К. Доброцветова, Е. М. Ривкиной. М.: Паломник, 2020. С. 360]. Оценка этого спора не входит в наши задачи, но, в целом соглашаясь с Э. Лаутом, отметим, что многие интуиции Зизиуласа могут быть полезны и в историко-философском исследовании: описываемая нами категория отношения в патристическую эпоху приобретает большую значимость именно в персоналистском контексте, и это, как мы видим, продолжает быть плодотворным для философствования уже новейшего времени. В схожем с Зизиуласом направлении, опираясь на персоналистскую проблематику патристической эпохи, работал, например, греческий философ Х. Яннарас.

<sup>745</sup> Ἀρχὴ λᾶσα καὶ μεσότης καὶ τέλος, εἰς ἅπαν τὴν σχετικὴν δι' ὅλου κατηγορίαν οὐκ ἤρνηται (Cap. theol. I.7).

<sup>746</sup> Ibid. I.68.

бытия и всякого совершенства, Богом, так и друг с другом. «Относительность» тварного в каком-то смысле является признаком его несовершенства, оно непостоянно и подвижно, однако именно в отношении с Богом тварное получает возможность быть и совершенствоваться. Отношение, как мы видим, все еще предстает более ущербным, чем «безотносительное» – Бог, сущности Которого присущи автономия и самобытность. Здесь проступает напряжение между логикой античного языка и духом христианского Откровения, вводящего отношение, как мы видели, в «структуру бытия» самого Первоначала, даже если язык античной метафизики этого еще не в состоянии выразить.

Эту позитивную составляющую реляции Максим подчеркивает, например, в «Мистагогии»:

«Бог, Своей беспредельной силой сотворив и приведя всё в бытие, соединяет, сводит, устанавливает для всего границы и промыслительно связывает друг с другом и с Самим Собой как умопостигаемое, так и чувственное. И, как Причина, Начало и Конец, поддерживая всё силой единого отношения к Себе, как к Началу, делает согласными друг с другом всех, по природе разделённых. Через это отношение всё приводится к неразличимому и неслитному тождеству движения и существования, а не к различию по природе и движению даже среди тех сущих, которые изначально являются разделёнными и враждующими друг с другом. Так что оказывается, что все сущие несмешанно соединены со всеми согласно одному неразрушимому отношению к Единому Началу и Причине и через нахождение под Его защитой»<sup>747</sup>.

Как мы читаем дальше, частные отношения среди тварного также играют позитивную роль в этом хоре мировых взаимосвязей, «космической литургии», как писал о мировидении Максима Бальтазар<sup>748</sup>. Максим продолжает:

«Любые частные отношения сущих между собой, которые рассматриваются по природе каждого из них, это отношение к Причине упраздняет и покрывает, но не уничтожая их, разрушая или приводя к небытию, а превосходя и затмевая их: так целое, или

<sup>747</sup> Ὡσπερ γὰρ ὁ θεὸς πάντα τῇ ἀπειρῷ δυνάμει ποιήσας καὶ εἰς τὸ εἶναι παραγαγὼν, συνέχει καὶ συνάγει καὶ περιγράφει, καὶ ἀλλήλοις καὶ ἑαυτῷ προνοητικῶς ἐνδιασφίγγει τὰ τε νοητὰ καὶ τὰ αἰσθητὰ, καὶ περὶ ἑαυτὸν ὡς αἰτίαν καὶ ἀρχὴν καὶ τέλος πάντα περικρατῶν, τὰ κατὰ τὴν φύσιν ἀλλήλων διεστηκῶτα κατὰ μίαν τὴν πρὸς αὐτόν, ὡς ἀρχὴν, σχέσεως δύνάμιν ἀλλήλοις συννευκῶτα ποιεῖ καθ' ἣν εἰς ταυτότητα κινήσεώς τε καὶ ὑπάρξεως ἀδιάφορόν τε καὶ ἀσύγχυτον ἄγεται τὰ πάντα, πρὸς οὐδὲν οὐδενὸς τῶν ὄντων προηγουμένως κατὰ φύσεως διαφορὰν ἢ κινήσεως στασιάζοντός τε καὶ διαιρουμένου, πάντων πᾶσι κατὰ τὴν μίαν τῆς μόνης ἀρχῆς καὶ αἰτίας ἀδιάλυτον σχέσιν τε καὶ φρουρὰν ἀφύρτως συμπεφυκῶτων (Myst. I. 129–143).

<sup>748</sup> Бальтазар. Указ. соч.

даже сама причина целого, сияет, затмевая свои части. И именно благодаря этому отношению сияет и существует по своей природе как целое, так и части целого, потому что части имеют свою целостную причину, сияющую ярче их. И так же, как солнце по своей природе и силе светит ярче звезд, так и его явление затмевает их, как причина – свои следствия. Ведь по природе, как из целого происходят части, так и следствия действительно существуют и становятся познаваемыми из причины; и причина сохраняет в покое их особенности. Когда же следствия познаются через отнесенность к Причине, то они оканчиваются согласно одной, как было сказано, силе отношения к Ней»<sup>749</sup>.

Сохранение в отношении с Богом «всех частных отношений» создает обоснование для диалога, а значит, онтологического статуса инаковости и общения. Д. Склирис пишет, что для прп. Максима «динамически реализуемое единение является основополагающей задачей онтологического конституирования творения»<sup>750</sup>. Все вещи находятся во взаимосвязях и объединяются друг с другом<sup>751</sup>.

Конечно, в метафизике Максима сущность играет очень большую роль, неоднократно преподобный разрабатывает вопрос о динамике единения между разумными тварями на основании их единства по сущности, реализуемости в них общей природы<sup>752</sup>, соответствия отдельного человека «природной воле». По Аристотелю, как уже было сказано выше, сущность превалирует над отношением; для Максима это тоже так: *πρός τι* или *σχέσις* по-прежнему обозначают отношения конкретных сущностей, которые сначала существуют и только потом вступают в отношения, но эти отношения затем определяют их существование<sup>753</sup>.

<sup>749</sup> τὴν πάσας τε καὶ ἐπὶ πᾶσι κατὰ τὴν ἐκάστου τῶν ὄντων φύσιν θεωρουμένης ἰδικὰς σχέσεις καταργοῦσάν τε καὶ ἐπικαλύπτουσαν, οὐ τῷ φθείρειν αὐτὰς καὶ ἀνελεῖν καὶ μὴ εἶναι ποιεῖν, ἀλλὰ τῷ νικᾶν καὶ ὑπερφαίνεσθαι, ὡς περ ὀλότης μερῶν ἢ καὶ αὐτῆς αἰτία τῆς ὀλότης ἐπιφαινομένη· καθ' ἣν ἢ τε ὀλότης αὐτὴ καὶ τὰ τῆς ὀλότης μέρη φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι πέφυκεν, ὡς ὅλην ἔχοντα τὴν αἰτίαν ἑαυτῶν ὑπερλάμπουσαν, καὶ ὡς περ ἥλιος ὑπερφανῆς ἀστρῶν καὶ φύσιν καὶ δύναμιν, οὕτω τὴν αὐτῶν, ὡς αἰτιατῶν αἰτίαν, καλύπτουσαν ὑπαρξιν, — πέφυκε γάρ, ὡς περ ἐκ τῆς ὀλότης τὰ μέρη, οὕτω δὴ καὶ τῆς αἰτίας τὰ αἰτιατὰ καὶ εἶναι κυρίως καὶ γνωρίζεσθαι καὶ τὴν ἑαυτῶν σχολάζουσαν ἔχειν ιδιότητα, ἠνίκα τῇ πρὸς τὴν αἰτίαν ἀναφορᾷ περιληφθέντα ποιῶθῃ δι' ὅλου κατὰ τὴν μίαν, ὡς εἴρηται, τῆς πρὸς αὐτὴν σχέσεως δύναμιν· (Myst. I.140–151).

<sup>750</sup> Skliris D. *On the Road to Being: Saint Maximus the Confessor's Syn-odical Ontology*, Alhambra, California: Sebastian Press, 2018. P. 58.

<sup>751</sup> Фокин А. Р. Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Богословский вестник. 2016. Т. 22-23. № 3–4. С. 113.

<sup>752</sup> Amb. 10. 1177BC.

<sup>753</sup> Djakovac A. *Op. cit.* P. 96.

Понятие «отношения» Максим использует в сотериологии, описывая динамическое приобщение. Именно отношение с Богом является необходимым условием стяжания добродетелей, ведущих ко спасению. В некотором смысле движение и отношение не прекращаются и после того, как человек находит свою цель (τέλος, σκοπός) в эсхатологическом пространстве: когда достигнуто единство с Богом и обретен покой (στάσις)<sup>754</sup>, этот покой, по Максиму, – покой приснодвижный (στάσις ἀεικίνητος)<sup>755</sup>, основанный на единении, а значит, и отношении с Творцом. Максимальная актуальность тварного, таким образом, – не автономное само по себе (καθ' αὐτό) бытие, а все так же бытие реляционное.

«Отношение», таким образом, – это мера единства с Богом и между людьми; посредством отношения все существует и достигает совершенства. Н. Людовикос пишет, что такое отношение, как «диалогическая взаимность», становится у Максима онтологическим фундаментом, на котором строится бытие вещей, это «становление-в-общении»<sup>756</sup> позволяет существам быть в качестве полноценных сущностей. Естественным пространством для этого для Максима является Церковь.

Наш обзор понятия σχέσις среди терминов приобщения Максима несколько затянулся, однако важность данного понятия требует более подробного исследования, позволяющего выявить некоторые важные трансформации, произошедшие в греческой метафизике периода становления византийской философии. Перейдем к следующим терминам.

Следующее понятие, применяемое Максимом для описания соединения тварного с нетварным, – **κοινωνία**. Понятие достаточно редкое (по TLG, в текстах

<sup>754</sup> Ср: ἔτι μὴν καὶ τὴν διὰ τῆς προνοίας πρὸς τὰ καθόλου τῶν μερικῶν ἐξομοίωσιν, ἕως ἄν, τῷ κατὰ φύσιν γενικωτέρῳ λόγῳ τῆς λογικῆς οὐσίας διὰ τῆς πρὸς τὸ εἶναι κινήσεως τῶν μερικῶν τὴν αὐθαίρετον ἐνώσας ὁρμήν, ποιήσειεν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ σύμφωνα καὶ ταυτοκίνητα μὴ ἐχόντων τὴν γνωμικὴν πρὸς τὰ καθόλου τῶν ἐπὶ μέρους διαφορὰν, ἀλλ' εἰς καὶ ὁ αὐτὸς ἐφ' ὅλων θεωρηθήσεται λόγος, μὴ διαιρούμενος τοῖς τῶν καθ' ὧν ἴσως κατηγορεῖται τρόποις (Quaest. Thal. 2. 12–20) – «Кроме того, Бог через [Свой] Промысел уподобляет отдельные существа общим видам до тех пор, пока через движение отдельных существ к благобытию не объединит их произвольное стремление с [присущим им] по естеству общим логосом разумной сущности и не сделает их тождественнодвижимыми и созвучными друг другу и целому так, чтобы отдельные существа не имели произвольного различия по отношению к общему виду, но чтобы единый и тот же самый логос созерцался у всех, не будучи разделяем способами [осуществления] тех, в ком он равно сказывается, и пока Он не покажет действенной обоживающую всех благодать».

<sup>755</sup> Quaest. Thal. 22; 65.544–547.

<sup>756</sup> Loudovikos N. Eucharistic ontology. P. 195.

преподобного встречается всего 17 раз, в отличие от *σχέσις* – 211 раз, *μέθεξις* – 43, немногочисленны также *μετοχή* – 18, *μετουσία* – 12 раз).

*Κοινωνία* как «общение», «общность», «соединение» встречается по большей части в контекстах исключительно богословских: аскетических, христологических, триадологических и сакраментальных. Иногда его можно видеть в качестве синонима «обожения» и «единения»<sup>757</sup>. Для нас же особенно интересны следующие два фрагмента: в Thal. 54<sup>758</sup> и Amb. 36<sup>759</sup> Максим говорит о двух «общениях» человека с Богом: первое – общение в сотворении, а второе – как результат Воплощения<sup>760</sup>. Второе общение называется «более удивительным» (*παραδοξότεραν*) и ведущим к обожению человека. Здесь мы тоже видим два приобщения, отмеченные М. Портару.

Для второго, совершенного, приобщения Максим использует также следующие термины: *περιχώρησις* («перихорезис», «взаимопроникновение»)<sup>761</sup>, *συμβίωσις* («совместная жизнь»)<sup>762</sup>, *σύναψις* («соединение»)<sup>763</sup> и другие метафоры, описывающие мистическую связь человека с Богом.

Для описания Божественной стороны акта приобщения Максим использует целый набор понятий, передающий смысл некоторого распределения, раздаяния Божественного действия тварному. Большинство из них мы видели в первом разделе данной главы.

В Cap. car. III.25 Максим пишет, что Бог *ἔκοινοποίησεν*, «сделал общими» для Себя и «разумной сущности» несколько божественных особенностей<sup>764</sup>. Термин

<sup>757</sup> Opusc. 20. 245B.

<sup>758</sup> Quaest. Thal. 54.276.

<sup>759</sup> Amb. 35. 1289B–1289D.

<sup>760</sup> «Слово приобщило [Себя] к естеству (человеческому) вторым общением, намного более необычным, чем первое, поскольку Оно сначала уделило [этому естеству] от лучшей [части Своей], а затем по Собственной воле восприняло худшее, дабы спасти образ [Свой], сделать плоть бессмертной и, соединившись с естеством [человеческим], полностью уничтожить слово змия, вновь восстановить это естество в изначальной чистоте, [свободной] от порока, и благодаря обожению соделать его еще более превосходным, чем первое творение» – *Δευτέραν γὰρ κοινωνίαν ὁ λόγος ἐκοινώνησε τῇ φύσει, πολὺ τῆς προτέρας παραδοξότεραν: ὅσῳ πρῶτον τοῦ κρείττονος μεταδοῦς, ὕστερον μετέλαβε θέλων τοῦ χειρότερου, ἵνα καὶ τὴν εἰκόνα σώσῃ καὶ τὴν σάρκα ἀθανάτισῃ καὶ, τὸν ἐνηχηθέντα τῇ φύσει λόγον τοῦ ὄφεως παντελῶς ἐξαφανίσας, ὡς ἐξ ἀρχῆς καθαρὰν κακίας πάλιν παραστήσῃ τὴν φύσιν, τῇ θεώσει πλεονεκτοῦσαν τὴν πρώτην διάπλασιν* (Quaest. Thal. 54. 276–282).

<sup>761</sup> Amb. 7 1076C; Amb. 41. 1308B; Opusc. 4. 60B; Thunberg L. Op. cit. P. 23.

<sup>762</sup> Quaest. Thal. Prol. 31.

<sup>763</sup> См.: Фокин А. Р. Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника // *Философия религии: аналитические исследования*. 2017. № 1. С. 30–66.

<sup>764</sup> Cap. car. 3.25.

для Максима довольно редкий и используется только еще один раз в христологическом контексте.

Более частотно понятие **μετάδοσις**, «передача, распределение», производное от глагола **μεταδίδωμι (μεταδίδω)**, «сообщать, передавать»<sup>765</sup>. Максим пишет, что Бог передает каждому «способность быть» и другие блага, «по природе» присущие только Ему<sup>766</sup>. Интересно, что в одном месте он отмечает, что тварь приобщается к Богу (**μετέχει**), к «бытию» и «благобытию», и передает (**μεταδίδωσι**) другим «благобытие» посредством своих собственных природных действий<sup>767</sup>. Во всех контекстах эти понятия имеют активное значение. Передачу осуществляет активный субъект действия.

В схожем смысле активного присутствия Бога в твари используются понятия «расширения» Бога в твари (**πληθύνεσθαι**)<sup>768</sup>, **ἐνύπαρξις**<sup>769</sup>, «дарение» (**χαρίζεσθαι**) Богом творению бытия<sup>770</sup> и другие.

Все данные термины подчеркивают личную активность Бога в творении. Мы можем видеть их так же в различных контекстах: от онтологических до мистических и сакраментальных.

Когда Максим делает акцент на том, что происходит с тварным в акте приобщения, он использует следующие термины. Базовый глагол, как мы неоднократно видели, – **μετέχω**: приобщающиеся сущие «приобщаются по благодати» (**κατά χάριν μετέχουσι**) к Божественным совершенствам<sup>771</sup>.

Помимо этого активного глагола, Максим Исповедник употребляет глаголы, описывающие пассивное получение того, что Бог, как мы видели в предыдущем разделе, «передает» творению, например, **δέχομαι** («принимать, получать»)<sup>772</sup>.

<sup>765</sup> Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.–12. Jahrhunderts / Hrsg. von Erich Trapp. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2017. Bd. 2. S. 1007.

<sup>766</sup> Amb. 35. 1289AB; Cap. theol. II.90.

<sup>767</sup> Cap. car. IV.11–12.

<sup>768</sup> Amb. 35. 1289B.

<sup>769</sup> Amb. 35. 1289A.

<sup>770</sup> Amb. 10. 1189A.

<sup>771</sup> Cap. theol. I.48.

<sup>772</sup> Cap. car. II 76. κεχαρίτωται τοὺς χρήζοντας χάριτος· καὶ ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ διαπαντός κατὰ πᾶσαν ἡμῶν προκοπὴν τὴν ἀναλογοῦσαν δεχομένους χάριν. Thal 51/2 – ἀναλόγως αὐταῖς εἰσδεχομένας τὴν ἀπερινόητον ὠραιότητα τοῦ ἀπροσίτου κάλλους.

Максим неоднократно подчеркивает, что человек неспособен самостоятельно обожиться, стать святым, но Бог *дарует* человеку благодать святости, так как в самом человеке нет никаких природных способностей для того, чтобы принимать благодать: она абсолютно внеприродна, сверхъестественна<sup>773</sup>. Однако человек имеет некоторые способности, природные силы и укрепляющий их *навык*, усвершенствуя которые, человек может стать достойным восприятия этой благодати, очистив свою душу и тело. Такое состояние достойных и процесс подготовки к этому Максим описывает многочисленными терминами. Ниже мы раскроем некоторые из них подробнее, а здесь только перечислим.

Для второго динамического вида приобщения человек должен подготовить свое состояние, чтобы воспринять Божественное действие в его полноте. Этот процесс Максим называет следующими понятиями: ὁμοίωσις, «уподобление»<sup>774</sup>; μιμήσις, «подражание»<sup>775</sup>; οἰκεῖωσις, «усвоение»<sup>776</sup>; а также использует глаголы со значением соединения вроде συνάπτω, «связывать, соединять», περιφέρω, «нести в себе» («несет в себе божественные особенности» – τὰ θεῖα ἰδιώματα ἐν ἑαυτῷ περιφέρει)<sup>777</sup>, нахождение места в Боге<sup>778</sup> и т. п. Хорошим примером может послужить обсуждавшаяся выше цитата из Quaest. dub. Максим говорит, что Божественные действия просвещают «тех, кто им соответствует» – οἰκεῖως ἔχοντας πρὸς αὐτὰ<sup>779</sup>. Наречие οἰκεῖως в сочетании с глаголом ἔχω имеет значение «быть соответствующим, быть одного рода» с чем-то<sup>780</sup>. Здесь мы видим пассивность в приобщении. Снова действует Бог, а человек подготавливает свое состояние, в котором он становится способен воспринять Его действие.

Особенно важный термин – θεώσις, «обожение», состояние, являющееся полным результатом приобщения к Богу.

<sup>773</sup> См. Quaest. Thal. 59.

<sup>774</sup> Amb. 10. 1084A.

<sup>775</sup> Quaest. dub. III.1.

<sup>776</sup> Quaest. dub. 99.

<sup>777</sup> Cap. car. II.52.

<sup>778</sup> Quaest. dub. 173; Amb. 7. 1081A.

<sup>779</sup> Quaest. dub. 99.

<sup>780</sup> Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. P. 938.

Максим в одном из текстов предлагает своеобразное определение «приобщения» (μέθεξις), заключенное в сложную риторическую конструкцию – фигуру климакса (или градации). Это последовательность клауз, где ключевое слово в конце одной клаузы повторяется в начале следующей, причем каждая последующая мысль усиливает и развивает предыдущую. Подобный прием можно найти, например, в Sap. Sap. I.2–3. Не будем приводить этот фрагмент целиком, но перечислим указанные Максимом этапы, предшествующие определению приобщения для лучшего понимания:

«Спасение душ – исполнение веры – истинное откровение того, во что уверовали» – «неизреченное взаимопроникновение (περιχώρησις) с тем, во что уверовали в меру веры каждого» – «окончательное возвращение верных к своему Началу» – «утоление стремления» – «приснодвижный покой около предмета стремления устремляющихся к Нему» – «непрерывное наслаждение Желанным» – «приобщение к сверхприродным божественным [реальностям]»<sup>781</sup>.

Далее Максим пишет следующее:

«**Приобщение** к сверхприродным божественным [реальностям] есть **подобие** (ὁμοίωσις) **приобщающихся приобщимому**. Подобие приобщающихся приобщимому есть действительное **тождество** (ταυτότης) **приобщающихся с приобщимым**, которое они получают **через подобие** (ὁμοιότητος). А действительное тождество приобщающихся с приобщимым, которое они получают через подобие есть **обожение достойных обожения**»<sup>782</sup>.

Далее градация продолжается в следующем виде:

«...обожение есть, если сказать в самом общем виде, совокупность и предел всех времен и веков, а также того, что содержится во времени и в веке» – «непрерывное единение в спасаемых чистого и подлинного Начала с чистым и подлинным Концом» – «экстаз тех, кто по природе своей измеряется началом и концом» – «всемогущее и всесильное, непосредственное и беспредельное действие Божие, [простирающееся] до бесконечности в тех, которые удостоились подобного исхода, превосходящего [все]

<sup>781</sup> Quaest. Thal. 59. 122–134.

<sup>782</sup> μέθεξις δὲ τῶν ὑπὲρ φύσιν θεῶν ἐστὶν ἢ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις· ἢ δὲ πρὸς τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων ὁμοίωσις ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν πρὸς αὐτὸ τὸ μετεχόμενον τῶν μετεχόντων δι' ὁμοιότητος ἐνδεχομένη ταυτότης· ἢ δὲ τῶν μετεχόντων ἐνδεχομένη κατ' ἐνέργειαν δι' ὁμοιότητος πρὸς τὸ μετεχόμενον ταυτότης ἐστὶν ἢ θέωσις τῶν ἀξιουμένων θεώσεως (Thal 59. 134–141).

постигаемое умом<sup>783</sup>, – «неизреченное и сверхнеизреченное наслаждение и радость, порождаемые невыразимым и премысленным единением [с Богом] тех, [кто удостоился] этого действия. Смысл и причину такой радости, непостижимой умом и несказанной, нельзя обнаружить в природе сущих».

В этом определении мы видим, что Максим Исповедник раскрывает понятие «приобщения» через понятия «подобие» (ὁμοίωσις), «тождество» (ταυτότης) и «обожение». Необходимо уточнить, что «тождество» здесь надо понимать, как раскрывает Максим в других местах, не как неразличимость между человеком и Богом, но становление «всем, чем бы ни был Бог, кроме тождества по сущности»<sup>784</sup>.

Итак, как видно уже из данного терминологического обзора и из проанализированных фрагментов в начале данной главы, приобщение к Богу, действительно, словами М. Портару, является «постепенным». Раскроем эти этапы подробнее.

### 3.2. Статичное экзистенциальное приобщение

Статичное приобщение представляет собой прежде всего приобщение к Бытию как Божественному действию. Оно обладает устойчивым характером и не может быть прекращено<sup>785</sup>. Максим Исповедник подчеркивает: «...от власти подлинного Бытия зависит быть всегда или не быть этой сущности, ибо дары Божии непреложны (Рим. 11:29)»<sup>786</sup>.

Утверждение о том, что бытие является свойством, которым тварное обладает по причине причастности к Богу, наиболее отчетливо выражено у Максима Исповедника в «Главах о любви». Обратимся вновь к Cap. sag. III. 25. В акте творения разумных существ Бог сделал общими с ними (ἐκοινολοίησεν) четыре

<sup>783</sup> ἡ ἄμεσος καὶ ἄλειρος καὶ ἐπ' ἄλειρον ἐν τοῖς ἀζιωθεῖσι τῆς κατὰ τὸ κρεῖττον νοουμένης τῶν κατὰ φύσιν ἐκβάσεως ἐνέργεια τοῦ θεοῦ πανσθενῆς καὶ ὑπερδύναμος.

<sup>784</sup> Amb. 41. 1308B. См. об этом: Thunberg L. Op. cit. P. 36.

<sup>785</sup> См.: Thunberg L. Op. cit. P. 370.

<sup>786</sup> ἐν τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ κυρίως ὄντος ὑπάρχειν τὸ ἀεὶ εἶναι αὐτὴν ἢ μὴ εἶναι, ἀμεταμέλητα δὲ εἶναι τὰ χαρίσματα αὐτοῦ (Cap. sag. III.28). См. также: Amb. 42. 1329CD, где Максим говорит о телах: «...они пребывают совершенно не способными впасть в небытие благодаря Ему, желающему, чтобы то, чего Он пожелал, существовало всегда, по [Его] намерению, с разумом (или: логосом) и премудростью, и, согласно им, полное исчезновение тел в небытие не произойдет...»

Своих «божественных свойства» (τὰ θεῖα ἰδιώματα): Бытие/существование (τὸ ὄν), Вечное бытие/существование (τὸ ἀεὶ ὄν), Благодать (ἀγαθότης) и Премудрость (σοφία). Первые два свойства – Бытие и Вечное бытие – сообщаются сущности и, таким образом, становятся онтологически неотъемлемыми свойствами, конституирующими саму данность твари. Вторые два – Благодать и Премудрость – относятся к сфере воли и присутствуют в тварном существе как потенции, возможности, ожидающие своей актуализации.

В предшествующей этой главке Максим пишет еще более ясно: «Разумная и духовная сущность приобщается к Святому Богу самим своим бытием, пригодностью к благобытию (я имею в виду к Благодати и Премудрости) и, по благодати, к приснобытию»<sup>787</sup>. В III. 27 он добавляет: «...быть всегда или не быть зависит от власти Сотворившего их. Приобщаться же или не приобщаться к Благодати и Премудрости Его зависит от воли разумных [существ]»<sup>788</sup>. Такое двойственное приобщение коррелирует с Божественными свойствами, дарованными человеку «по образу» и заданными «по подобию»<sup>789</sup>.

Таким образом, приобщение в аспекте творения является для твари данностью. Этот тип приобщения можно охарактеризовать как экзистенциальный: все тварное получает способность быть, приобщаясь к Божественному действию Бытия. М. Портару отмечает, что отличительной чертой данного вида приобщения является присутствие в человеке двух природных действий: собственно человеческого и Божественного, которые действуют в синергии. При этом в более совершенном состоянии приобщения человеческое действие должно «замереть», уступая место исключительно Божественному действию<sup>790</sup>.

Можно утверждать, что такое наиболее универсальное свойство, как бытие, представляет собой реалистически понимаемую универсалию, существующую как Божественное действие, которое простирается на весь тварный мир.

<sup>787</sup> Θεοῦ μετέχει τοῦ ἁγίου ἢ λογικῆ καὶ νοερὰ οὐσία, αὐτῷ τε τῷ εἶναι καὶ τῇ πρὸς τὸ εἶναι ἐπιτηδειότητι· ἀγαθότητος τέ φημι καὶ σοφίας· καὶ τῇ πρὸς τὸ ἀεὶ εἶναι χάριτι (Cap. car. III.24).

<sup>788</sup> Ibid. III.27.

<sup>789</sup> Quaest. dub. III.1.

<sup>790</sup> Portaru M. Gradual Participation according to St Maximus the Confessor // Studia Patristica. 2013. Vol. LXVIII. P. 290; Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P. 527; 540.

Большинство сочинений Максима Исповедника – тексты богословские, в центре внимания которых находится человек и вопрос его спасения. Однако приобщение к Божественному действию не ограничивается человеком, весь мир в той или иной степени причастен Божественному. В Amb. 7 преподобный пишет:

«Оно же (Слово – *И. С.*) – как приличествует Благу – показывается и умножается соразмерно каждому во всех, [происходящих] из Него, и возглавляет всех в Себе. И бытие, и пребывание соответствует Ему; и возникшие – из Него, поскольку они возникли; и Тому, по [воле] Которого возникли, т. е. Богу, [к Которому] они, **и оставаясь [такими же], и двигаясь**, приобщаются. Ведь все [творения] за счет своего происхождения из Бога приобщаются к Богу **соразмерно, – соответственно либо уму, либо разуму, либо (чувственному) восприятию, либо жизненному движению**, либо пригодности по сущности или навыку, как это мнится великому богоявителю Дионисию Ареопагиту»<sup>791,792</sup>.

Ключевым термином в данном фрагменте выступает «пригодность» (*ἐπιτηδειότης*). Максим Исповедник утверждает, что приобщение осуществляется «в соответствии с пригодностью по сущности или по навыку» (*κατὰ οὐσιώδη καὶ ἐκτικὴν ἐπιτηδειότητα*). Очевидно, что эти два вида пригодности соответствуют двум различным аспектам приобщения: «по сущности» – статичному, «по навыку» – динамическому.

С. Герш отмечает, что *ἐπιτηδειότης* является понятием, характерным для многих неоплатоников. Оно описывает состояние объекта, способного воспринимать определенное воздействие<sup>793</sup>. Например, у Ямвлиха – душевное расположение для восприятия воздействия богов<sup>794</sup>, а у Прокла – пригодность

<sup>791</sup> Максим здесь ссылается на данное место из «Ареопагитик»: «Благо – это То, из чего все [сущие] возникли и существуют, произойдя от Него как от всеовершенной Причины (*ὡς ἐξ αἰτίας παντελοῦς*), и в Нем все [сущие] находятся, будучи хранимы и содержимы в Нем как во всеохватывающей Глубине, и в Него все [сущие] возвращаются как в свой собственный Предел (*εἰς οἰκεῖον πέρας*), отведенный для каждого, и к Нему устремляются: мыслящее и разумное – посредством познания, чувственное – посредством чувств, непричастное же чувствам – посредством врожденного движения жизненного стремления, а неживое и просто существующее – лишь благодаря способности причастия бытию. (DN. 4 4. P.148. 12–18. Пер. Фокина по изд.: Фокин А. Р. Принцип самораспространения блага... С. 97); См. также: Ibid. 5 8; 5 10.

<sup>792</sup> ...καὶ τὸν αὐτὸν ἐν πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐκάστου ἀναλογίαν ἀγαθοπρεπῶς δεικνύμενόν τε καὶ πληθυνόμενον καὶ εἰς ἑαυτὸν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιούμενον, καθ' ὃν τό τε εἶναι καὶ τὸ διαμένειν καὶ ἐξ οὗ τὰ γεγονότα ὡς γέγονε καὶ ἐφ' ᾧ γέγονε καὶ μένοντα καὶ κινούμενα μετέχει Θεοῦ. Πάντα γὰρ μετέχει διὰ τὸ ἐκ Θεοῦ γεγενῆσθαι, ἀναλόγως Θεοῦ, ἢ κατὰ νοῦν ἢ λόγον ἢ αἴσθησιν ἢ κίνησιν ζωτικὴν ἢ οὐσιώδη καὶ ἐκτικὴν ἐπιτηδειότητα, ὡς τῷ μεγάλῳ καὶ θεοφάντορι Διονυσίῳ δοκεῖ τῷ Ἀρεοπαγίτῃ (Amb. 7. 1080AB).

<sup>793</sup> Gersh S. From Iamblichus to Eriugena. P. 37.

<sup>794</sup> De Myst. 105. 1.

субстрата к приобщению к идеям<sup>795</sup>. Встречается это понятие в контексте приобщения также у Плотина<sup>796</sup>.

П. Павлос, посвятивший «пригодности» у Дионисия отдельное исследование, отмечает, что Ареопагит вводит некоторое новаторство в употребление этого понятия, что связано с его учением о двойственности приобщения. Введение «условного», «полного» (ὀλικὴ μέθεξις)<sup>797</sup> вида приобщения отводит «пригодности» более значимое место, чем просто указание на пассивную потенцию существа к получению воздействия. Именно Дионисий вводит различие между пригодностью «по сущности» и пригодностью «по навыку», что, по мнению Павлоса, связано с опорой Дионисия на библейскую антропологию и сотериологию, в которой приобщение к Богу мыслимо не только как дар, но и как путь<sup>798</sup>. Максим развивает учение Дионисия дальше.

Пригодность по сущности раскрывается в процитированном нами фрагменте из Amb. 7 в детальной градации степеней приобщения: «соответственно уму», «разуму», «чувственному восприятию», «жизненному движению» (κατὰ νοῦν, κατὰ λόγον, κατὰ αἴσθησιν, κατὰ κίνησιν ζωτικὴν). Как уже отмечалось, в этой последовательности, возможно, прослеживается след градации уровней сущего у Дионисия.

Максим не разрабатывает этот вопрос со всей ясностью, однако можно утверждать, что в его представлении каждое существо причастно Божеству соразмерно своим природным способностям, природному действию, о котором много говорилось в первой главе, – интеллектуальным, рациональным, чувственным или даже просто как по факту жизни. То есть можно сказать, что даже на самом низком уровне существования, например, на уровне «жизненного движения» или «пригодности по сущности» остается связь с Богом как Причиной.

<sup>795</sup> In Parm. 4. 843. 13.

<sup>796</sup> Pavlos P. G. Aptitude (Ἐπιτηδειότης) and the Foundations of Participation in the Philosophy of Dionysius the Areopagite // *Studia Patristica*. 2017. Vol. XCVI. P. 390; Idem. Christian Insights into Plotinus' Metaphysics and his Concept of Aptitude (Ἐπιτηδειότης) // *AKROPOLIS: Journal of Hellenic Studies*. 2017. Vol. 1. P. 5–32.

<sup>797</sup> DN.IV. 20. 720A.

<sup>798</sup> Pavlos P. G. Aptitude (Ἐπιτηδειότης) and the Foundations of Participation in the Philosophy of Dionysius the Areopagite P. 380, 395.

Это подтверждает фундаментальную мысль Максима и Дионисия о том, что нет ни одного аспекта творения, который был бы полностью оторван от Бога. В этом смысле космос предстает как теофания, как раскрытие Бога в многообразии тварного.

Дополнительно отметим, что Максим утверждает: творения приобщаются Богу «и оставаясь [такими же], и двигаясь» (καὶ μένοντα καὶ κινούμενα). Это движение, разумеется, следует понимать как движение в направлении к своему логосу – то есть как процесс совершенствования, реализации сущностного замысла Бога. Здесь вновь подчеркивается дуализм приобщения: как *данности* при творении и как *заданности* в развитии.

Косвенно на статическую «безусловную» причастность указывает довольно часто упоминающееся Максимом утверждение, что во всем мире как бы «разлита» Премудрость Божия, которую мы соотносим с Истиной и логосами сущего<sup>799</sup>.

Приобщение к Премудрости также предполагает некоторый двойственный режим: если в данном фрагменте Максим пишет, что Премудрость созерцается во всех тварях, то в «Главах о любви» он помещает Премудрость среди совершенств, стяжание которых ведет к богоподобию и является задачей для разумных существ<sup>800</sup>. Подобную двойственность приобщения можно видеть, как мы упоминали, также в приобщении к красоте<sup>801</sup>.

В некоторых фрагментах приобщение к бытию также начинает выглядеть более динамически. Иногда Максим пишет об убывании или возрастании бытия<sup>802</sup>.

Статическое приобщение остается несовершенным и само по себе еще не позволяет существу достичь той полноты, которую предполагает божественный замысел о творении. Если все существующее в силу самого факта бытия причастно Божественному действию, то необходимо признать, что к нему приобщены не только праведные, но и тяжкие грешники, живущие «против природы» и «против

<sup>799</sup> «Создания же Его она (разумная сущность – *И. С.*) познает, как было сказано, благодаря восприятию созерцаемой в тварях искусной Премудрости...» – τὰ δὲ ὑπ' αὐτοῦ γεγονότα, τῇ ἀναλήψει, ὡς εἴρηται, τῆς ἐν τοῖς γεγονόσι θεωρουμένης τεχνικῆς σοφίας (Сар. Сар. III.24).

<sup>800</sup> Сар. сар. III.25.

<sup>801</sup> Amb. 7. 1084A.

<sup>802</sup> Amb. 10. 1116B.

логоса», и даже демоны. Это свидетельствует о том, что экзистенциальное, или онтологическое, приобщение, будучи фундаментальной основой существования, все же не является достаточным. Его несовершенство подчеркивается, например, в следующих строках из Orusc. 20:

«...ибо все, что ни есть естественного, то есть безупречного, не противно Богу, но и не является непременно с Ним соединенным. А обоженное, хотя непременно и во всех отношениях является соединенным, но и сущностного различия отнюдь не теряет, поскольку и в смысле соединения существует неслиянно»<sup>803</sup>.

Все сотворенное, все существующее в той или иной степени является благом, поскольку имеет онтологическую причастность к Богу – Источнику всякого блага. Однако полное осуществление Божественного замысла не дано изначально, но предполагается как задача, как путь и движение твари к своей цели (τέλος).

Важно подчеркнуть, что даже первое, статичное приобщение, описывается у Максима не как нечто исключительно «природное», но как происходящее «по благодати»<sup>804</sup>. Это не позволяет провести жесткое различие между «природным» и «благодатным» уровнями приобщения, отождествляя первый с природой, а второй – с волевым усвоением. Сам преподобный пишет: «Твари же, как все обладающие существованием по приобщению благодати (а разумные и духовные обладающие еще и способностью воспринимать Благость и Премудрость), имеют и нечто противоположное»<sup>805</sup>. Эта фраза ясно указывает на то, что само существование твари есть не природа как таковая, а дар, приобщение к Богу по благодати. Мир не обладает собственным бытием; его существование не автономно, но коренится в Боге как Причине. Следовательно, экзистенциальное приобщение уже есть действие благодати, но оно не исключает возможности отпадения или сопротивления полноте замысла.

<sup>803</sup> Οὐδὲ γὰρ τὸ μὴ ὑπεναντίον εἶναι πρὸς ἔνωσιν αὐταρκές· πᾶν γὰρ εἶ τι φυσικόν, καὶ ἀδιάβλητον, οὐκ ἐναντίον μὲν, οὐ πάντως δὲ καὶ ἠνωμένον Θεῷ. Τὸ δὲ θεωθὲν πάντα τε καὶ πάντως ἠνωμένον, καὶ τὴν οὐσιώδη διαφορὰν οὐδαμῶς ἐξιστοῦν, ὅσῳ καὶ ἀσύγχυτον ὑπάρχει κατὰ τὴν ἔνωσιν (Orusc. 20. 236B).

<sup>804</sup> Cap. car. III. 27.

<sup>805</sup> Τὰ δὲ κτίσματα, ὡς πάντα μὲν μεθέξει καὶ χάριτι τὴν ὑπαρξιν ἔχοντα, τὰ δὲ λογικὰ καὶ νοερά καὶ τὴν ἀγαθότητος καὶ σοφίας ἐπιτηδειότητα, ἔχουσιν ἐναντία (Cap. car. III.27).

### 3.3. Динамическое сотериологическое приобщение

Максим пишет, что полное приобщение к Богу изначально было целью творения мира. Мир создан для «соразмерного приобщения» к Богу, чтобы Бог «веселился о творениях Своих, видя их радующимися и всегда ненасытно насыщающимися Ненасытимым»<sup>806</sup>. Однако первичного, статичного приобщения<sup>807</sup> для этого недостаточно. Максим подчеркивает: «Бог, создавший человеческую природу, одновременно наделил ее бытием и силой намерения, и таким образом присоединил к этой природе творческую силу для осуществления того, что ей приличествует»<sup>808</sup>. Здесь ясно выражено, что человек получает не только дар бытия, но и дар движения – силы свободного стремления к своему пределу. Как было сказано выше, Благо понимается Максимом как фундаментальное Божественное действие, присутствующее в тварном. Благо и Бытие нераздельно связаны, однако полнота благодати – это некоторая цель, к которой человек, не являясь полностью причастным в самом начале своего существования, может приближаться.

Если первое приобщение, по мысли Максима, представляет собой приобщение к Бытию, то второе, ведущее к обожению, он чаще описывает как приобщение к Благу – а также, как он указывает в *Cap. theol. I. 48*, «...ко всему, что охватывается этим понятием»<sup>809</sup>, то есть к Премудрости, добродетелям и другим совершенствам. Важно оговориться, что, т. к. наше исследование посвящено онтологии, а не мистике или сотериологии Максима, мы затрагиваем данный вопрос лишь частично и там, где это имеет значение для онтологии, не претендуя на полноценное описание аскетики и мистики преподобного.

<sup>806</sup> Ibid. III.46.

<sup>807</sup> Об обожении как изначальном замысле Бога о мире см.: Larchet J.-C. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. P. 84.

<sup>808</sup> Ὁ τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων δημιουργήσας θεός, ἅμα βουλήσει τὸ εἶναι αὐτῆ δέδωκεν, συνήρμοσεν αὐτῆ καὶ δύναμιν τῶν καθηκόντων ποιητικῆν (*Quaest. Thal. 40.4–6*).

<sup>809</sup> *Cap. theol. I.48*.

Максим утверждает, что задачей разумных существ является следующее: «откуда имеем (изначально) бытие, [оттуда нам] и движение получить»<sup>810</sup>. Иначе говоря, если приобщение к бытию осуществляется по воле Творца, то приобщение «Благости и Премудрости Его зависит от воли разумных [существ]»<sup>811</sup>. Человек, по Максиму, – «распорядитель своей благодати»<sup>812</sup>, то есть свободно определяет направление своего движения: к Богу, к исполнению логоса или в противоположную сторону – к искажению и удалению от первоначального замысла, к состоянию, которое сам преподобный называет движением в сторону небытия. Тем не менее, воля человека играет решающую роль лишь на определенном этапе этого динамического приобщения. На его высших уровнях, уже соотносимых с собственно обожением, человек перестает быть активным действующим лицом и становится, скорее, пассивным и воспринимающим. Обожение на этом этапе, по выражению Максима, «претерпевается» – оно становится действием Божественной благодати, свободным от всякой соотнесенности или заслуги человека<sup>813</sup>.

В Amb. 20. Максим, используя терминологию «отношения», описывает этот процесс следующим образом. Он отмечает, что существует три типа имен: «одни [означают] сущность (οὐσίας), другие – отношение (σχέσεως), а третьи – благодать (χάριτος) или гибель (ἀπωλείας)»<sup>814</sup>. Имена, обозначающие сущность, лишь указывают на принадлежность к роду, например: «человек». Имена отношений определяют качество или состояние: «хороший», «святой», «мудрый человек» или, наоборот, «дурной человек» – «исходя из того, каково ее [сущности] добровольное (προαιρετικήν) внутреннее состояние (ἔξις)»<sup>815</sup>. Именно здесь происходит приобщение к Благу в собственном смысле. Третий вид имен связан с обожением: «когда “богом” именуется на словах человек, ставший во всех отношениях послушным Богу... ставший и нарекаемый [таковым] по положению (κατὰ θέσιν) и

<sup>810</sup> ὅθεν ἡμῖν ὑπάρχει τὸ εἶναι καὶ τὸ κινεῖσθαι λαβεῖν ποθήσωμεν (Amb. 7. 1076B).

<sup>811</sup> Amb. III.27.

<sup>812</sup> Quaest. Thal. 54.200.

<sup>813</sup> Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P. 527; 540.

<sup>814</sup> Amb. 20, 1237A.

<sup>815</sup> Ibid.

благодати, ибо благодать обожения совершенно безотносительна (ἄσχετός)»<sup>816</sup>. В этом последнем случае приобщение уже не обусловлено ни сущностным устройством, ни внутренним состоянием, но совершается превосходящей природную меру силой благодати.

Эти три типа имен можно соотнести с известной триадой Максима: «бытие (εἶναι) – благобытие (εὖ εἶναι) – приснобытие (ἀεὶ εἶναι)/или присноблагобытие (ἀεὶ εὖ εἶναι)<sup>817</sup>», которая определяется Максимом как три тропоса «становления разумной сущности»<sup>818</sup> и может быть понята как структура, в которой логос сущего раскрывается в динамике<sup>819</sup>. Согласно интерпретации Толлефсена, здесь выражена тройственность логоса сущности, определяющая как ее происхождение, так и предназначение. Через эту триаду Бог сообщает каждой твари порядок развития, задает онтологическую программу становления – от существования, через добродетельное существование, к обоженному, вечному бытию. Снова приведем цитату из «Глав о любви»: «Разумная и духовная сущность приобщается к Святому Богу самым своим бытием, пригодностью к благобытию (я имею в виду к благодати и мудрости) и, по благодати, к приснобытию»<sup>820</sup>.

Из фрагмента Amb. 22 становится ясно, что именно через «отношение» (σχέσις), то есть через приобщение, первый тропос, «бытие» (εἶναι), наполняется положительным содержанием и переходит на второй уровень, «благобытие» (εὖ εἶναι). Категория отношения в данном контексте определяется прежде всего через свободную волю человека: именно добровольное внутреннее устройство определяет характер связи с Благом. В отличие от этого, имена, «означающие благодать», так же как и состояние «присноблагобытия» (ἀεὶ εὖ εἶναι), являются исключительным даром Бога. Они не зависят от усилий или достоинства твари, но указывают на то, что благодать действует вне всякого соотношения, ἄσχετως, как пишет сам Максим<sup>821</sup>.

<sup>816</sup> Ibid.

<sup>817</sup> Amb. 65, 1392B.

<sup>818</sup> Ibid.

<sup>819</sup> Tollefsen T. T. The Christian Metaphysics. P. 128.

<sup>820</sup> Cap. car. III.24.

<sup>821</sup> См. также: Amb. 7. 1084BC.

Состояние присноблагодобытия достигается в конечном обожении, в эсхатологической полноте, когда тварное существо встречает «последний предмет своего стремления»<sup>822</sup> и переходит в режим «приснодвижного покоя» у Источника Бытия. Полное приобщение и обожение становятся возможными только там. Противоположностью присноблагодобытия является «приснозлобытие» (τὸ ἀεὶ φεῦ εἶναι), состояние, в котором приобщение к Богу можно назвать минимальным<sup>823</sup>.

Кроме этого, данный процесс связан с разработанной Максимом вслед за Евагрием Понтийским трехступенчатой системой духовного развития, вершиной которого является полное обожение подвижника<sup>824</sup>. Это этапы «деятельного любомудрия» (πρακτικὴ φιλοσοφία), «естественного созерцания» (φυσικὴ θεωρία) и «таинственного богословия» (μυστικὴ θεολογία)<sup>825,826</sup>. Последний означает опытное познание Бога и имеет два аспекта: в формулировке А. Р. Фокина, «катафатически-гностический» и «апофатическо-мистический»<sup>827</sup>. В рамках первого Максим нередко пишет о познании Бога по приобщению к Нему<sup>828</sup>.

На пути духовного развития и совершенствования человек приобретает определенные Божественные свойства, а на высших стадиях духовного развития – тождество с Богом во всем, кроме сущности. Максим отмечает, что природное действие человека успокаивается и заменяется Божественным, Бог и святые обладают единым действием<sup>829</sup>. Максим пишет, что святые

«...всецело с Ним, Всецелым, соединившись, настолько, по мере возможности, восприняли Его качества, что только Им одним и познаются, словно чистейшие зеркала, ибо всецело и без ущерба являют – посредством Его божественных черт (διὰ τῶν θείων αὐτοῦ γνωρισμάτων) – вид взирающего [в них] Бога Слова при этом не лишившись ни одной из

<sup>822</sup> Amb. 7. 1069B.

<sup>823</sup> Amb. 42. 1329A; Amb. 65. 1392D etc.

<sup>824</sup> Thunberg L. Op. cit. P. 332.

<sup>825</sup> Фокин А. Р. Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника // *Философия религии: аналитические исследования*. 2017. № 1. С. 31. См.: Quaest. Thal. 5. 29–44; 27. 71–91; 40. 30–39; 52. 72–75; Quaest. dub. 29, 31, 58; Amb. 10. 1129A; 10. 1136CD; 20. 1240BC etc.

<sup>826</sup> Последний этап обозначается Максимом Исповедником также различными другими названиями («богословское любомудрие» (θεολογικὴ φιλοσοφία), «богословское тайноводство» (θεολογικὴ μυσταγωγία), «таинственное созерцание» (θεολογικὴ γνῶσις), «таинственное знание» (μυστικὴ γνῶσις) и др.). См.: Фокин А. Р. Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника. С. 34; Thunberg L. Op. cit. P. 336.

<sup>827</sup> Фокин А. Р. Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника. С. 42.

<sup>828</sup> «...вводимся в ведение, а посредством [ведения] в бесплотном уме возвышаемся к таинственному созерцанию божественных [вещей] и посвящению [в них], дерзновенно добавлю, что и к участию (μετουσίαν)» (Amb. 32. 1285B).

<sup>829</sup> Cap. theol. I, 47; Amb. 7. 1076C.

старых черт, каковым присуще обозначать человеческую [природу], ибо все они уступили лучшим [чертам], как [происходит] с воздухом, когда он, [сам по себе] не светлый, всецело смешивается со светом (φωτὶ δι' ὅλου μετεγkraθείς)»<sup>830</sup>.

Какие же свойства приобретает человек, движущийся ко спасению?

Во-первых, человек получает, как мы уже видели, свойства «Благо», «Премудрость», «Истина», «Красота». Кроме этого, человек возрастает в добродетелях (ἀρετή)<sup>831</sup>, которые Максим конкретизирует в следующих понятиях: «человеколюбие» (τὸ φιλόανθρωπον), «кротость» (τὸ πρᾶον), «бесстрастие»; человек становится милосердным (ἐλεήμων, οἰκτίρμονες), долготерпеливым (μακρόθυμος), праведным (δίκαιος), боголюбивым (φιλόθεος), сострадательным (εὐσπλαγχνός), смиренным (ταπεινός) и т. д.<sup>832</sup>. Кроме того, святой человек приобретает и собственно Божественные свойства: бессмертие (ἀθανασία), святость (ἀγιότης) и другие<sup>833</sup>. Более же всего «делает нас из людей богами» – τὸ ἡμᾶς θεοῦς ἐξ ἀνθρώπων ποιοῦν<sup>834</sup> любовь как совокупность всех добродетелей:

«Она содержит в себе и собирает воедино все блага, о которых слово истины говорит как о [множестве] видов добродетели, и она никоим образом не связана всеми видами зла и удалена от них, будучи исполнением закона и пророков»<sup>835,836</sup>.

Если для приобщения к бытию достаточно лишь воли Творца, то каковы условия сотериологического приобщения? Доступно ли оно, согласно Максиму, только лишь для принадлежащих к Церкви и совершающих последовательное восхождение по лестнице добродетелей, в три этапа возводящих к святости, или необходимое и достаточное условие – сознательный выбор и определенное расположение собственной воли?

<sup>830</sup> Amb. 10. 1137BC. См. также Thal 63.9: «...делает божественным изваянием богоподобной красоты, не лишенным по благодати ничему из того, что по существу присуще Богу...» – πρὸς συμβίωσιν πέφυκεν ἄγεσθαι καὶ θεῖον ἄγαλμα τῆς καθ' ὁμοίωσιν ὠραιότητος αὐτοῦ κατασκευάζειν μηδενὶ τῶν προσόντων φυσικῶς τῇ θεότητι κατὰ τὴν χάριν λειπόμενον. Cf.: Quaest. Thal. 63. 223–226.

<sup>831</sup> Cap. theol. I.50.

<sup>832</sup> Quaest. dub. 99; Quaest. dub. III.1; Cap. car II.52; Amb. 10. 1205A. Подробное исследование добродетелей у Максима, их полные списки, иерархия, соотнесение с пороками и проч. см.: Thunberg L. Op. cit. P. 284–330.

<sup>833</sup> Cap. theol. I.50. Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P. 634.

<sup>834</sup> Ep. II. 393.

<sup>835</sup> ὅτι πάντα ἐν ἑαυτῇ συλλαβοῦσα ἔχει τὰ καλά, ὅσα τῆς ἀληθείας ὁ λόγος ἐν ἀρετῆς εἶδει διέξεισι· καὶ πάντων ἀσχέτως τῶν ἐν κακίας εἶδει κατελιγμένων ἀπόκισται, ὡς πλήρωμα νόμου καὶ προφητῶν (Ibid).

<sup>836</sup> «Любовь – наиболее общая из добродетелей» – Γενικωτάτην οὖν τῶν ἀρετῶν φασιν εἶναι τὴν ἀγάπην (Thal 40. 61); «...любовь соединяет в себе все блага, какие истинное размышление числит в добродетелях» – πάντα ἐν ἑαυτῇ συλλαβοῦσα ἔχει τὰ καλά ὅσα τῆς ἀληθείας ὁ λόγος ἐν ἀρετῆς εἶδει διέξεισι (Ep. II. 393).

Средством приобщения к Богу Максим Исповедник неоднократно называет церковные таинства. В Amb. 42 он указывает, что «благобытие» человек получает в «рождении от крещения»<sup>837</sup>; в «Главах о богословии...» он также пишет, что, получив в Крещении «первое нетление по плоти», христианин далее уже не может потерять приобретенные в нем «блага» (τῶν κτηθέντων ἀγαθῶν) и способен продвигаться, преуспевая в добродетелях, к «последнему нетлению»<sup>838</sup>. Благодать, воспринятая человеком через Крещение, направляет его к приобщению к Благу, но при условии, что человек содействует ей в «синергии»<sup>839</sup>.

Но более полное приобщение в таинствах, конечно, доступно христианину в таинстве *par excellence*, святой Евхаристии. В «Мистагогии» Максим пишет:

«После этого происходит завершение всего – преподаяние Таинства. Это Таинство тех, кто причащается достойно, в самого себя претворяет, и делает их, по благодати и приобщению, подобными Причинному Благу и “без всякого недостатка” (Иак. 1:4) в том, что принадлежит Ему, насколько это для людей доступно и возможно. Поэтому и они, по благодатному усыновлению, сами могут быть и называться богами. Ибо Бог целиком наполняет их Собой и ничего не оставляет в них лишенным Своего присутствия»<sup>840</sup>.

Портару замечает, что слова о полном приобщении человека к Богу в Евхаристии нельзя прочитывать метафорически, но, так как Евхаристия в Православной Церкви во все времена понималась реалистически, то и приобщение должно пониматься соответствующим образом<sup>841</sup>. Сам Максим пишет, что благодать, получаемая человеком в таинствах, подлинно действует –

«И каждого из находящихся там соразмерно претворяет и изменяет и, говоря поистине, преображает в более божественное состояние и приводит к тому, что выявляется посредством совершения таинств. Даже если человек ничего не чувствует, поскольку ещё является “младенцем во Христе” и узреть глубину происходящего

<sup>837</sup> Amb. 42. 1325BC.

<sup>838</sup> Cap. theol. I.87.

<sup>839</sup> Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur. P. 170; Louth A. Maximus the Confessor. P. 35.

<sup>840</sup> Μεθ' ἣν ὡς τέλος πάντων ἡ τοῦ μυστηρίου μετάδοσις γίνεται, μεταποιοῦσα πρὸς ἑαυτὴν καὶ ὁμοίους τῷ κατ' αἰτίαν ἀγαθῷ κατὰ χάριν καὶ μέθεξιν ἀποφαίνουσα τοὺς ἀξίως μεταλαμβάνοντας, ἐν μηδενὶ αὐτοῦ λειπομένους κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἀνθρώποις καὶ ἐνδεχόμενον, ὥστε καὶ αὐτοὺς δύνασθαι εἶναι τε καὶ καλεῖσθαι θέσει κατὰ τὴν χάριν θεοῦ διὰ τὸν αὐτοῦ ὅλους ἑαυτοῦ πληρώσαντα ὅλον θεὸν καὶ μηδὲν αὐτῶν τῆς αὐτοῦ παρουσίας κενὸν καταλείψαντα (Myst. XXII.767–775).

<sup>841</sup> Portaru M. The Vocabulary of Participation in the Works of Saint Maximus the Confessor // Naboth's Vineyard. Studia theologica recentiora / ed. by Gordon O., Mihăilă A. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2012. P. 303; Loudovikos N. Eucharistic ontology. P. 15.

неспособен. И благодать, выявляемая посредством каждого из совершающихся божественных символов спасения, действует в нем, по порядку и чинно возводя от ближайшего к нам – к Концу всего»<sup>842</sup>.

На основании этого и других подобных мест Н. Людовикос разрабатывает «евхаристическую онтологию» Максима Исповедника<sup>843</sup>. Он пишет, что только в Евхаристии может быть расшифрован «эсхатологический» смысл его онтологии. Евхаристия дает уже в этой жизни некую «предактуализацию» полноты обожения, которая может полностью реализоваться лишь в эсхатологическом конце истории, но дает не в прямом смысле, а как образ, понятый в смысле аналогии (*analogia entis*)<sup>844</sup>. Как кажется, Людовикос прав, подчеркивая эсхатологический характер мышления Максима, и полнота приобщения, подающаяся в Евхаристии, понимается преподобным как лишь предварительное явление Царствия Небесного.

Еще в теологическом и, шире, религиозном смысле о приобщении Максим пишет, говоря о приобщении «по вере»<sup>845</sup>. А также пишет о приобщении к Божественным особенностям «через молитву и любовь»:

«Ум, сочетающийся с Богом и пребывающий в Нем через молитву и любовь, становится мудрым, благим, сильным, человеколюбивым, милосердным и долготерпеливым. И просто сказать: он носит в себе почти все Божественные особенности»<sup>846</sup>.

Несакраментальным способом достижения динамического приобщения является приобщение в добродетелях, которые были перечислены выше. В *Amb. 7*,

<sup>842</sup> ...καὶ ἕκαστον τῶν εὕρισκομένων μεταποιοῦσάν τε καὶ μετασκευάζουσιν καὶ ἀληθῶς εἰπεῖν, μεταπλάττουσιν ἐπὶ τὸ θεϊότερον ἀναλόγως ἑαυτῷ καὶ πρὸς τὸ δηλούμενον διὰ τῶν τελομένων μυστηρίων ἄγουσιν—κἂν αὐτὸς μὴ αἰσθάνηται, εἴτερ τῶν ἔτι κατὰ Χριστὸν νηπίων ἐστὶ καὶ εἰς τὸ βάθος τῶν γινόμενων ὄραν ἀδυνατεῖ—, καὶ τὴν δηλουμένην δι' ἑκάστου τῶν τελομένων θείων συμβόλων τῆς σωτηρίας ἐν αὐτῷ χάριν ἐνεργοῦσιν, καθ' εἰρμὸν καὶ τάξιν ἀπὸ τῶν προσεχῶν μέχρι τοῦ πάντων τέλους ὁδεύουσιν (*Myst. XXIV. 890–899*).

<sup>843</sup> Данный подход к Максиму продолжают С. Митралексис и Д. Хайде. См.: *Mitralaxis, S. Ever-moving repose. P. 82; Heide D. The World as Sacrament. P. 226.*

<sup>844</sup> Подробнее см. в нашей статье: Сурков И. Е. Онтология прп. Максима Исповедника в новейших исследованиях // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2024, Т. 48. № 4. С. 20.*

<sup>845</sup> *Quaest. Thal. 29,3; Thal 54.14, 54.69.* Петров указывает на параллель о приобщении ко благу через веру у Прокла (Петров В. В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. М., 2008. С. 254).

<sup>846</sup> Νοῦς Θεῷ συναπτόμενος καὶ αὐτῷ ἐγχρωνίζων διὰ προσευχῆς καὶ ἀγάπης, σοφὸς γίνεται καὶ ἀγαθὸς καὶ δυνατὸς καὶ φιλόανθρωπος καὶ ἐλεήμων καὶ μακρόθυμος· καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν, πάντα σχεδὸν τὰ θεῖα ιδιώματα ἐν ἑαυτῷ περιφέρει (*Cap. Cap. II.52*).

поясняя слова Григория Богослова, что мы являемся «частью Бога», Максим пишет:

«Ведь если не подлежит сомнению, что сущностью добродетели в каждом (изначально) является единое Слово Божие (ведь сущность всех добродетелей есть Сам Господь наш Иисус Христос, как написано: “Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением”, причем о Нем это, очевидно, говорится в абсолютном смысле, как о самой Мудрости, Праведности и Святости, а не в дополнительно определяющем, как говорится о нас: “мудрый человек” или “праведный человек”), то ясно, что всякий приобщившийся к добродетели, соответственно твердому навыку [в ней], человек, несомненно, приобщается к Богу – сущности добродетелей, как благородно, соответственно (осознанному) предпочтению, взрастивший посеянное [в нем] соответственно природе благо»<sup>847</sup>.

Максим говорит, что Бог является «сущностью добродетелей» в каждом человеке. Если понимать это не метафорически, а реалистично, в смысле приобщения к Божественному действию, то смысл фрагмента становится ясным. Добродетель делает человека причастным Богу, т. к. добродетели – это виды Блага<sup>848</sup>. Подобное соотношение Блага и добродетелей вообще характерно для древнегреческой мысли. Греческое слово «благо» изначально принадлежало к тому же смысловому пространству, что и добродетель<sup>849</sup>. Добродетель понималась как действие в соответствии с благом, реализация блага. У Плотина Благо обеспечивает все частные блага и добродетели своим существованием и действием<sup>850</sup>. Эта же мысль выражается Максимом через идею воплощения Христа в добродетелях<sup>851</sup>.

<sup>847</sup> Εἰ γὰρ οὐσία τῆς ἐν ἐκάστῳ ἀρετῆς ὁ εἰς ὑπάρχειν Λόγος τοῦ Θεοῦ μὴ ἀμφιβέβληται - οὐσία γὰρ πάντων τῶν ἀρετῶν αὐτός ἐστιν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ὡς γέγραπται· ὃς ἐγενήθη ἡμῖν ἀπὸ Θεοῦ σοφία, δικαιοσύνη τε καὶ ἀγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις, ἀπολύτως ταῦτα δηλαδὴ ἐπ’ αὐτοῦ λεγόμενα ἔχων, ὡς αὐτοσοφία καὶ δικαιοσύνη καὶ ἀγιότης ὢν, καὶ οὐχ ὡς ἐφ’ ἡμῶν προσδιορισμένως, οἷον ὡς σοφός ἄνθρωπος ἢ δίκαιος ἄνθρωπος – πᾶς δηλονότι ἄνθρωπος ἀρετῆς καθ’ ἕξιν παγίαν μετέχων ἀναμφηρίστως Θεοῦ μετέχει τῆς οὐσίας τῶν ἀρετῶν, ὡς τὴν κατὰ φύσιν σπορὰν τοῦ ἀγαθοῦ γνησίως κατὰ προαίρεσιν γεωργήσας (Amb. 7. 1081C–1084A), см. также: Amb. Prol. 1032A: «...щедро показывая в себе Бога, воплощаемого в добродетелях (τὸν Θεὸν ταῖς ἀρεταῖς σωματούμενον)»; «Слово становится всем, соразмерно нам, насыщаемымся добродетелью и мудростью, и воплощается (σωματούμενον) различным образом, как только Оно Само ведает, ради каждого из спасаемых» (Or. Dom. 897A), пер. по изд: Максим Исповедник. Толкование на Молитву Господню // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1 / пер. с древнегреч. А. И. Сидорова. Москва: Мартис, 1993. С. 185–202.

<sup>848</sup> См. размышление С. Митралексиса об «онтологической этике» Максима: Mitralaxis, S. Ever-moving repose. P. 144.

<sup>849</sup> Шохин В. К. Философия практического разума: агатологический проект. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 196.

<sup>850</sup> Там же. С. 202.

<sup>851</sup> Thunberg L. Op. cit. P. 323.

Здесь и в других местах преподобный пишет, что приобщение как приобретение добродетелей происходит «соответственно навыку» – καθ' ἔξιν. В цитате из Amb. 7 мы видели, что Максим выделяет приобщение согласно «пригодности по сущности или навыку» – οὐσιώδη καὶ ἐκτικὴν ἐπιτηδειότητα<sup>852</sup>. Пригодность к приобщению по навыку выходит за пределы природы и обеспечивает полноценное участие творений в Божественной жизни.

Понятие ἔξις, «навык», восходит к аристотелевской этике, где означает устойчивое и постоянное свойство<sup>853</sup>, возникающее вследствие многократного повторения определенного действия и облегчающее последующее его выполнение. Приобретенный и укоренившийся навык становится привычкой, «второй природой» существа, его характером<sup>854</sup>. Используя понятие ἔξις в значении приобретенного мастерства или добродетели, Аристотель апеллирует к разумной природе субъекта<sup>855</sup>. В схожем смысле о ἔξις писал Немесий Эмесский<sup>856</sup>.

Дореволюционный российский исследователь С. М. Зарин дает такое определение понятию ἔξις у христианских аскетических авторов: «ἔξις (навык) – приобретаемое упражнением, привычкой изменение природных свойств человека. Навык к добру, приобретаемый аскетизмом, называется добродетелью, а навык ко злу – страстью (πάθος), пороком (κακία)»<sup>857</sup>.

То, что Максим при разработке некоторых важных аскетических и антропологических тем опирался на Аристотеля, отмечалась В. В. Петровым<sup>858</sup>. В данном случае можно сказать, что если Стагирит и не был прямым источником данного понятия, то понимание ἔξις как устойчивого навыка, достигаемого усилием, явно восходит к этой традиции.

<sup>852</sup> Amb. 7. 1080AB.

<sup>853</sup> Aristoteles. Categoriae. 8b27–9b–10a12.

<sup>854</sup> Макарова И. В. Об одном атрибуте деятельного ума у Аристотеля // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2018. Т. 2, № 1. С. 14–15.

<sup>855</sup> Там же. С. 15.

<sup>856</sup> Максим Исповедник. Амбигвы. С. 429, примечание 150.

<sup>857</sup> Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Книга вторая: Опыт систематического раскрытия вопроса. – СПб.: Типография В. Ф. Киршбаума, 1907. С. 684; см. также Larchet J.-C. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. P. 603.

<sup>858</sup> Петров В. В. Arist. Nicom. ethic. III 4, 1111b 4 – 7, 1113b 22 как источник концептуального аппарата в учении Максима Исповедника о волеии и волевом акте // *ΣΧΟΛΗ*. 2017. 11 (2). С. 393–406.

В «Диспуте с Пирром» содержится следующий важный фрагмент, в котором Максим разъясняет Пирру, почему добродетели можно считать природными:

«П. Что же, добродетели природны (φυσικά)?

М. Да, природны.

П. А если они природны, то почему не присущи в равной мере всем, кто одной природы?

[М. Они равно присущи всем, кто одной природы.]

П. Откуда же в нас такое неравенство?

М. Оттого, что мы неодинаково исполняем дело природы. Так что, если бы все мы в равной мере, для чего и возникли, исполняли бы дело природы (ἐνεργοῦμεν τὰ φυσικά), то тогда во всех являлась бы как равная природа, так и добродетель, не приемля большего или меньшего.

П. Если природные свойства присущи нам не от упражнения, а от создания, а добродетель природна, то почему мы трудом и упражнением приобретаем добродетели, которые естественны?

М. Упражнение и сопровождающие его труды изобретены любителями добродетели только чтобы отделить обман, занесенный в душу ощущением, а не для того, чтобы только теперь принести добродетели извне – ведь те, как сказано, вложены в нас с создания. Поэтому, как только обман будет окончательно смыт, душа сразу же обнаруживает блеск природной добродетели. Ведь кто не глуп, тот разумен, а кто не труслив и не дерзок – мужествен, и не развратный – целомудрен, а не несправедливый – праведен. По природе же ум есть разумение, способность суждения – праведность, а гневное начало – мужество, а воздерживающее – целомудрие. Следовательно, после отнятия противного природе обычно обнаруживается только то, что соответствует природе, как после утраты ржавчины – природный блеск и сверкание железа»<sup>859</sup>.

Итак, приобщение к Богу как сущности добродетелей происходит через упражнение в них и укоренение в добродетельной жизни. Доступно ли такое приобщение только христианину, принадлежащему к Церкви, или хотя бы некоторые из добродетелей могут быть достижимы, например, добродетельным

---

<sup>859</sup> Disp. Pyrr. 309B–312A.

язычником, по Максиму, – неясно, он нигде не ставит вопрос в этом смысле, а там, где его слова можно интерпретировать как ответ, мы находим противоречивые высказывания. Например, в Quaest. Thal. 63.10 он упоминает, что «навыки» в добродетелях даруются лишь в Церкви<sup>860</sup>. Однако в Quaest. Thal. 15 содержится интересное размышление о том, что Святой Дух действует во всем тварном, но различным образом. «Святой Дух присутствует в каждом из сущих, особенно в тех, кто каким-либо образом причастен разуму»<sup>861</sup>. Его действие пробуждает те «естественные семена» Блага, о которых мы писали во второй главе, заставляет «природный разум» (κατὰ φύσιν λόγον) осознавать свою греховность:

«...даже среди крайне грубых варваров и кочевников мы находим многих, усвоивших себе высокое нравственное благородство (καλοκάγαθίας) и отвергших издревле господствовавшие у них зверские законы»<sup>862</sup>.

Во всех людях Святой Дух «обнаруживает нарушение и соблюдение заповедей»<sup>863</sup>. Видимо, так Максим описывает то, что мы можем назвать совестью. Под действием Духа даже «дикие варвары» стяжают «калокагатию» (καλοκάγαθία), что, очевидно, предполагает некоторую приобщенность к добродетели, а значит, – и к Благу. Далее Максим выстраивает определенную градацию способов действия в людях Святого Духа:

1. Все разумные существа. (Бог «возбуждает естественные семена добра» в них);
2. «Все, кто под законом». (Здесь, видимо, имеется в виду ветхозаветное человечество. В тех, «кто под законом» Бог «обличает нарушение заповедей и просвещает пророческим обетованием относительно Христа»);
3. «Во всех, [живущих] по Христу». (Пребывает, помимо прочего, как Усыновитель);

<sup>860</sup> Quaest. Thal. 63.10.

<sup>861</sup> οὐδενὸς ἄλεστι τῶν ὄντων, καὶ μάλιστα τῶν λόγου καθοτιοῦν μετεπιληφότων (Quaest. Thal. 15, 7–8).

<sup>862</sup> Ἀμέλει τοὶ πολλοὺς εὐρίσκομεν καὶ τῶν ἄγαν βαρβάρων καὶ νομάδων ἀνθρώπων καλοκάγαθίας μεταποιουμένους καὶ τοὺς ἀνέκαθεν κρατήσαντας ἐν αὐτοῖς θηριώδεις ἀθετοῦντας νόμους (Quaest. Thal. 15.15–18).

<sup>863</sup> Quaest. Thal. 15.32.

4. В святых, «обладающих духовным разумением и сделавших себя, благодаря божественной жизни, достойными Его обожевающего обитания». (Как Производитель премудрости)<sup>864</sup>.

Природные силы души изначально устремлены к Богу. «Созерцательная» способность направлена к Истине, а «деятельная» – к Благу. Однако эти дарования необходимо использовать по назначению, в соответствии с природой и логосом.

Важно еще раз отметить, что динамическое приобщение зависит от воли разумных существ. Человек должен выбрать, двигаться ли ему к Богу, воспринимать ли его действие Блага, становиться ли богом по благодати. Ларше отмечает: «...для Максима обожение предполагает личное сотрудничество человека с Богом от начала и до конца, в свободном выборе личности. Бог, оставаясь уважительным к свободе людей, не желает насильно навязывать им обожение: оно должно быть принято, а потому может быть отвергнуто некоторыми из них»<sup>865</sup>.

Таким образом, можно сказать, что динамическое приобщение к Благу до какой-то степени универсально: наличие в человеке «естественных семян» блага и естественного разума подвигает любого человека творить добро и приобщаться к Богу. В высшем же смысле это доступно, согласно Максиму, только христианам, ведущим соответствующую жизнь. Только принадлежность к Церкви включает людей в «тело Христа», и в ней человек способен получить от Него благодать спасения и обожения, которую Христос даровал человечеству<sup>866</sup>. В «Мистагогии» Максим развивает мысль, что Церковь, неся в себе «отпечаток и образ Бога», «по подражанию» имеет в мире то же самое действие, что и Бог<sup>867</sup>. Однако собственно эkkлeзиология Максима не входит в предмет нашего исследования.

Итак, динамическое приобщение достигается посредством церковной жизни: молитвы, веры, участия в таинствах; а также – посредством развития добродетелей. Это приобщение к Благу и другим Божественным совершенствам. В этой жизни

<sup>864</sup> Quaest. Thal. 15.41–54.

<sup>865</sup> Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P. 658.

<sup>866</sup> Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur. P. 170.

<sup>867</sup> Myst. I. 129–131.

оно начинается, но полностью может реализоваться только в конце истории, в эсхатологическом пространстве и времени, когда у Бога и святых будет «единое действие» и весь мир будет подлинно обожен. Максим, как уже отмечалось во второй главе, подчеркивает эту эсхатологическую устремленность истории<sup>868</sup>:

«...из приводимого в бытие ничто еще когда бы то ни было, будучи движущимся, не остановилось, т. е. не достигло зависящего от него, соответственно Божественной цели, прекращения [движения]...»<sup>869</sup>.

Приобщение в «веке сем» всегда динамично и не завершено.

Если использовать аристотелевскую терминологию первой и второй возможности и действительности, можно сказать, что «бытие» и «вечное бытие» представляют собой для разумных существ вторую действительность, тогда как «благость», «премудрость» и прочие совершенства соответствуют либо первой, либо второй возможности в зависимости от степени реализации.

Максим понимает динамически даже приобщение к Бытию. Преподобный неоднократно подчеркивает, что полнота бытия только ожидает человека<sup>870</sup>. Петров также отмечает динамичность бытия у Максима Исповедника. Используя различные дериваты от глагола ὑφίστημι, преподобный пишет, что становление ипостасью, «ипостазирование», или осуществление, можно понять двойственно: в смысле прихода в бытие и становления и в смысле эсхатологического осуществления, «ипостазирования» в Боге. Э. Перл и Дж. Д. Вуд подчеркивают ту же мысль: «ипостасное соединение» человека с Богом является замыслом Бога о твари, которая должна полностью «осуществиться», что может произойти только в эсхатологическом пространстве<sup>871</sup>.

Но основании того, что полное приобщение к Богу, Первоначалу, а значит, и полнота существования не даны сотворенным существам, а лишь заданы, различные авторы, особенно ряд современных греческих патрологов, описывают

<sup>868</sup> «Он смог уделить нам Своих свойств и сделать бесстрастными уже здесь, а нетленными по обетованию» (Opusc. 20. 237BC). См. также: Amb. 7. 1084BC.

<sup>869</sup> Amb. 7. 1072B.

<sup>870</sup> Amb. 10. 1164CD.

<sup>871</sup> Петров В. В. Учение Максима Исповедника. С. 359.

онтологию Максима Исповедника как «эсхатологическую»<sup>872</sup>, Д. Склирис применяет здесь метафору пути (ὁ δρόμος), называя онтологию Максима «дромической». «Смысл этой онтологии в том, что бытие не является изначально совершенным, но должно быть реализовано после исторического пути в конце Истории. В этом смысле мы еще не “сущности”. Мы находимся “на пути” к бытию, которое будет достигнуто в будущем»<sup>873</sup>. Все тварное контингентно и, строго говоря, не существует в полной мере. Мир в своем историческом тропе существования находится в состоянии непрерывной борьбы между бытием и небытием, в силу чего он не может быть определен как бытие в полном смысле этого слова<sup>874</sup>.

Подлинным «локусом онтологии» в тварном мире является воплощенный Логос: Сын воплощается, входит в историю. «Поэтому история – locus par excellence онтологии»<sup>875</sup>. Но сама история будет раскрываться только в эсхатологии и воскресении Христа, Который создает эсхатологический способ существования. Внутри истории мы имеем бытие только в качестве образа, «иконы» грядущего.

С этим греческим патрологом можно не во всем соглашаться. Как кажется, он часто излишне модернизирует мысль Максима Исповедника, например, сравнивая его с М. Хайдеггером. Однако динамичность мысли преподобного схвачена им точно, и метафора «пути» хорошо описывает то, как Максим видел мир, который действительно подлинно еще не существует, но призван к этому.

В данной главе мы уделили основное внимание антропологическому приобщению к Божественному действию, так как Максим Исповедник разрабатывает его наиболее детально. Однако нередко он указывает, что вообще все тварное должно выйти за пределы своего нынешнего состояния с помощью благодатной силы Божественного действия, перейдя в преображенное состояние обожения. Можно сказать, что к динамическому приобщению предназначен весь

<sup>872</sup> Skliris D. Op. cit.; Loudovikos N. Op. cit. etc.

<sup>873</sup> Skliris D. On the Road to Being. P. 7.

<sup>874</sup> См. также Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxiōma, 2006. С. 348.

<sup>875</sup> Ibid. P. 134.

универсум<sup>876</sup>. Это проистекает из изначального замысла Бога о мире и осуществляется Его промыслительным действием<sup>877</sup>.

Человек в этом процессе выступает как ключевое связующее звено между Богом и остальным миром. Объединяя в себе духовное и материальное начала, он занимает срединное положение во вселенной и, по выражению Л. Тунберга, является «микрокосмом и посредником» преобразования мира<sup>878</sup>. Человек изначально был призван соединить противоположные области бытия и привести их к Богу. В Amb. 41 Максим пишет о пяти онтологических «разделениях» (между несотворенной и сотворенной природой, между миром умопостигаемым и чувственным, между небом и землей, между раем и остальным миром, а также между мужчиной и женщиной), и именно человеку было поручено преодолеть эти разделения в процессе духовного восхождения<sup>879</sup>.

Первый Адам не справился с поставленной перед человеком задачей, так что ее взял на себя «второй Адам», Христос, в своем историческом воплощении, фактически выполнив функцию космического посредника<sup>880</sup>. Максим мыслит ипостасное объединение во Христе не только как условие спасения человеческой природы, но и как космическое событие: в Богочеловеке «противоположности» (Божественная и человеческая природы) соединяются «без смешения и разделения»; это становится нормой и мерой всякого приобщения и преобразования. Весь тварный космос включен в процесс преобразования во Христе и призван стяжать единство и подобие Богу. Но, как и для всех людей, это обожение всех тварей через Христа остается потенциальным<sup>881</sup>.

---

<sup>876</sup> Larchet J.-C. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. P. 105, 663; Tollefsen T. T. *The Christian Metaphysics*. P. 232; Constatas M. "Man Became God to the Degree that God Became Man": Maximus the Confessor and the Doctrine of Deification // *The Oxford Handbook of Deification* / ed. P. Gavriluk. Oxford: Oxford University Press, 2022. P. 194.

<sup>877</sup> *Quaest. Dub.* 173; *Quaest. Thal.* 2. 7–23, 13. 9–17, 60. 32–54, 65. 512–520, 549–553.

<sup>878</sup> Thunberg L. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. – 2nd ed. Chicago: Open Court, 1995. 488 p; Idem. *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1985. 184 p.

<sup>879</sup> Amb. 41. 1304D–1316A. Новейший подробный комментарий к данному сочинению см.: Петров В. В. *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века*.

<sup>880</sup> Thunberg L. *Microcosm and Mediator*. P. 331.

<sup>881</sup> Larchet J.-C. *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. P. 663.

Подробное рассмотрение космического измерения приобщения и обожения является собственно богословской темой и выходит за рамки нашего исследования. Тем не менее уже очевидно, что у Максима антропологическая и космологическая перспективы тесно взаимосвязаны. Человек как «микрокосм» призван привести весь «макрокосм» к «соразмерному» приобщению к Богу, осуществляя первоначальный замысел о единстве всего сущего в Творце. В предельной перспективе обоженный космос станет «новым небом и новой землей», где «Бог будет все во всем» (1 Кор. 15:28).

### 3.4. Структура приобщения

Несмотря на то, что Максим Исповедник подчеркивает таинственный характер способа приобщения тварного к Первоначалу, его тексты позволяют реконструировать достаточно ясную структуру, согласно которой тварное приобщается к Нетварному. Попробуем схематически представить ее, опираясь прежде всего на *Cap. theol. I.48–50*, а также на ряд других текстов.

Полагаем, что можно выделить три основных компонента приобщения:

(1) Неприобщимое (*ἀμέθεκτον*), или безотносительное, – это Сам Бог *per se*, в Своей сущности, вне всякой связи и отношения с тварным. Это абсолютно непостижимая, неприобщимая, неименуемая реальность, к которой ничто сотворенное не может иметь доступа.

(2а) Приобщимое. Божественное действие: свойства, качества, явленные в конкретных «деяниях», или «тропосах», Божественного действия. Они существуют вне приобщимого, когда характеризуют только Бога. Именование их едиными с тварным понятиями возможно только «омонимически».

(2б) Приобщимое в тварном. Божественное действие в тварном – это врожденная сила (*δύναμις ἔμφυτος*) или «естественные семена» Блага, усвоенные творением в силу участия во «временных» деяниях Бога. Здесь божественные качества становятся присущими творениям, проявляясь в конкретных актах, потенциях и структурах тварного мира.

(3) Приобщающееся. Сотворенные «из ничего» существа – конкретные сущие, обладающие определенной структурой, которая определяет степень и форму их приобщения.

Представим это наглядно на схеме:

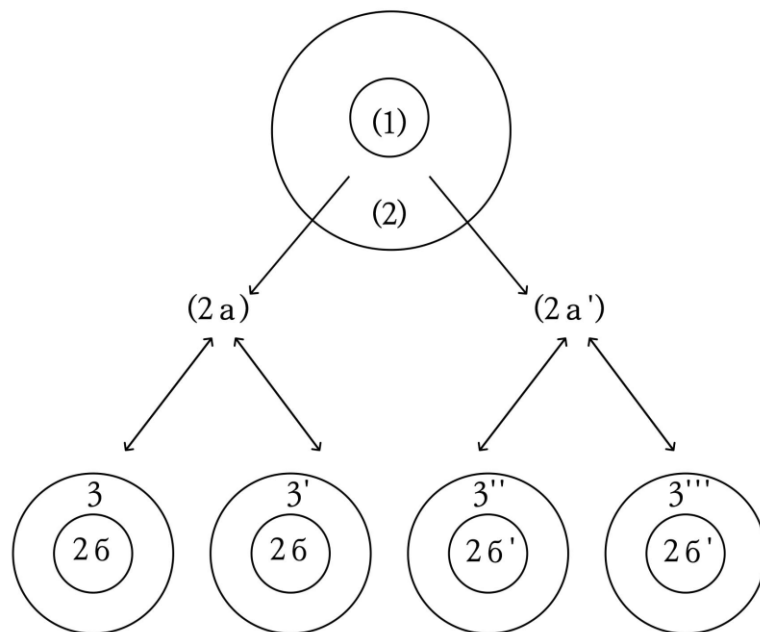


Рисунок 1

Бог обладает некоторой внутренней жизнью (1), которая в полноте для нас недоступна и непознаваема. Решив сотворить мир, Он распространяет Свое действие на него, на конкретные сущие, сотворенные Им из небытия; пусть это будут: Архангел Гавриил (3), православный византиец Пётр (3'), араб-мусульманин Мехмед (3''), кошка императрицы Зои по кличке Мехлебе<sup>882</sup> (3''').

<sup>882</sup> Joannes Tzetzes, Chiliades. 5. 12. 530.

Божественное действие проявляется в мире в различных тропосах, допустим, таких, как Бытие (2а) и Благо (2а'). В тварных сущих действие Бога становится присущими миру качествами, согласованными с природой каждого, «врожденной силой» (δύναμις ἔμφυτος) или «всеянными семенами блага»: (2б), (2б'). Это статичное приобщение, которое происходит в силу самой сущности тварных, но в различной степени. Степень приобщения определяется логосом сущности. Так, Архангел Гавриил приобщается к Божеству наиболее полно. Петр и Мехмед, оба будучи людьми, причастны согласно уму и чувственному восприятию, которые составляют основу их природы. Кошка Мехлебе приобщается только согласно чувственному восприятию, так как разумом не обладает. Но при этом у Петра и Мехмеда есть возможность развивать это приобщение: приближаться к Благоу, становиться добродетельными и тем самым все глубже участвовать также в Истине, Красоте, Премудрости, Бытии и т. д. Однако Пётр, помимо прочего, участвуя в таинствах Церкви, может сильнее укореняться в «навыке» добродетели, возрастать и увеличивать приобщение к Богу вплоть до стяжания всех Божественных качеств, кроме «тождества по сущности» в «жизни будущего века». Эту идею на схеме выражает двунаправленность стрелок между (2) и (3).

\*\*\*

В третьей главе было проведено всестороннее исследование учения преподобного Максима Исповедника о приобщении тварного к Божественному действию – центрального элемента его онтологии. Анализ показал, что Максим предлагает сложную и многоуровневую концепцию приобщения, вобравшую в себя как неоплатонические, так и патристические источники.

Во-первых, в главе был рассмотрен сам терминологический аппарат приобщения, включающий ключевые термины: μετέχω, μέθεξις, μετουσία, κοινωνία, σχέσις и другие. Максим использует широкую палитру языковых средств, чтобы выразить идею приобщения тварного Богу. Особенно важную роль играет понятие «отношения» (σχέσις), которое у Максима выходит за рамки аристотелевской

акциденции и становится одним из онтологических оснований бытия, включая и внутреннюю жизнь Троицы.

Во-вторых, было реконструировано различие между двумя основными уровнями приобщения: статичным (экзистенциальным) и динамическим (сотериологическим). Первое приобщение – фундаментальная данность всякого тварного сущего, его участие в бытии. Это приобщение происходит «по сущности», то есть в силу самой природы. Второе – результат свободного волевого усилия разумного существа, его устремления к Богу. Оно происходит «по навыку» (*κατὰ ἔξιν*) и может быть реализовано только при содействии Бога.

Особенно важно подчеркнуть, что оба уровня приобщения Максим определяет как осуществляющиеся «по благодати», даже статичное бытие не является природным в строгом смысле, но представляет собой дар Божий.

В-третьих, мы предложили собственную реконструкцию структуры приобщения, которую в следующей главе постараемся поместить в неоплатонический контекст.

Итак, тварный мир не существует самостоятельно. Как в самом своем бытии, так и в развитии и совершенствовании, он зависит от Бога, от приобщенности к Нему, отношения и общения с Богом. Исследователи подчеркивают, что, говоря о космологии Максима, необходимо утверждать, что мир сотворен не просто из ничего (*ex nihilo*), но из Бога (*ex deo/ἐκ Θεοῦ*) в соответствии с (*κατά*) Логосом<sup>883</sup>. В этом Максим следует неоплатонической линии в патристике: Григорию Нисскому, Дионисию и другим авторам. Между тварным и нетварным пропасть, *χάσμα*, мир не есть Бог, но важнейшие свойства, которыми обладают тварные сущие, – это Божественные атрибуты, общие для Творца и твари. Такую метафизику принято называть панентеистской, что, как кажется, является вполне удачным термином.

В последнее время к наследию византийской метафизики обращается все больше современных философов религии и теологов. Например, на страницах

---

<sup>883</sup> Heide D. *The World as Sacrament*. P. 9; Idem. *A Transformation of Mediation: Procline Hypostases as Dionysian Processions* // *Analogia*. 2023. Vol. 18–20. P. 101–117; Boersma H. *Participatory Metaphysics and Creation out of God* // *Heythrop Journal*. 2025. Vol. 00. P. 2; Blowers P. M. *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World*. P. 125.

Кэмбриджского журнала «Religious Studies» недавно развернулась и продолжается дискуссия о христианском панентеизме в рамках аналитической философии религии<sup>884</sup>. Американский философ Дж. Кэри пытается на основании византийской мысли создать альтернативу современному «теистическому персонализму», одному из двух главных подходов в современной аналитической философии религии<sup>885</sup>. Основываясь на текстах в том числе и Максима Исповедника, он заключает, что «это интересная и привлекательная точка зрения, которая заслуживает большего (и более милосердного) внимания со стороны философов»<sup>886</sup>. Можем с ним только согласиться.

В следующей главе мы попробуем поместить учение Максима о Божественном действии в контекст иных философских подходов к решению апории трансцендентного начала в позднем неоплатонизме.

---

<sup>884</sup> Carey J. On Orthodox panentheism // *Religious Studies*. 2024. Vol. 60, No. 2. P. 269–275; Rooney J. D. ‘Orthodox panentheism’ is neither orthodox nor coherent // *Religious Studies*. – 2023. – Published online: 20 December 2023. P. 1–13; Carey J. Is ‘orthodox panentheism’ unorthodox? A response to James Dominic Rooney // *Religious Studies*. 2024. Published online: 2024. P. 1–8.

<sup>885</sup> См.: Гаспаров И. Г. Онтологические модели Божественного: «классический теизм» vs. «теистический персонализм» // *Философия религии: аналитические исследования*. 2021. Т. 5. № 2. С. 5–26.

<sup>886</sup> Carey J. Is ‘orthodox panentheism’ unorthodox? P. 8.

#### **Глава 4. Учение Максима Исповедника о «Божественном приобщимом» в контексте решения апории трансцендентного начала в позднем неоплатонизме**

В главах 1–3 мы рассмотрели основные элементы онтологии Максима Исповедника: триаду «сущность – возможность – действительность», понятие «природного действия», учение о Божественном приобщимом действии и механизмы приобщения к нему. Эти темы позволили реконструировать внутреннюю структуру системы Максима, выявив ее характерные черты и специфику философско-богословского языка. Однако поставленный нами вопрос о соотношении трансцендентного и имманентного в учении Исповедника требует более широкого контекста.

Максим различает: (1) Бога по сущности: абсолютно неприобщимого, простого и трансцендентного; и (2) Бога *ad extra*: Начало, Творца и Промыслителя, являющего Себя в тропосах приобщимого Божественного действия (Бытие, Благо, Истина, Красота и др.). Постулируя это, Максим Исповедник непосредственно входит в одну из фундаментальных проблем неоплатонизма и греческой философии вообще, которую, по выражению С. В. Месяц, можно назвать «апорией трансцендентного начала»<sup>887</sup> (далее – АТН). Абсолют не имеет необходимости порождать что-либо иное по отношению к себе, трансцендентное должно быть независимо от того, что существует в качестве его следствий. Однако если бы не существовало следствий, то и Абсолют не мог бы называться началом. Возникает противоречие: трансцендентное начало, чтобы быть началом, должно соотноситься с тем, что из него происходит, но эта соотнесенность подрывает его независимость<sup>888</sup>.

Д. В. Бугай пишет: «Проблема единого и многого – это подлинный нерв всей греческой философии, как вопрос об отношении субъекта и объекта, мысли и вещи

---

<sup>887</sup> Месяц С. В. Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. М.: Кругъ. 2013. С. 169.

<sup>888</sup> Там же.

для философии Нового времени»<sup>889</sup>. Происхождение множества из простого единства достаточно сложно описать в рамках любой онтологии, предполагающей независимое существование идей, самотождественных видов, по причастности к которым существуют вещи. Весьма ярко эта проблема представлена во второй части платоновского диалога «Парменид», которая в истории мысли интерпретировалась различно. Если для самого Платона высказываемые им гипотезы о существовании или несуществовании одного/единого были способом упражнения в диалектике<sup>890</sup>, то, начиная с отождествления Плотинем единого первой гипотезы с благом «Государства» и объявления его Первоначалом мира, эти спекуляции приняли особенно непростой характер.

В истории неоплатонизма складывались различные онтологические модели, каждая из которых предлагала собственное решение апории трансцендентного начала. Начиная с Плотина и Порфирия, каждый крупный неоплатоник разрабатывал систему, одновременно сохранявшую элементы предшествующей традиции и вносящую в нее новые акценты. Философская проблема соотношения Единого и множества, перенесенная в христианской мысли в богословскую плоскость, преобразуется в проблему отношения между Богом и миром<sup>891</sup>.

Рассмотренная нами модель трансцендентности Бога у Максима обнаруживает значительное сходство с тем, как данную проблему формулируют и решают Прокл и другие неоплатоники. Простого анализа понятия Божественного действия и сопряженных с ним категорий оказывается недостаточно для исчерпывающего понимания онтологии, представленной у Максима Исповедника. Реконструируемая нами система во многом остается имплицитной в текстах преподобного: ряд фундаментальных положений формулируется лишь схематично или остается неразвернутым. Максим опирается на корпус Дионисия, который, в свою очередь, глубоко укоренен в парадигме позднего неоплатонизма и использует его понятийный аппарат для решения аналогичных метафизических задач. Для

---

<sup>889</sup> Бугай Д. В. Единое не на потребу: к интерпретации второй части платоновского «Парменида» // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 109.

<sup>890</sup> Там же. С. 111.

<sup>891</sup> Heide D. The World as Sacrament. P. 72.

более точного осмысления трансцендентного принципа в богословии Максима необходимо проследить истоки данной концепции у неоплатоников.

Мы не будем ограничиваться текстуальными пересечениями и образами, гораздо важнее – сравнить сами концепции<sup>892</sup>. Сначала опишем наиболее полную модель, представленную Проклом, затем – реконструкцию учения Ямвлиха, после – восприятие этих систем Дионисием. В заключение мы предложим сравнение данных моделей решения АТН с реконструированным нами учением Максима.

#### 4.1. Учение о генадах как решение апории трансцендентного начала

##### 4.1.1. Учение о генадах Прокла Диадоха

Для решения АТН в позднем неоплатонизме в онтологию был введен особый уровень реальности, опосредующий отношение Единого ко множому. Это т. н. «генады» (ἐνότητες), единицы, которые отождествлялись с богами традиционного греческого политеизма и располагались между Единым и уровнем умопостигаемого Бытия. Э. Ч. Ллойд определяет их как «качества божественного бытия, которыми необходимо обладает все действительное»<sup>893</sup>. В наиболее разработанном виде учение о генадах мы находим в «Началах теологии» и «Платоновской теологии» Прокла<sup>894</sup> но, как предполагают исследователи и упоминает сам Прокл, о генадах писал также его учитель Сириан, а также, еще раньше, – Ямвлих<sup>895</sup>.

Ведущая отечественная исследовательница неоплатонизма С. В. Месяц описывает генады как «первые неделимые элементы любого множества или те исходные, не имеющие частей единицы, без которых множество было бы попросту

<sup>892</sup> См.: Portaru M. Classical Philosophical Influences. P. 130.

<sup>893</sup> Ллойд Э. Ч. Поздние неоплатоники // Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии / под ред. А. Х. Армстронга; пер. с англ. Ю. В. Шапошниковой, А. А. Львова. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 380.

<sup>894</sup> ET 113–165; Theol. Plat. III.

<sup>895</sup> Месяц С. В. Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах. С. 49.

невозможно»<sup>896</sup>. Через генады трансцендентное Единое сообщает единство всему, что существует после него.

Для платонической традиции одним из центральных элементов метафизики является учение о причастности/приобщении (μέθεξις), которое восходит к учению Платона о причастности вещи к ее идее<sup>897</sup>. В третьей главе мы реконструировали это учение у Максима, теперь обратимся к Проклу. Любое причинное отношение вышестоящего уровня реальности к нижестоящему описывается Проклом с помощью трех терминов: (1) неприобщимое (ἀμέθεκτος), (2) приобщимое (μεθεκτός / μετεχόμενον), (3) приобщающееся (μετέχων)<sup>898</sup>.

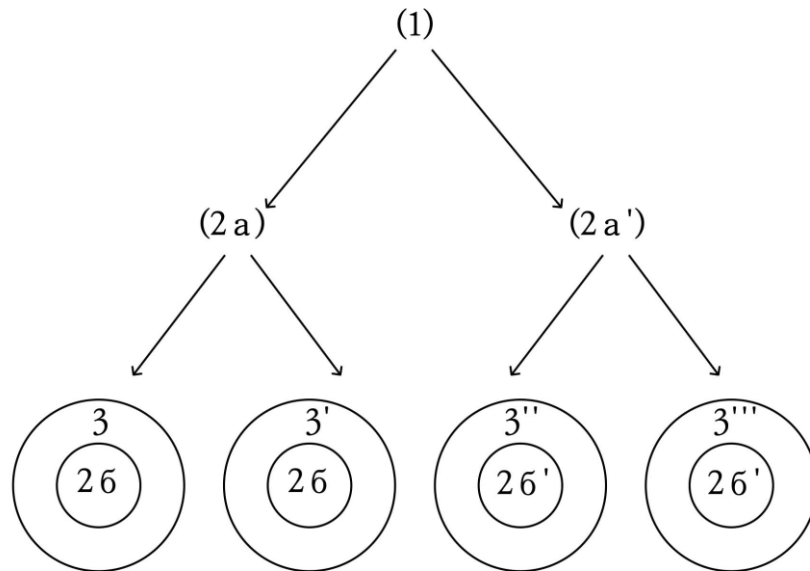


Рисунок 2

Оставаясь трансцендентной, «неприобщимая» причина (1) порождает следствия (2), подобные себе. (3) здесь – неоформленное подлежащее, которое получает (2) как свое свойство. Отношение между (1) и (2) Прокл описывает как осуществляющееся «согласно некоему благочинному исхождению»<sup>899</sup>, а также

<sup>896</sup> Там же. С. 41.

<sup>897</sup> Parm. 132d.

<sup>898</sup> ET. 23, 24, 64. Трехчастная модель причастности была введена в метафизику Ямвлихом (Ллойд Э. Ч. Поздние неоплатоники. С. 370).

<sup>899</sup> κατὰ τινὰ πρῶτον εὐτακτον (ET. 64).

«гипостазирование», «передача чего-то от себя»<sup>900</sup>. Отношение между (2) и (3) – «приобщение».

Однако (2) существует не только и не столько как свойство, присущее (3). В «Началах теологии» Прокл различает два уровня в сфере «приобщимого» (2): «самосовершенные ипостаси»<sup>901</sup> (2а) и «отблески, получившие ипостась в другом»<sup>902</sup> (2б). Последние принадлежат (3), так как нуждаются в подлежащем и существуют лишь в нем; напротив, (2а) существуют самостоятельно, поскольку, по словам Прокла, они «наполняют собою приобщающееся и дают ему основание в себе»<sup>903</sup>. Ллойд отмечает: (2а) – это приобщимое, мыслимое *per se*, безотносительно к (3)<sup>904</sup>, тогда как (2б) следует понимать как индивидуальные свойства, неотделимые от приобщающегося. Сам Прокл называет (2б) также «неотъемлемой способностью/силой» (*ἀχώριστος δύναμις*), которую (2а) передает (3)<sup>905</sup>. В одной из теорем он резюмирует: «...одним будет то, посредством чего осуществляется приобщение (2б), другим – приобщимое (2а), а третьим – приобщающееся (3)»<sup>906</sup>.

С. В. Месяц отмечает, что крайне реалистическая метафизика Прокла требует самостоятельного существования для каждого предиката, который может быть абстрагирован от подлежащего<sup>907</sup>. Отличие (1) от (2) состоит в том, что (1) мыслится как существующее само по себе, тогда как (2) – лишь в соотнесенности с чем-то иным, иной идеей<sup>908</sup>.

Рассмотрим пример. Пусть (1) – красота сама по себе, (2а) – девическая красота, (2б) – девическая красота как характеристика Анны (3) и Марии (3'). Аналогично (2а') – кошачья красота, (2б') – кошачья красота как предикат Ньюшки (3'') и Мурки (3''') (см. рис. 2). Даже если все красивые девушки и кошки исчезнут,

<sup>900</sup> (1) порождает (*ἀλογεννῆ*), гипостазирует (*ὑφίστησιν*) (2). (ЕТ 23).

<sup>901</sup> *αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις*.

<sup>902</sup> *ἐλλάμψεων ἐν ἑτέροις τὴν ὑπόστασιν κεκτημένων* (ЕТ. 64).

<sup>903</sup> *πληροῦσι μὲν ἑαυτῶν ἐκεῖνα καὶ ἐδράζουσιν ἐν ἑαυταῖς* (Ibid.).

<sup>904</sup> Lloyd A. Procession and division in Proclus // *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*. Liverpool, 1982. P. 18–42.

<sup>905</sup> ЕТ. 81.

<sup>906</sup> *καὶ τὸ μὲν ἔσται δι' οὗ ἡ μέθεξις, τὸ δὲ μετεχόμενον, τὸ δὲ μετέχον*. Ibid.

<sup>907</sup> Месяц С. В. Трансцендентное начало... С. 179–181.

<sup>908</sup> Э. Ллойд соотносит (2а) и (2б) с соответственно общим и единичным типом привходящих признаков у Аристотеля (Lloyd A. Op. cit.).

универсалии вроде девической и кошачьей красоты (2а, 2а') сохраняются, как и сама по себе красота (1).

Учение о приобщении охватывает у Прокла всю онтологию: так устроена связь между любой бестелесной причиной и ее следствием. Генады также являются «приобщимым» Единого, «Единым в аспекте приобщения»<sup>909</sup>. В то время как само Единое, по причине своей самозамкнутости и простоты, не может быть названо началом чего-либо, генады соотносятся с миром, наделяя его положительным единством<sup>910</sup>. К каждой генаде, согласно Проклу, приобщается непосредственно какой-то один род сущего, например, Ум; а опосредованно – все, что причастно этому роду<sup>911</sup>. Введение генад в онтологию решает АТН, так как эти опосредующие сущности связывают все с Единым<sup>912</sup>.

Генады единосущны Единому, а потому их сущностное качество – Единство и Благость. Помимо этого, по Проклу, все генады обладают общими свойствами божественного: они сверхбытийны и осуществляют промыслительное действие<sup>913</sup>. К данным свойствам также добавляются атрибуты божественного, взятые из различных платоновских диалогов. Это триада: красота, мудрость, благость, – которая «проявляется во всех исхождениях (прóодоι) богов»<sup>914</sup>. А также истина, любовь, вера<sup>915</sup>. Все эти характеристики присутствуют и в христианских текстах.

Генады сообщают приобщающимся к ним также некоторый свой «отличительный признак» (ιδιότης), который дополняет их сущностное качество<sup>916</sup>. Эти признаки постигаются по их следствиям, поскольку сами генады, будучи выше Ума, умом полностью непостижимы<sup>917</sup>. Они образуют иерархию, согласно которой устроен весь космос. «Отличительный признак» конкретизирует сущностное

<sup>909</sup> Proclus. In Parm. 1069, 7.

<sup>910</sup> Месяц С. В. Проблема трансцендентного начала... С. 43.

<sup>911</sup> ET 135; См. комментарий Э. Р. Доддса в: Proclus. The Elements of Theology / A revised Text with Translation and Commentary by E.R. Dodds. Oxford, 1963. P. 272.

<sup>912</sup> Theol. Plat.: III:17.

<sup>913</sup> Месяц С. В. Трансцендентное начало... С. 182.

<sup>914</sup> Theol. Plat. I 22, 101,5–104.20.

<sup>915</sup> Theol. Plat. I 25, 113.4.

<sup>916</sup> ET. 115, 97.

<sup>917</sup> ET. 123.

качество: каждая генада – это *определенное* благо и *определенное* единство<sup>918</sup>. Прокл выводит отличительные признаки генад из второй гипотезы платоновского «Парменида»: бытие, целое, множество, число и т. д.<sup>919</sup> Первая гипотеза, в которой относительно Единого отрицаются все положительные предикаты (оно не многое, не целое, не имеет частей, начала, середины, конца, предела; не тождественно ни себе, ни иному; не движется и не покоится; не равно и не неравно), соотносится Проклом с Единым как таковым, о котором можно говорить лишь апофатически. Все эти атрибуты, характерные для божественного, будут эксплицитно присутствовать и в важнейших христианских текстах, что мы уже видели во второй главе.

Несмотря на то, что генады отождествлялись Проклом с богами греческого политеизма и описывались как «самобытные» и «самосовершенные», метафизика Прокла является строго монистической, предполагающей единственное начало и причину мира, которая наделяет все свои следствия их характеристиками<sup>920</sup>. В свете этого генады можно понимать как гипостазированную энергию, действие, выявляющее Единое-Благо, которое, как первая и высшая божественность, остается непроявленной сама по себе<sup>921</sup>. Однако разрыв между неприобщимым и общим является радикальным, так как это – требование сохранения трансцендентности Единого. У Прокла, как и у Максима, мы также видим эту двойственность, и, как в *Cap. theol. I.48*, Первоначало остается запредельным всему и неприобщимым.

---

<sup>918</sup> «*Всякий бог есть благодетельная генада и единящая благодать; и хотя таким существом (ὑπαρξίν) каждый бог обладает в силу того, что он – бог, тем не менее высочайший Бог есть просто Благо и просто Единое, а каждый последующий – некое благо и некая генада.* Божественный отличительный признак различает и сами генады, и благодати богов таким образом, чтобы каждый бог благодетельствовал всему сущему сообразно определенной благодетельной особенности: например, наделял совершенством, поддерживал или оберегал. Каждое из этих действий есть некое определенное благо, а не благо в целом, чьей единственной причиной выступает Первое, которое потому и зовется Благом как таковым, что дает ипостась всякой благодати. И даже все вместе божественные существа не могут сравниться с Единым – настолько велико его превосходство над множеством богов» (ET. 133). Перевод по: Месяц С. В. Предикаты Единого-сущего и порядки генад в «Началах теологии» Прокла // *Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2025. Т. 9. № 1. С. 131–174.

<sup>919</sup> In *Parm.* 1062.

<sup>920</sup> ET. 11.

<sup>921</sup> Terezis C., Petridou L. The divine ‘processions’ in Dionysius the Areopagite and the ‘henads’ in Proclus: as two expressions of the transition from the divine transcendence to the divine immanence // *Analogia*. 2023. P. 160.

Исследователи также соотносят учение о генадах с учением Прокла о двойном исхождении, в котором он следует Плотину. С внутренним действием связывается так называемое «горизонтальное» исхождение. В ней неприобщимая причина реализует свою сущность и обнаруживает скрытую множественность, отчего здесь происходит деление, подобное тому, как род делится на виды. Так причина порождает те самые «самосовершенные ипостаси» (αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις): некоторые сущности-посредники, которые, будучи тождественными с причиной по сущности, обладают самостоятельным существованием и отличаются от причины и друг друга наличием некоторого собственного признака (ιδιότης). Например, само Единое порождает «единицы», «генады», до производства Ума и прочих нижестоящих уровней. Приобщение к ним называется «обособленным»<sup>922</sup>. Второе, внешнее, действие создает новые уровни реальности, уподобляет причине ее инобытие. В «вертикальном исхождении» Единое порождает Бытие, Жизнь, Ум, Душу и т. д. Этому исхождению соответствует приобщение к «отблескам» вышестоящей реальности.

Важно обратить внимание на различие между сущностью и деятельностью на уровне Души, пред-содержащей в себе все логосы чувственных сущих. В ЕТ. 191 Прокл пишет: «Всякая приобщимая душа обладает вечной сущностью и осуществляемой во времени деятельностью»<sup>923</sup>. Если бы и сущность, и деятельность Души были вечными, пишет Прокл, она была бы неотличима от Ума. Если бы они были временными, то Душа целиком принадлежала бы области становления, что невозможно, так как душа необходимо «самобытна» (αὐθυπόστατος) и «жива благодаря самой себе» (αὐτόζως). Душа занимает промежуточное положение между «неделимыми и разделенным на части в телах [сущностями]»<sup>924</sup>. Этот принцип соотнесения сущности с вечным, а действия – с временным, как доказывает Дж. Грейг, мог быть воспринят Максимом через посредничество Иоанна Филопона для описания связи Бога с миром<sup>925</sup>.

<sup>922</sup> ЕТ. 81.

<sup>923</sup> ЕТ. 191.

<sup>924</sup> ЕТ. 166, 190.

<sup>925</sup> Greig J. Proclus' Reception. P. 144.

Вневременность сущности и временность действия отсылает нас к кардинально важному для Максима различию вневременных и временных «деяний» Бога.

#### *4.1.2. Учение о генадах Ямвлиха*

Однако, как представляется, обращение к решению АТН Проклом недостаточно для полной контекстуализации и выяснения генеалогии мысли Максима Исповедника. Как мы постараемся показать, система, построенная преподобным, во многом обязана не только Диадоху Афинской школы, но и сирийцу Ямвлиху, оказавшему большое влияние на один из главных источников философско-богословской мысли Исповедника – Ареопагитский корпус. Модель решения АТН, предложенная Ямвлихом, и отличающееся от Прокла учение о генадах, могут быть продуктивным интерпретативным инструментом для прояснения оснований метафизики Максима.

Необходимо отметить, что учение Ямвлиха, в силу малого количества дошедших до нас его сочинений на эту тему, по большей части реконструируется из фрагментов, а также из свидетельств Прокла и Дамаския. При написании данного параграфа мы будем основываться на реконструкции учения Ямвлиха о генадах, предложенной С. В. Месяц, обращаясь также и к оригинальным сочинениям<sup>926</sup>.

Для решения АТН Ямвлих вводит в метафизику учение о двух Единых: первое Единое абсолютно трансцендентно, является совершенно «несказанным» (πάντη ἄρρητον) и «невыразимым» (ἀλόρητον), второе же – каузально связано с

<sup>926</sup> Вопрос введения Ямвлихом учения о генадах в метафизику остается дискуссионным. Мы опускаем большинство спорных вопросов и основываемся на последней и наиболее полной реконструкции, предложенной С. В. Месяц. По этой теме см.: Dillon J. Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads // *Phronesis*. XVII: 2, 1972. Appendix B in: Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta. Leiden. 1973. P. 412–416. John Dillon: Iamblichus and Henads Again, in: *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, ed. by Henry J. Blumenthal and Gillian Clark. London, 1993. P. 48–54; Dominic O’Meara: Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Oxford/New York, 1989. P. 138–140, 205. Svetlana Mesyats: Iamblichus’ Exegesis of Parmenides’ Hypotheses and His Doctrine of Divine Henads, in: *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, ed. by Eugene Afonasin, John Dillon, and John F. Finamore. Leiden, 2012. P. 151–175; cf. Greig: *The First Principle*, p. 64, n. 133. Месяц С. В. Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах // *Историко-философский ежегодник*. 2010. № 2009. С. 33–60.; Она же, Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах // *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ*. Исследования по истории платонизма. М.: Кругъ. 2013. С. 169–209; Bechtle G. Göttliche Henaden und platonischer «Parmenides», – *RhM* 142, Heft 3–4, 1999, S. 358–391.

порождаемыми им нижележащими уровнями<sup>927</sup>. Основываясь на некоторых свидетельствах Дамаския<sup>928</sup> и Прокла<sup>929</sup>, Дж. Диллон делает вывод, что, кроме учения о двух Единых, Ямвлих был тем, кто первым ввел в метафизику генады как сущности, расположенные между Единым и уровнем бытия<sup>930</sup>. Однако, в отличие от Прокла, Ямвлих относит генады не ко второй гипотезе «Парменида», а к первой, так как ему позволяет это сделать учение о двух Единых, которое уже было своеобразным способом решения АТН.

С. В. Месяц реконструирует роль генад в системе Ямвлиха, основываясь на своеобразно понимаемой им апофатической теологии первой гипотезы «Парменида». В отличие от Прокла, Ямвлих относит генады не ко второй гипотезе «Парменида», а к первой. Он считает, что ее отрицательные определения приоткрывают для нас природу Единого самого по себе в той же мере, что и положительные. Первые указывают на скрытые и непостижимые для нас характеристики Первоначала. По мысли Ямвлиха, в Едином изначально заложены все основные различия умопостигаемого мира: единство и множество, целое и часть, тождество и различие, движение и покой. Если Единое действительно является источником бытия, жизни и ума, оно должно в каком-то смысле содержать их в себе, иначе непонятно, как из него могли бы произойти эти начала<sup>931</sup>.

Удивительно созвучно, как мы увидим, с Максимом Исповедником звучит объяснение Ямвлихом двух противоречивых, как кажется, утверждений Платона, который в «Пармениде» пишет, что Единое не имеет начала, середины и конца<sup>932</sup>; а в «Законах» – что Бог есть начало, середина и конец всех сущих<sup>933</sup>. Согласно Ямвлиху, Единое одновременно содержит и не содержит начало, середину и конец; скрытым образом – содержит, а явным – нет<sup>934</sup>.

<sup>927</sup> Damascius, *De principiis* II, 1.4–16.19.

<sup>928</sup> *De principiis* II, 36.17.

<sup>929</sup> *In Parm.* 1085, 12–24.

<sup>930</sup> Dillon J. *Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads // Phronesis*. XVII: 2, 1972. См. также: Appendix B in: *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Leiden. 1973. P. 412–416.

<sup>931</sup> Месяц С. В. *Трансцендентное начало...* С. 198.

<sup>932</sup> Plato. *Parmenides*. 137d.

<sup>933</sup> *Leges* 715e.

<sup>934</sup> *In Parm.* 1114, 1–10.

Таким образом, Единое предвосхищает и предсодержит в себе все. Однако это нарушает его трансцендентность, несоотнесенность ни с чем. В связи с этим Ямвлих и вводит в свою систему высшее Единое, которое уже совершенно невыразимо (ни положительно, ни отрицательно) и не соотнесено ни с чем.

Таким образом, – делает вывод С. В. Месяц, – если отрицания первой гипотезы описывают Единое в качестве причины всего, то, взятые по отдельности, эти отрицания описывают Единое как причину определенного класса вещей<sup>935</sup>. Единое предстает как совокупность более частных единств, которые суть «различные аспекты Первоединого или различные модусы его бытия причиной»<sup>936</sup>. Именно они являются генадами Ямвлиха.

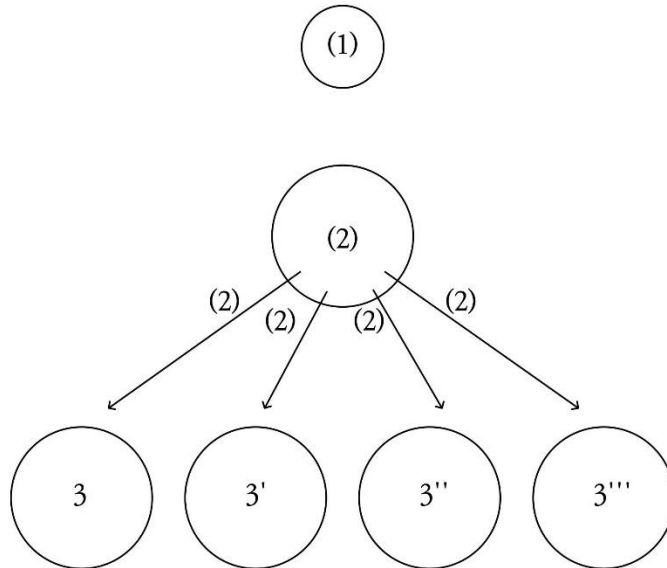


Рисунок 3. (1) – первое Единое, «невыразимое»; (2) – второе Единое и генады; (3) – более низкие приобщающиеся уровни онтологии.

Отличие этого учения от генад Прокла, как указывает исследовательница, состоит в том, что генады Ямвлиха не являются порождениями Единого, вторичными по отношению к нему; они сами и есть Единое, соотнесенное каждый раз с конкретным множеством. При этом генады не зависят от приобщающихся к ним вещей, а являются «обособленными от всего бытия, абсолютными и самими

<sup>935</sup> Месяц С. В. Трансцендентное начало... С. 199.

<sup>936</sup> Там же.

по себе»<sup>937</sup>. Как пишет сам Ямвлих в трактате «О египетских мистериях», боги являются первопричинами вещей, приобщимых к ним, обнаруживаются в их сущностях, но вещам не принадлежат<sup>938</sup>. Сила богов, подобно свету, пронизывает космос, не изменяясь сама по себе<sup>939</sup>, оставаясь повсюду одной и той же.

Ямвлиховы генады, как отмечает Месяц, совмещают в себе свойства как приобщимого, так и неприобщимого, так как, «допуская причастность себе, они остаются незатронутыми процессом приобщения»<sup>940</sup>. Понимание трансцендентности Ямвлихом и Проклом разнится: для последнего быть запредельным всему значит обладать абсолютной самоидентичностью и несоотноесенностью; для Ямвлиха же – «определенным образом включать, вбирать в себя иное, оставаясь при этом независимым от него в своем существовании»<sup>941</sup>. На каждом уровне реальности, по Ямвлиху располагаются несколько неприобщимых сущностей, которые суть различные аспекты трансцендентной причины, «способы, какими она раскрывает себя для своих следствий»<sup>942</sup>.

Однако генады, в понимании Ямвлиха, не решают АТН, так как не являются посредниками между первым, невыразимым Единым и Единым первой гипотезы. Можно сказать, что АТН в модели Ямвлиха скорее не разрешается, а фиксируется как неразрешимая таинственная проблема<sup>943</sup>.

## 4.2. Трансцендентное начало в Ареопагитском корпусе

Среди исследователей, особенно в богословской среде, принято говорить о радикальной трансформации неоплатонизма, осуществленной Дионисием и Максимом<sup>944</sup>. Например, Д. Хайде пишет о «протопаламизме» Дионисия, который,

<sup>937</sup> Там же. С. 201.

<sup>938</sup> De myst. I, 8, 103.

<sup>939</sup> De myst. I, 9, 35–36.

<sup>940</sup> Месяц С. В. Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах. С. 204.

<sup>941</sup> Там же.

<sup>942</sup> Там же.

<sup>943</sup> Месяц С. В. Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух единых // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. Т. 8, № 2. С. 89.

<sup>944</sup> Conostas M. Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism // Analogia. 2017. Vol. 1, No. 2. P. 1–12. Heide D. A Transformation of Mediation. P. 148; Петров В. В. Трансформация

упраздняя посредников между единым Первоначалом и множественным миром, вводит в онтологию энергии Бога, тем самым создавая панентеистскую систему. С другой стороны, такие историки философии, как Э. Перл, пытаются поместить Дионисия и Максима в неоплатоническую мысль настолько, что стирают их отличия от неоплатоников и нивелируют всякое новаторство<sup>945</sup>.

Ареопагитский корпус был одним из главных источников богословско-философской мысли Максима вообще и основным посредником для передачи ему неоплатонической традиции. Как отмечает М. Констас, преподобный воспринял общее мирозерцание Дионисия, представляющего мир как «теофанию божественного», но осмыслял этот, по выражению Бальтазара, «золотой фон» своей мысли<sup>946</sup> не в «благоговейной изоляции», а внутри оживленных полемических контекстов<sup>947</sup>. Исходя из этого, Максим не следовал за «великим учителем»<sup>948</sup> во всем, но там, где считал это необходимым, корректировал его мысль.

Соотношение таинственного автора «Ареопагитик» с неоплатонизмом стало предметом огромного количества исследований. С тех пор как было доказано, что Дионисий во многом зависит от Прокла<sup>949</sup>, эта тема рассматривалась с различных позиций. Дионисий представал перед нами и как христианский философ, стремившийся, «задушив неоплатонизм в объятиях»<sup>950</sup>, передать христианской философии лучшее из достижений неоплатонической мысли<sup>951</sup>, и – как сознательный неоплатоник, нисколько не корректирующий, а использующий

---

античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника // ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. М.: Кругъ, 2013. С. 376–393.

<sup>945</sup> Perl E. *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany: State University of New York Press, 2007. 163 p. Idem, *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor*. Ph.D. dissertation. New Haven, 1991.

<sup>946</sup> Бальтазар. Указ. соч. С. 42.

<sup>947</sup> Conostas M. *Maximus the Confessor and the Reception of Dionysius the Areopagite* // *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* / ed. M. Edwards et al. Oxford: Oxford University Press, 2022. P. 222–240; Bieler J. *Op. cit.* S. 9.

<sup>948</sup> Максим часто именует так Дионисия в своих сочинениях: Amb. 5. 1052C; Amb. 20. 1237C etc.

<sup>949</sup> См. Koch, H. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen: Eine litterarhistorische Untersuchung*. Mainz: Franz Kirchheim, 1900. 276 S.

<sup>950</sup> Podskalsky G. *Theologie und Philosophie in Byzanz*. München: Beck, 1977. S. 31.

<sup>951</sup> Klitenic Wear S., Dillon J. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes*. Aldershot; Burlington (VT): Ashgate, 2007 (Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity). P. 131–133.

неоплатоническую традицию как целое<sup>952</sup>. Ареопагитский корпус изучался как интертекстуальный проект, изначально двунаправленный и отсылающий сразу к двум традициям и предполагающий вариативность прочтения<sup>953</sup>. Не так давно Э. С. Майнольди было высказано предположение, что корпус мог быть написан группой авторов, учившихся у Дамаския, в рамках унионистского проекта императора Юстиниана<sup>954</sup>. О характере корпуса высказывались даже такие неоднозначно воспринятые предположения, как, например, гипотеза К. М. Мадзукки о «криптоязыческой» сущности Ареопагитик и тождестве Дионисия с самим Дамаскием<sup>955</sup> и так далее.

Основное внимание исследователей обычно сосредоточивается на зависимости Дионисия от метафизики Прокла и от учения о теургии Ямвлиха<sup>956</sup>. В последнее время появляется все больше исследований, доказывающих, что немалую роль для Ареопагитик сыграл также Дамаский<sup>957</sup>, совершивший радикальный поворот в сторону позитивного представления о причинности Единого<sup>958</sup>.

Конечно, для самого Максима сложнейшие тексты Ареопагитского корпуса относятся к I веку. Мысль первого поколения христиан для него с самого начала сложна, философично-неоплатонична, и сама служит источником для «внешних

---

<sup>952</sup> Perl E. Theophany.

<sup>953</sup> Петров В. В. Ареопагитский корпус как интертекстуальный проект // *Философский журнал*. 2015. Т. 8, № 2. С. 56–75.

<sup>954</sup> Mainoldi E. S. *Dietro "Dionigi l'Areopagita": la genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*. Roma: Città Nuova, 2018. P. 411; Майнольди Э. С. Новые гипотезы об авторстве Ареопагитского корпуса // *Материалы кафедры богословия: 2014–2015 годы / Московская духовная академия*. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2016. С. 67–108. Louth A. *Maximus the Confessor*. P. 28.

<sup>955</sup> Mazzucchi C. M. *Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Peri Politikès Epistemès* // *Aevum*. 2006. Vol. 80. P. 299–334; Lankila T. *A Crypto-Pagan Reading of the Figure of Hierotheus and the "Dormition" Passage in the Corpus Areopagiticum* // *Proclus and His Legacy* / ed. by D. Layne, D. D. Butorac. Berlin; Boston: De Gruyter, 2017. P. 175–182.

<sup>956</sup> См., например, обзорную главу: Stang C. M. *Dionysius, Iamblichus, and Proclus* // *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* / ed. by M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris. Oxford: Oxford University Press, 2022. P. 122–135.

<sup>957</sup> Lilla S. *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius* // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994* / éd. par Y. de Andia. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. P. 117–152; Greig J. *Damascius and Pseudo-Dionysius the Areopagite* // *Damaskios: Philosophie, Religion und Politik zwischen Ost und West* / hrsg. von G. Paşcalău. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2024. S. 443–477.

<sup>958</sup> Greig J. *Damascius and Pseudo-Dionysius the Areopagite*. P. 447.

философов», что контрастирует с расхожим представлением о «некнижности» первохристиан<sup>959</sup>. Иоанн Скифопольский в «Прологе» к своим схолиям пишет:

«Подобает знать, что некоторые из внешних философов, а особенно Прокл, часто пользуются умозрениями блаженного Дионисия и самими его словами. И потому можно думать, что древнейшие из афинских философов, как он вспоминает в этой книге, присваивая его труды, сокрыли их, чтобы выглядеть отцами этих божественных речений»<sup>960</sup>.

Такое восприятие собственной интеллектуальной истории для Византии было общепринятым; порой и сейчас встречаются утверждения, что Дионисиев корпус – основа всего неоплатонизма<sup>961</sup>.

Важно подчеркнуть: рассматривая учение Прокла, мы имели дело с систематическим философом, стремившимся к строго рациональному построению метафизики. Его «Начала теологии» представляют собой уникальный для Античности опыт последовательного изложения онтологии, которую можно охарактеризовать как проекцию логики<sup>962</sup>, от первой теоремы до последней. В случае Дионисия о такой систематичности говорить почти не приходится. Его подход не основан на строгих рациональных началах, а исходит из истинности «Речений», то есть Священного Писания<sup>963</sup>.

В данном параграфе мы будем рассматривать в основном содержание трактата «О божественных именах», так как именно в нем наиболее полно освещается вопрос связи Бога с миром и статус Божественного «приобщимого». С последним и связаны имена Бога. В самом начале трактата Дионисий пишет, что Божественные имена прилагаются к «Благодеятельным исхождениям Богоначалия» – *πρὸς τὰς ἀγαθοῦργοὺς τῆς θεαρχίας προόδους*<sup>964</sup>. Термин *πρόδος*,

<sup>959</sup> См., например, стихирю «на хвалитех» четверга пятой седмицы по Пасхе: «Некнижныя ученики Дух Твой Святыи наказатели яви Христе Боже, и многовещанным сличием языков прелесть упраздни, яко Всесилен» (167. Триодь цветная. Издательский Совет Русской Православной Церкви: Москва, 2002).

<sup>960</sup> Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб. С. 27.

<sup>961</sup> См., например: Иннокентий (Глазистов). Ареопагитский корпус: проблема авторства // Духовные ласточки. 2020. № 4. С. 196–202.

<sup>962</sup> Месяц С. В. Предикаты Единого-сущего... С. 133.

<sup>963</sup> Terezis C., Petridou L. The divine «processions» in Dionysius the Areopagite and the «henads» in Proclus: as two expressions of the transition from the divine transcendence to the divine immanence // *Analogia*. 2023. P. 164–167.

<sup>964</sup> «И ты найдешь, что всякое, можно сказать, священное песнословие богословов, изъясняя и воспевая благодетельные выступления Богоначалия, приуготовляет Божественные имена» – *Καὶ πᾶσαν, ὡς εἰπεῖν, τὴν ἱερὰν*

«исхождение», мы уже видели в случае Максима и Прокла, и он будет ключевым для данного параграфа. Дионисий описывает три вида имен, приложимых к Богу<sup>965</sup>: (1) имена, описывающие различие между Лицами Троицы; (2) отрицательные имена, описывающие сверхизобилие Божественности: «сверхблагой», «сверхсущий» и т. п.; (3) имена, передающие причинность: Благо, Бытие, Красота<sup>966</sup> «...и все другие наименования, которые Причина всего благого получает по своим благолепным дарам»<sup>967</sup>.

Конкретные же имена Дионисий берет из нескольких источников: (1) из Священного Писания: «Всемогуший» (DN X), «Святая Святых», «Царь царей (DN XII) и др.; (2) адаптирует неоплатоническую триаду «Бытие – Жизнь – Ум», заменяя Ум на библейскую Премудрость<sup>968</sup>; (3) использует, по предположению Э. фон Иванки, триаду имен, соответствующую Константинопольским церквям: Премудрость, Сила, Мир<sup>969</sup>; (4) а также использует атрибуты Единого из второй части «Парменида» (DN IX–X)<sup>970</sup>.

Как мы видели выше, Прокл применяет атрибуты первой гипотезы «Парменида» к самому Единому, а атрибуты второй – к генадам. Ямвлих же помещает генады в первую гипотезу. В случае Ареопагита происходит, как отмечает ряд исследователей, объединение первой и второй гипотезы, обе применяются к Богу<sup>971</sup>, первая – для обозначения божественной трансцендентности, вторая – креативности. Вследствие этого Бог описывается противоречиво, как одновременно существующий и несуществующий, как

---

*tōn theolōgōn ūmnologiān eūrēseis prōs tās āgathourgōus tēs thearchiās proōdous ēkφαντορικῶς καὶ ūμνητικῶς τὰς θεωνυμίας διασκευάζουσαν* (DN I.4. 589 D).

<sup>965</sup> DN II.3.

<sup>966</sup> Иванович Ф. Дионисий Ареопагит о причастности // Платоновский сборник II. Москва; Санкт-Петербург: Русская христианская гуманитарная академия, 2013. С. 302.

<sup>967</sup> ...καὶ ὅσα ἐκ τῶν ἀγαθοπρεπῶν αὐτῆς δωρεῶν ἢ πάντων ἀγαθῶν αἰτία κατονομάζεται. DN II.3, 640BC.

<sup>968</sup> Edwards M., Dillon J. God in Dionysius and the Later Neoplatonists // *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* / ed. by M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris. Oxford: Oxford University Press, 2022. P. 140.

<sup>969</sup> Ivánka E. von. Der Aufbau der Schrift «De divinis nominibus» des Ps.-Dionysios // *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964. S. 241.

<sup>970</sup> Louth A. *Denys the Areopagite*. London: Continuum, 2001. P. 82.

<sup>971</sup> Ivánka E. von. Op. cit. S. 234; Corsini E. Il trattato De divinis nominibus dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide. Torino, 1962. P. 121; Klitenic Wear S., Dillon J. Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes. P. 16; 325. Vlad M. L'Être premier – entre Proclus et Denys l'Aréopagite // *Reading Proclus and the Book of Causes*. Vol. 3 / ed. D. Calma. Leiden: Brill, 2022. P. 89–116.

причина всего и как не являющийся причиной<sup>972,973</sup>. Ряд исследователей видит в этом сходство Дионисия с «Анонимным комментарием на Парменид», атрибутируемым Порфирию<sup>974</sup>, с чем, однако, не все соглашаются<sup>975</sup>.

Для связи между Богом и миром Дионисий не использует понятие «генад» – этот термин в корпусе присутствует, но совершенно в ином смысле<sup>976</sup>. Нельзя отождествлять с генадами и ангельскую иерархию, чья функция не заключается в связывании Первоначала с миром или в «эманации». Дионисий рассматривал ангельскую и церковную иерархии не как то, что передает «бытие» от Бога творению, поскольку только сам Бог может «творить» посредством свободного волевого акта. Скорее, иерархическая схема представляет собой установленный Богом порядок для обожения творения и воссоединения всего сущего с Ним<sup>977</sup>. То есть, применяя неоплатоническую терминологию, можно сказать, что данные иерархии относятся к процессу не «исхождения», а скорее «возвращения»<sup>978</sup>.

Основной термин, используемый Дионисием для «Божественного приобщимого», как уже было сказано, – это *πρόδος*, «исхождение»<sup>979</sup>. Также Ареопагит использует следующие понятия: «силы» (*δυνάμεις*)<sup>980</sup>, редко –

<sup>972</sup> «Он – все как предшествующая всему Причина всего, в Себе все начала, все завершения всех сущих имеющая и предымеющая, и Он выше всего как прежде всего сверхсущественно Сверхсущий. Почему Ему все одновременно и атрибутируется, а Он ничем из всего не является. Он всеобразен, всевиден, бесформен, некрасив, начала, середины и концы сущих недостижимо и запредельно в Себе предымея, всем сообразно одной сверхъединой причине посылающий незамаранно как свет бытие» – *ἀλλὰ πάντα ἐστὶν ὡς πάντων αἴτιος καὶ ἐν ἑαυτῷ πάσας ἀρχάς, πάντα συμπεράσματα πάντων τῶν ὄντων συνέχων καὶ προέχων, καὶ ὑπὲρ τὰ πάντα ἐστὶν ὡς πρὸ πάντων ὑπερουσίως ὑπερόν. Διὸ καὶ πάντα αὐτοῦ καὶ ἅμα κατηγορεῖται, καὶ οὐδὲν ἔστι τῶν πάντων· πάνσημος, πανείδεος, ἄμορφος, ἀκαλλῆς, ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη τῶν ὄντων ἀσχέτως καὶ ἐξηρημένως ἐν ἑαυτῷ προειληφώς καὶ πᾶσι τὸ εἶναι κατὰ μίαν καὶ ὑπερηνωμένην αἰτίαν ἀχράντως ἐπιλάμπων* (DN V.8 824B).

<sup>973</sup> Greig J. Contradiction and God Between Neoplatonism and the Byzantine Tradition: Proclus, Pseudo-Dionysius, and Nicholas of Methone // Accepted version; to appear in B. Zoghadr, G. Priest (eds), *Contradiction and the Absolute*, to be published in 2025 URL: <https://philpapers.org/rec/GRECAG-3> (дата обращения: 24.02.2025).

<sup>974</sup> Lilla S. Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994* / éd. par Y. de Andia. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. P. 117–152. Dillon J. Porphyry's doctrine of the One // *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ: hommage à Jean Pépin* / éd. par M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992. P. 356–366. Klitenic Wear S., Dillon J. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition*. P. 16.

<sup>975</sup> Greig J. *Damascius and Pseudo-Dionysius the Areopagite*. P. 464.

<sup>976</sup> Terezis C., Petridou L. The divine 'processions' in Dionysius the Areopagite and the 'henads' in Proclus. P. 168.

<sup>977</sup> Gavin, J. *They Are Like the Angels in the Heavens: Angelology and Anthropology in the Thought of Maximus the Confessor* / John Gavin. Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2009. P. 57.

<sup>978</sup> Ю. А. Шичалин, например, проводит параллели между иерархией богов-генад Прокла и ангелами Дионисия. Как кажется, с этим нельзя согласиться. См.: Шичалин Ю. А. Концепция генад Прокла, Ареопагитский корпус и Дамаский // *Христианство и культура. Сборник докладов Седьмых Рождественских чтений*. М., 1999. С. 14–23.

<sup>979</sup> DN I.4, 589D; II.4, 640D; II.11, 649B; V.1, 816B; V.2, 816D.

<sup>980</sup> DN II.7, 645A; XI.6, 956A.

«действия» (ἐνέργεια)<sup>981</sup>, «приобщения» (μετοχαί)<sup>982</sup>, «провидения» (πρόνοια)<sup>983</sup>, «изъяснения» (ἐκφάνσεις)<sup>984</sup>, «дары» (δωρεαί)<sup>985</sup>.

Учение об «исхождениях» базируется на учении Дионисия о «единствах» (ἐνώσεις) и «различиях» (διακρίσεις) в Боге, Едином-Благе, чему полностью посвящена вторая глава трактата «О божественных именах»<sup>986</sup>. В Боге, по Дионисию, можно выделить имена, относящиеся к «единству», и имена, относящиеся к «различию». Первые будут относиться к Божественной сущности, вторые – к исхождению<sup>987</sup>. Но в каждом из этих уровней также есть свои «единства» и «различия». Получается следующий порядок:

1. Единство:

- a. Единства единства – имена Божественной сущности, «всецелой божественности»<sup>988</sup>;
- b. Различия единства – имена Лиц Троицы, а также все, что относится к Воплощению<sup>989</sup>.

2. Различие:

- a. Единства различия – исхождения;
- b. Различия различия – «безотносительные раздаяния» (ἄσχετοι μεταδόσεις)<sup>990</sup> божественных даров<sup>991,992</sup>.

Дионисий пишет, что переход от Единого ко многим происходит как «увеличение» (πληθυσίης) и «умножение» (πολλαπλασιαζούσης) Самого Бога<sup>993</sup>, Который является «неприобщимо приобщимым» (ἀμεθέκτως μετεχόμενος)<sup>994</sup>. Причем, как отмечает Дионисий, нельзя приобщиться к какой-то части

<sup>981</sup> СН 13.3–4; 15.6; DN 9.9.

<sup>982</sup> DN II.5, 644A; II.7, 645A; V.5, 820A.

<sup>983</sup> DN I.8, 597A; V.2, 817A.

<sup>984</sup> DN II.4, 641A.

<sup>985</sup> DN II.5, 644A.

<sup>986</sup> «...богословие одно передает соединенно, а другое отдельно, и ни соединенное разделять непозволительно, ни разделенное сливать» – ἡ θεολογία τὰ μὲν ἠνωμένως παραδίδωσι, τὰ δὲ διακεκριμένως, καὶ οὔτε τὰ ἠνωμένα διαίρειν θεμιτὸν οὔτε τὰ διακεκριμένα συγχεῖν (640A).

<sup>987</sup> DN II.4 640D–641A.

<sup>988</sup> DN II.3 640B.

<sup>989</sup> DN II.3 640C.

<sup>990</sup> DN II.5 644A.

<sup>991</sup> Terezis C., Petridou L. Op. cit. P. 31; Louth A. Denys the Areopagite. P. 89.

<sup>992</sup> Разница между «единством различия» и «различием различия», по-видимому, состоит в том, что к божественному исхождению приобщается множество отдельных сущих, отчего «исхождение» «раздается» множеству приобщающихся.

<sup>993</sup> DN II.5, 644 A.

<sup>994</sup> DN II.5 644 A.

Божественной, «все причиняющей» Благости, Она «каждым из приобщающихся приобщается вся» целиком<sup>995</sup>.

Однако Дионисий стремится сохранить и трансцендентность, отличая сущность высшего Принципа от его «исхождений»<sup>996</sup>: «Неприобщимость же всепричинной Божественности превосходит и это, поскольку нет ни соприкосновения с Нею, ни какого-либо иного с приобщающимися сопряженного общения»<sup>997</sup>. «Исхождения» описывают не «что есть сущность» – это остается совершенно невыразимым, – а «как она *проявляется*»<sup>998</sup>. Трансцендентность причины по отношению к ее следствиям каким-то образом гарантируется тем, что она находится «за пределами» (ὕπερ) своих следствий. Между ними, как отмечает Дионисий, «нет точного подобия», следствие принимает «образ» причины, она же сама остается для следствия запредельной и существующей выше него<sup>999</sup>. Дионисий приводит в пример греющий огонь, который, согревая, не греется сам<sup>1000</sup>.

Однако Дионисий настаивает, что «исхождения» – это Сам Бог, «исходящий» из Своей сущностной сокрытости, состояния *per se*. В другом месте Дионисий называет их Божественными «силами» (δυνάμεις), проявляющимися в действии<sup>1001</sup>:

«Так что, когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или Словом сверхсущественную Сокровенность, мы имеем в виду не что другое как исходящие из Нее в нашу среду силы, боготворящие, создающие сущности, производящие жизнь и дарующие премудрость»<sup>1002</sup>.

Ареопагит пользуется различными метафорами, сопоставимыми с неоплатоническими: «...благолепный выход вовне самой божественной сверхъединой Благости по причине Ее увеличения и переполнения...»<sup>1003</sup>,

<sup>995</sup> Ibid.

<sup>996</sup> Terezis C., Petridou L. Op. cit. P. 178.

<sup>997</sup> Ὑπέρεκειται δὲ καὶ τούτων ἢ τῆς παναιτίου θεότητος ἀμεθεξία τῷ μήτε ἐπαφὴν αὐτῆς εἶναι μήτε ἄλλην τινὰ πρὸς τὰ μετέχοντα συμμιγῆ κοινωνίαν (DN II.5, 644AB).

<sup>998</sup> Terezis C., Petridou L. Op. cit. P. 181.

<sup>999</sup> DN II.8, 645C.

<sup>1000</sup> DN II.8, 645D.

<sup>1001</sup> Andia Y. de. Henosis: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. Leiden: Brill, 1996. P. 109.

<sup>1002</sup> Οἷον, εἰ τὴν ὑπερούσιον κρυφίτητα θεὸν ἢ ζωὴν ἢ οὐσίαν ἢ φῶς ἢ λόγον ὀνομάσαμεν, οὐδὲν ἕτερον νοοῦμεν ἢ τὰς εἰς ἡμᾶς ἐξ αὐτῆς προαγομένας δυνάμεις ἐκθεωτικὰς ἢ οὐσιοποιούς ἢ ζωογόνους ἢ σοφοδῶρους (DN II.7 645 A).

<sup>1003</sup> ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος τῆς ἐνώσεως τῆς θείας ὑπερηνωμένως ἑαυτὴν ἀγαθότητι πληθοῦσης τε καὶ πολλαπλασιαζούσης (DN II.5 641D–644A).

«источающее свет сияние и переливающееся светоизлияние»<sup>1004</sup> и т. д. Подобные метафоры, как уже отмечалось в разделе о Благе, более подходят на неоплатоническую эманацию по необходимости, чем на творение «из ничего»<sup>1005</sup>, однако, как отмечает Констас, Дионисий скорее делает в этих случаях акцент на несубстанциональном характере «исхождений», споря с политеизмом, основанном на учении о генадах как «самосовершенных ипостасях»<sup>1006</sup>.

Однако в некоторых фрагментах терминология, применяемая Дионисием к «исхождениям», кажется обозначающей что-то самостоятельно существующее, подобно прокловским генадам или платоновским идеям: «само-по-себе-бытие» (αὐτοεἶναι), «сама-по-себе-жизнь» (αὐτοζωή), «сама-по-себе-благость» (αὐτοθεότης) и т. д.<sup>1007</sup>. Судя по DN XI.6, так могло показаться уже современникам автора. Дионисий, предупреждая это, пишет, что к Богу можно применять все эти понятия, при этом именуя Его и «Самой-по-себе-жизнью», и ипостасью (И. де Андия переводит ὑπόστασις в данном случае как «*Fondateur*», «Творец», «Основатель»<sup>1008</sup>) «самой-по-себе-жизни» (ὑπόστασις τῆς αὐτοθεότης). И, – продолжает автор, – в применении обоих этих способов обозначения Бога не кроется противоречия: «В одном случае Он получает имя сущих, и особенно первоначально сущих, как Причина всех сущих, во втором же – как сверхсущественно превыше всех, в том числе первоначально сущих, Сверхсущий»<sup>1009</sup>.

Далее Дионисий, как и в некоторых других местах трактата, спорит с утверждением о существовании промежуточных причин (что весьма похоже на Прокловы генады)<sup>1010</sup>. Он пишет, что не существует «изначальных творческих сущностей и ипостасей» (ἀρχικὰς καὶ δημιουργικὰς οὐσίας καὶ ὑποστάσεις), которых «некоторые называют богами и творцами сущего»<sup>1011</sup>. Или в другой главе:

<sup>1004</sup> ἀκτὶς πηγαία καὶ ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία DN IV.6. 701A.

<sup>1005</sup> Gersh S. From Iamblichus to Eriugena P. 48–55.

<sup>1006</sup> Constat M. Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism P. 7

<sup>1007</sup> DN XI.6. 953D.

<sup>1008</sup> Andia Y. de. Henosis: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. P. 149.

<sup>1009</sup> Ibid.

<sup>1010</sup> Ivánka E. Op. Cit. S. 251.

<sup>1011</sup> DN XI.6 953D–556A.

«[Наше рассуждение] отрицает, что Благо – это одно, Сущее – это другое, а Жизнь или Премудрость – третье, что существует много причин и что разное производится разными божественностями, высшими и низшими, но говорит, что все благие исхождения и воспеваемые нами божественные имена принадлежат единому Богу и что одно разъясняет бытие совершенного Промысла единого Бога, а другие – более общие или более частные Его проявления»<sup>1012</sup>.

«Исхождения» вне Бога, как отдельный уровень реальности, не существуют. Дионисий пишет, что «сама-по-себе-благость» и т. п. – это «дар, исходящий от Бога»<sup>1013</sup>, неприобщимого *per se*. Можно сказать, что «исхождения» не отделены от Бога, как *иные* Ему, но являются Самим Богом в Его дарующей ипостаси<sup>1014</sup>.

М. Влад, сравнивая Дионисия с Проклом, пишет, что Дионисий переосмысливает трансцендентность Бога – не в качестве Того, Кто не есть бытие, жизнь и т. д., но как Того, Кто *есть* бытие, и жизнь, и все остальное, но в сверхсущностном смысле, то есть без внутренних ограничений, присущих приобщающимся. Творческие силы Бога раскрывают, что есть Бог как причина этих сил. Бог «предымеет» в Себе всю множественность и раскрывается по-разному в различных своих дарах. В случае Прокла генады выступают как отдельные агенты, в случае же Дионисия «исхождения» – это определенный индивидуализированный аспект Единого Бога<sup>1015</sup>.

При этом, как утверждает И. де Андия, «в конечном итоге, речь идет не о множестве сил, а об одной бесконечной силе, которая изливается из Бога»<sup>1016</sup>, что подтверждают указанные выше цитаты.

Итак, согласно Дионисию, мы тоже видим трехчастную модель приобщения: (1) Неприобщимый и непознаваемый по сущности, Сам в Себе Бог; (2) приобщимые «исхождения», силы Божества; (3) приобщающиеся тварные сущие.

<sup>1012</sup> Οὐκ ἄλλο δὲ εἶναι τὰγαθὸν φησι καὶ ἄλλο τὸ ὄν καὶ ἄλλο τὴν ζωὴν ἢ τὴν σοφίαν, οὐδὲ πολλὰ τὰ αἷτια καὶ ἄλλων ἄλλας παρακτικὰς θεότητας ὑπερεχούσας καὶ ὑφειμένας, ἀλλ' ἐνὸς θεοῦ τὰς ὅλας ἀγαθὰς προόδους καὶ τὰς παρ' ἡμῶν ἐξυμνουμένας θεωνυμίας καὶ τὴν μὲν εἶναι τῆς παντελοῦς τοῦ ἐνὸς θεοῦ προνοίας ἐκφαντικὴν, τὰς δὲ τῶν ὀλιγωτέρων τοῦ αὐτοῦ καὶ μερικωτέρων (DN V.2 816C–817A).

<sup>1013</sup> DN XI.6 956 B.

<sup>1014</sup> Vlad M. L'Être premier – entre Proclus et Denys l'Aréopagite // Reading Proclus and the Book of Causes, Volume 3 / éd. E. Calma. Leyde: Brill, 2022. P. 107.

<sup>1015</sup> Greig J. Proclus' Reception. P. 157.

<sup>1016</sup> Andia Y. de. Henosis: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. P.115.

В отличие от Прокла, уровень (2) – не отдельные от Первоначала сущности, а Оно само в некотором индивидуальном отношении к тварному.

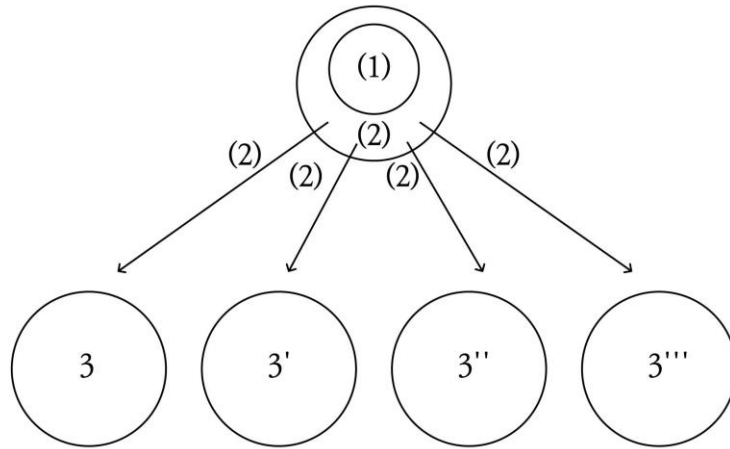


Рисунок 4

Эта схема более напоминает описанное нами выше учение о генадах Ямвлиха, которые не являются порождениями Единого, вторичными по отношению к нему, но сами и *есть* Единое, соотнесенное каждый раз с конкретным множеством. Но, в отличие от Ямвлиха, трансцендентная «часть» Первоначала Дионисием не выносится вовне на отдельный онтологический уровень, а помещается как бы «внутри» Него.

Более близким по времени с автором Ареопагитик является Дамаский, который решал АТН в схожим с сирийцем духе. И, как отмечают исследователи, возможно, стоит искать генеалогию учения Дионисия о Первоначале именно у него<sup>1017</sup>. Единое Дамаскием осмысляется как непосредственное начало и причина многого, а за абсолютную трансцендентность в его системе отвечает «Невыразимое», соответствующее первому Единому Ямвлиха. У Дионисия мы наблюдаем нечто похожее. Бог является непосредственным началом и причиной многого, по-разному проявляясь в своих «дарах» и «исхождениях». Но кроме даров

<sup>1017</sup> Edwards M., Dillon J. God in Dionysius and the Later Neoplatonists. P. 148.

и исхождений есть некий более высокий уровень Божественности, который, как в случае и Ямвлиха, и Дамаския, и Максима совершенно невыразим<sup>1018</sup>.

Э. Перл настаивает, что нет никакой разницы между решением АТН у Платона, Плотина, Прокла и Дионисия<sup>1019</sup>. Первоначало реально присутствует во множественности, оставаясь нераздельным: «...вся реальность есть ни что иное, как различенное присутствие Бога»<sup>1020</sup>, – пишет он. Как кажется, этот подход стирает ту «пропасть» между Богом и миром, столь важную для христианской мысли, отчего онтология стремительно приближается к пантеизму.

### 4.3. Сравнение Максима Исповедника с Ямвлихом, Проклом и Дионисием

На основании проведенного анализа можно утверждать, что наблюдаются сходство и некоторые существенные отличия в моделях решения АТН у Ямвлиха, Прокла, Дионисия и Максима Исповедника. Важно отметить, что в своем анализе мы рассматриваем лишь типологическое сходство, вопрос же о точной генеалогии восприятия этих идей остается открытым и требует дальнейшего исследования.

В первую очередь, мы видели, что учение о приобщении Максима структурно аналогично таковому у Прокла. Перед нами трехчастная модель: неприобщимое – приобщимое – приобщающееся. Как у Прокла, так и у Максима приобщимое существует двойственным образом:

1. Независимо от своих следствий: для Прокла это генады как «самосовершенные ипостаси», для Максима – Божественное действие как проявленное во «второй действительности» (со всеми оговорками) сущностное качество;

2. В приобщающихся: для Прокла это «отблески», «неотъемлемая способность (сила)» приобщающихся, для Максима – «врожденная способность (сила)» приобщающихся, «всеянные семена Блага».

<sup>1018</sup> Мы лишь отмечаем сходство и некоторые тенденции в решении АТН неоплатониками и Дионисием. Подтверждение тезиса о влиянии Ямвлиха или Дамаския на Дионисия еще нуждается в исследовании.

<sup>1019</sup> Perl E. Theophany. P. 30.

<sup>1020</sup> Ibid. P. 31.

При этом можно утверждать, что Божественные действия Максима более схожи не с генадами Прокла, а с генадами Ямвлиха в реконструкции С. В. Месяц, что мы уже отмечали в случае Дионисия. Генады у Ямвлиха – это не порождения Единого, а само Единое, каждый раз соотнесенное с определенным множеством. Аналогично «исхождения» и «Божественное действие» – это Сам Бог в отношении к миру, Его динамическое проявление *ad extra*. Однако в системе Ямвлиха Единое не является Первоначалом: эту роль сириец отдает «совершенно невыразимому». В отличие от неоплатоников, Дионисий и Максим не решают АТН через введение посредников между трансцендентным Началом и миром, а помещают источник множественности в Сам Первый Принцип. Бог становится ближе к миру без посреднической ступени. Он Сам – Первоначало, однако не по необходимости, так как Бог *per se* не является Причиной, оставаясь сокрытым и неприобщимым.

Говоря о сходстве в данном вопросе Максима с Дионисием, отметим, что у последнего различие между неприобщимым Богом и приобщимыми «исхождениями» не прояснено. Сам характер «исхождений» остается не совсем ясным, часто Ареопагит не идет дальше определенных деклараций; как отмечает Э. Лаут, Максим часто более подробно и с большей практической пользой разрабатывает то, что у Дионисия нередко сводится к «великолепной и вдохновляющей риторике»<sup>1021</sup>. В отличие от последнего, у Максима мы видим более разработанное и ясное учение, которое соединяется с его представлением о триаде «сущность – возможность – действительность» и понятием «природного действия», учением о приобщении и т. д. Максим также последовательно будет смягчать некоторые эманационистские выражения Дионисия, постоянно указывая, что творение происходит по воле Творца, разовьет учение о логосах, более серьезно отнесется к истории и эсхатологии и т. д.<sup>1022</sup>

<sup>1021</sup> Louth A. Maximus the Confessor. P. 30.

<sup>1022</sup> Skliris D. 'Eschatological Teleology,' 'Free Dialectic,' 'Metaphysics of the Resurrection': The Three Antinomies That Make Maximus an Alternative European Philosopher // Maximus the Confessor as a European Philosopher / ed. by S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. Eugene, OR: Cascade Books, 2017. P. 6; Loudovikos N. Eucharistic ontology... P. 23.

Говорить о схожести или влиянии концепции генад Прокла на Максима Исповедника можно только в контексте творения и спасения, но никак не применяя генады к триадологии, что во времена «проклренессанса» XI века будет характерно для определенных богословов, особенно для Михаила Пселла<sup>1023</sup>.

\*\*\*

Таким образом, можно утверждать, что онтология Дионисия и Максима в значительной мере сохраняет континуитет с онтологией языческих неоплатоников:

1. У всех четырех авторов прослеживается учение о трехчастной структуре приобщения;
2. Наблюдается сближение между учением о генадах Ямвлиха, учением о Божественных исхождениях Дионисия и Божественном действии у Максима;
3. У всех постулируется существование неприобщимого Первоначала. Однако такого «Невыразимого» высшего Абсолюта, полностью отделенного от мира (как у Ямвлиха), в христианской онтологии нет. Бог связан с миром непосредственно.

Важно отметить, что прояснение точной генеалогии восприятия Максимом этих идей еще впереди. Дж. Грейг предполагает, что Максим либо мог быть непосредственно знаком с сочинениями неоплатоников, либо почерпнул их у Дионисия, либо у какого-то иного, неизвестного нам посредника<sup>1024</sup>.

Из сопоставления с неоплатониками также становится более ясной та двойственность в Боге, о которой мы говорили во второй главе. Как Дионисий и Ямвлих, Максим пишет о том, как Трансцендентный принцип может быть одновременно неприобщим «в самом Себе» и приобщим по Своему присутствию в том, что от Него происходит.

<sup>1023</sup> См.: Шукин Т. А., Щербаков М. И. Неподвижное единое и самодвижная троица: триадология Михаила Пселла, Иоанна Итала, Николая Мефонского // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Вып. 3: сб. статей / отв. ред. О. Н. Ноговицин; СИ ФНИСЦ РАН. – Санкт-Петербург: Изд-во РХГА, 2023. С. 392–405.

<sup>1024</sup> Greig. J. Proclus reception.

Х. У. фон Бальтазар отмечал, что мыслители масштаба Максима Исповедника – «...не полуграмотные компиляторы и пассивные восприемники, а творцы, хотя и работающие с материалом традиции, но умеющие возводить из ее камней собственные архитектурные конструкции»<sup>1025</sup>. Дионисий и Максим осуществили масштабный синтез философско-богословского знания своего времени, решая важные для них богословские задачи. Воспринятая ими неоплатоническая метафизика, по меткому замечанию Т. Т. Толлефсена, не была каким-то «интеллектуальным вирусом»<sup>1026</sup>, но стала инструментом, который они умело использовали и смело модифицировали.

---

<sup>1025</sup> Бальтазар Х. У. фон. Указ. соч. С. 39; Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur. P. 126, 217.

<sup>1026</sup> Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his Metaphysical Principles. Oxford, 2008. P. 11.

## Заключение

В диссертации была реконструирована онтология Максима Исповедника, ядром которой является учение о приобщении тварных существ к трансцендентному Началу, Богу. На его основании Максим строит трехуровневую модель онтологии: (1) Неприобщимый по сущности Бог *per se*; (2) Приобщимое Божественное действие; (3) приобщающиеся тварные существа.

**В первой главе** диссертации реконструировано учение Максима Исповедника о «природном действии» и триаде «сущность – возможность – действительность». История данных понятий была прослежена от их появления в древнегреческой философской мысли через христианскую рецепцию – к самому Максиму. В сопоставлении с восходящим к Аристотелю учением о первой и второй возможности/действительности, а также с неоплатоническим учением о внутреннем и внешнем действии показано, что природное действие во внутреннем порядке сущности отождествляется Максимом с ее «составляющим различием» и «силой», которая конституирует сущность, задавая ее «предел» согласно логосу (Божественному замыслу-волею); а во внешнем – выявляет сущностное качество в конкретных тропосах, способах реализации действия.

Учение Максима Исповедника о природном действии становится основанием для понимания Божественного действия, которое составляет предмет анализа во второй главе. Кроме того, восходя к предшествующей традиции, данное учение демонстрирует континуитет греческой мысли при переходе от Античности к Византии.

**Во второй главе** была проведена систематическая реконструкция учения Максима о «Божественном приобщимом». Анализ терминологии показал, что Исповедник использует широкий понятийный аппарат для его описания: «Деяния Бога» (ἔργα θεοῦ), Божественные «действия» (ἐνέργειαι), «приобщимые существа» (τὰ ὄντα μεθεκτά), «Божественные свойства»/«особенности» (θεῖα ἰδιώματα), «то, что окрест Бога» (τὰ περὶ θεόν), «исхождения» (πρόοδοι) и др. В рамках

катафатического богословия или «относительного» (σχετικῆ) богопознания Максим переносит философские понятия, применяемые к метафизике тварного мира, в богословский контекст. Вместе с тем он неоднократно подчеркивает, что такая стратегия требует оговорки о несовершенстве языка: те свойства, которые можно приписать как Богу, так и миру, являются общими для нетварного и тварного уровней онтологии лишь «в переносном смысле» (καταχρηστικῶς), или «омонимически».

В ходе исследования во второй главе было описано различие Максимом двух онтологических уровней в Божественном: (1) Бог в Себе – абсолютно трансцендентный, неприобщимый и непостижимый по сущности, и (2) Бог в отношении к миру – как Причина, «Начало, Середина и Конец» творения. При этом Божественное присутствие в мире носит непосредственный характер: Сам Бог являет Себя в тварном через Свои действия, оставаясь в самой Своей сущности непознаваемым и неприобщимым. Онтологический статус Божественного действия раскрывается через триаду «сущность – возможность – действительность»: трансцендентная сущность Бога может быть истолкована как «первая действительность»/«вторая возможность» (в терминах аристотелевской традиции), или в смысле «внутреннего действия» (в платиновском смысле); а Божественное действие – как «вторая действительность», или внешнее действие.

Также во второй главе было кратко рассмотрено соотношение Божественного действия и логосов сущего. Несмотря на близость данных понятий, мы, в русле выводов Т. Т. Толлефсена, Д. Хайде, Г. Каприева и других исследователей, описываем их различие: логосы выступают устойчивыми идеальными основаниями сотворенного, его формальными и целевыми причинами, тогда как действие – это проявление самого Бога в мире, производящая причина тварного. Оба понятия в метафизике Максима дополняют друг друга, но не являются тождественными.

Максим описывает присутствие Бога в мире как Бытие, Благодать, Красоту, Истину, Премудрость и т. д. – множество проявлений Божественного действия, его тропосов. Мы пришли к выводу, что они образуют организованную, но не

иерархическую структуру: тропосы представляют собой различные аспекты единого Божественного действия и не превосходят друг друга, но взаимно предполагают и раскрывают. Так, например, Божественное действие как Бытие неотделимо от действия как Благости или Премудрости. Детальный анализ тропосов действия показал, что онтология Максима носит отчетливо эстетический и этический (агатологический) характер. Для Максима Бытие не нейтрально, оно тождественно Благу, Красоте и Истине, а потому природа мира изначально блага и прекрасна в той мере, в какой причастна Богу. Мы предполагаем, что Максим здесь приближается к идее обратимости данных наиболее общих понятий, наподобие того, как они соотносятся в схоластическом учении о трансценденциях: византийская метафизика основывается на тех же источниках, что и схоластика (Аристотель, Дионисий), и демонстрирует с ней в этом явное сходство.

Таким образом, во второй главе показано, что Максим Исповедник разработал сложную многослойную модель «Божественного приобщимого», объединившую онтологию, космологию, сотериологию, эстетику, этику и эпистемологию в единое «миросозерцание». Эта модель примиряет трансцендентность и имманентность: Бог одновременно абсолютно превосходит мир по сущности, но и действительно присутствует в нем по действиям, дающим миру бытие и фундаментальные трансцендентальные свойства.

**Третья глава** диссертации была посвящена проблеме приобщения тварного к Божественному действию. Проведен детальный терминологический анализ широкого набора понятий ( $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omega$ ,  $\mu\epsilon\theta\acute{\epsilon}\xi\varsigma$ ,  $\mu\epsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ,  $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\iota}\alpha$ ,  $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  и др.), которыми описывается акт приобщения; особенно подчеркнута роль понятия « $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ » (отношение), которая, в сравнении с аристотелевской традицией, в христианской философии возрастает.

Следуя современным исследованиям и анализируя тексты Максима, мы описали двойственный характер приобщения, выделив в нем (1) статичное экзистенциальное приобщение, (2) динамическое сотериологическое приобщение. Первый вид приобщения определяет само существование каждого тварного сущего. По мысли Максима, «быть» для тварного – значит участвовать в

Божественном действии Бытия. Данный вид приобщения составляет основу самой природы творения, особенно человека, сотворенного «по образу» Божию. Второй вид приобщения определяет путь становления и спасения сущих. В данном виде приобщения решающую роль играет свобода и воля сотворенных разумных существ. Максим описывает его прежде всего как приобщение к Благу, то есть восхождение к полноте Божественной Благости, Премудрости и другим совершенствам. Развитие этого аспекта происходит при синергии воли человека с действием Бога, а через человека динамическое приобщение получает весь космос. Такая метафизика носит панентеистический характер, подчеркивая присутствие Бога в каждом сотворенном существе. Реконструированная нами структура приобщения у Максима также является трехуровневой: (1) Неприобщимое – Бог *per se*; (2) приобщимое Божественное действие как (2а) атрибут самого Бога и как (2б) «врожденная сила», или «семена блага», в тварном; (3) приобщающиеся тварные сущие. В результате, в третьей главе подтверждается вывод о том, что весь мир экзистенциально и этически соотнесен с Богом: без приобщения к Его действию ничто не имеет собственного бытия или потенциала совершенствования.

Модель приобщения у Максима обнаруживает примечательное сходство с неоплатонической, особенно в системе Прокла. **Четвертая глава** посвящена компаративному анализу учения о приобщении и решения апории трансцендентного начала в мысли Прокла, Ямвлиха, Дионисия и Максима.

В системе Прокла каждое сущее причастно высшему Началу через промежуточные сущности: абсолютно неприобщимому (*ἀμέθεκτον*) Единому соответствуют определенные приобщимые проявления, генады, к которым приобщаются приобщающиеся. Максим, опираясь на идеи Дионисия (в значительной мере, как можно заключить, следовавшего Ямвлиху), фактически христианизует эту схему. Его решение близко к учению о генадах Ямвлиха и Прокла. Причем большее сходство наблюдается именно с метафизикой Ямвлиха, генады которого не являются отдельными от Единого сущностями, но так же, как у Максима, представляют различные конкретные способы присутствия Первоначала в космосе, каждый раз соотнесенного с конкретным множеством.

Однако Максим идет дальше неоплатоников, так как у последних радикально трансцендентный Первый принцип остается в итоге отделенным от мира. Даже у Ямвлиха над уровнем Единого и генад возвышается абсолютно невыразимое и ни с чем не соотнесенное первое Единое. В христианской метафизике Максима Бог не замкнут в сверхсущностной удаленности, но лично нисходит в мир и пребывает в нем по Своим действиям.

Воплощение Иисуса Христа (в логосах и в истории) еще более тесно соединяет Первоначало и мир, в сравнении с неоплатонизмом, для которого мысль о том, что трансцендентный Абсолют может непосредственно войти в историю материального мира была бы настоящим «скандалом» (σκάνδαλον) и «безумием» (1Кор. 1:23)<sup>1027</sup>.

Итак, проведенная работа позволила полностью достигнуть заявленной цели, реконструкции онтологии Максима через призму учения о приобщимом Божественном действии, и решить все поставленные задачи. В первой главе реконструированы представления о природном действии и триаде «сущность – возможность – действительность». Во второй главе уточнены терминология и онтологический статус Божественного приобщимого, показана его связь с логосами сущего. Систематически описаны виды, тропосы Божественного действия как трансцендентальные свойства мира. В третьей главе описана структура приобщения: выделены статичный и динамический уровни приобщения к Богу. В четвертой главе выполнено сопоставление с неоплатоническими моделями (генадами Ямвлиха и Прокла, «исхождениями» Дионисия), что позволило выявить и континуитет греческой мысли от Античности к Византии, и новизну подхода Максима.

Идеи Максима Исповедника многое определили в последующей истории византийской философии. Как отметил Ф. Лоритцен, сосредоточив свое внимание на понятии ἐνέργεια, Исповедник совершил поворот, сравнимый с сократовским<sup>1028</sup>.

<sup>1027</sup> Tollefsen T. T. *The Christian Metaphysics*. P. 211.

<sup>1028</sup> Lauritzen F. *La triade dynamis-energeia-ousia chez Maxime le Confesseur // Essence, puissance, activité dans la philosophie et les savoirs grecs / Hoffmann P., Casas G., Lecerf A. (dir.). Paris: Classiques Garnier, 2022. P. 327.*

После Максима споры и размышления об «энергии» неизменно занимали ведущее место в византийской метафизике, и сейчас они являются ее «визитной карточкой»<sup>1029</sup>.

Вместе с тем мы не претендуем на полноценное и окончательное исследование данной темы. В ходе работы обозначились вопросы, требующие более глубокой разработки, что намечает перспективы будущих исследований:

- Остается открытым детальное выяснение взаимоотношения между различными аспектами онтологии в метафизике Максима, например, того, как соотносятся между собой логосы сущего, Божественные действия и универсалии. В своей работе мы лишь кратко коснулись этой темы.

- Параллели с другими традициями – сравнение метафизики Максима с западнохристианской мыслью Средних веков – представляется плодотворным. Хотя прямая связь отсутствует, типологическое сходство «трансцендентальной интуиции» в Византии и на латинском Западе заслуживает отдельного исследования. Также важно продолжить исследования неоплатонического контекста мысли Максима Исповедника. В частности, нами не была рассмотрена философия Дамаския. Также необходимо продолжать исследования пересечения философии Максима Исповедника с александрийской неоплатонической школой.

- Кроме того, важным представляется прослеживание влияния идей Максима на позднейшую византийскую философию. Особенно слабо изученным является средневизантийский период.

- Актуализация в современном дискурсе: результаты данной диссертации открывают возможность для философского диалога с современностью. Например, могут быть начаты разработка «трансцендентальной онтологии» с опорой на византийский материал, разработка панентеистских онтологий в контексте современной аналитической философии религии и т. д.

---

<sup>1029</sup> Каприев Г. Логосы и энергии // Архив за средновековна философия и култура. 2025. С. 32–43. Kapriev G. Byzantine Philosophy: A Systematic Perspective. P. 87.

## Список сокращений

### 1. Сочинения Максима Исповедника

- **Amb.** – *Ambigua ad Ioannem / Ambigua ad Thomam* (Амбигвы. Трудности к Иоанну / Трудности к Фоме)
- **Cap. car.** – *Capita de caritate* (Главы о любви)
- **Cap. theol.** – *Capita theologica et oeconomica* (Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия)
- **Cap. XV.** – *Capita XV* (Различные богословские и домостроительные главы)
- **Disp. Pyrr.** – *Disputatio cum Pyrrho* (Диспут с Пирром)
- **Ep.** – *Epistolae* (Письма)
- **Myst.** – *Mystagogia* (Мистагогия)
- **Opusc.** – *Opuscula theologica et polemica* (Богословско-полемические сочинения)
- **Or. Dom.** – *Expositio orationis dominicae* (Толкование на Молитву Господню)
- **Quaest. dub.** – *Quaestiones et dubia* (Вопросы и недоумения)
- **Quaest. Thal.** – *Quaestiones ad Thalassium* (Вопросы к Фалассию)
- **Schol. D.** – *Scholia sancti Maximi in opera beati Dionysii* (Схолии к Ареопагитикам)

### 2. Сочинения античных и византийских авторов

#### 2.1. Дионисий Ареопагит

- **CH** – *De coelesti hierarchia* (О Небесной иерархии)
- **DN** – *De divinis nominibus* (О Божественных именах)
- **EH** – *De ecclesiastica hierarchia* (О церковной иерархии)

#### 2.2. Аристотель

- **Cat.** – *Categoriae* (Категории)
- **De an.** – *De anima* (О душе)
- **EN** – *Ethica Nicomachea* (Никомахова этика)
- **Metaph.** – *Metaphysica* (Метафизика)
- **Phys.** – *Physica* (Физика)

### 2.3. Неоплатоники

- **De myst.** – Ямвлих. *De mysteriis Aegyptiorum* (О египетских мистериях)
- **Enn.** – Плотин. *Enneades* (Эннеады)
- **ET** – Прокл. *Elementatio theologica* (Начала теологии)
- **In Alc.** – Прокл. *In Platonis Alcibiadem primum commentarium* (Комментарий к «Алкивиаду I»)
- **In Parm.** – Прокл. *In Platonis Parmenidem commentaria* (Комментарий к «Пармениду»)
- **In Tim.** – Прокл. *In Platonis Timaeum commentaria* (Комментарий к «Тимею»)
- **Theol. Plat.** – Прокл. *Theologia Platonica* (Платоновская теология)

### 2.4. Комментаторы Аристотеля

- **Ammon. In Cat.** – Аммоний. *In Aristotelis categorias commentarius* (Комментарий на «Категории» Аристотеля)
- **David. Proll.** – Давид. *Prolegomena philosophiae* (Пролегомены к философии)
- **Elias In Cat.** – Элий. *In Aristotelis categorias commentarius* (Комментарий на «Категории» Аристотеля)
- **Porph. In Cat.** – Порфирий. *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem* (Комментарий к «Категориям» в вопросах и ответах)
- **Porph. Isag.** – Порфирий. *Isagoge* (Введение к «Категориям» Аристотеля)

## 3. Терминологические сокращения

- **ПД** – природное действие
- **СВД** – «сущность – возможность – действительность»
- **АТН** – апория трансцендентного начала

## 4. Прочие сокращения

- **PG** – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Ed. J.-P. Migne. – Paris, 1857–1866. – 161 t.
- **CCSG** – *Corpus Christianorum. Series Graeca*

- **CAG** – *Commentaria in Aristotelem Graeca*

## Библиография

### I. Издания и переводы сочинений Максима Исповедника

1. Maxime le Confesseur. Questions à Thalassios. Tome I (Questions 1 à 40) / introd. et notes par Jean-Claude Larchet; trad. par Françoise Vinel. – Paris: Les Éditions du Cerf, 2010. – P. 421.
2. Maximus Confessor. Ambigua ad Joannem // On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Vols. 1–2 / ed. by N. Constas. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2014.
3. Maximus Confessor. Ambigua ad Thomam // Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem / ed. by B. Janssens. – Turnhout: Brepols, 2002. – P. 3–34.
4. Maximus Confessor. Capita de Charitate / ed. A. Ceresa-Gastaldo. – Roma: Editrice Studium, 1963. – P. 48–238.
5. Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica. Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis / hrsg., übers. und eingel. von K. Hajdú und A. Wollbold. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2017. – S. 90–236.
6. Maximus Confessor. Capita XV // Patrologia Graeca. Vol. 90. Col. 1177–1359.
7. Maximus Confessor. Epistolae // Patrologia Graeca. Vol. 91. Col. 363–654.
8. Maximus Confessor. Expositio orationis dominicae. PG. 90. Col. 872–909.
9. Maximus Confessor. Mystagogia // Maximi Confessoris Mystagogia una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii / ed. by C. Boudignon. – Turnhout: Brepols, 2011. – P. 3–74.
10. Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica // PG. Vol. 91. Col. 9–286.
11. Maximus Confessor. Scholia sancti Maximi in opera beati Dionysii // Patrologia Graeca. Vol. 4. Col. 13–577.
12. Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. 2 vols. / ed. by C. Laga, C. Steel. – Turnhout: Brepols, 1980–1990.

13. Maximus Confessor. *Quaestiones et dubia* / ed. by J. H. Declerck. – Turnhout: Brepols, 1982. – 255 p.
14. (Pseudo-)Maximus Confessor. In *Isagogen Porphyrii et in Categorias Aristotelis* // Roosen B. *Epifanovitch Revisited: (Pseudo-)Maximi Confessoris Opuscula varia: A Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity: Diss.* – Leuven, 2001. – P. 901–902.
15. Максим Исповедник. Амбигвы. Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Iohannem*) / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и комм. Г. И. Беневича. – М.: Эксмо, 2020. – 992 с.
16. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения (*Opuscula theologica et polemica*) / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина. – Святая гора Афон; СПб: Изд. РХГА, 2014. – 802 с.
17. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию / пер., предисл., комм. А. И. Сидорова. – М.: Сибирская благовонница, 2019. – 975 С.
18. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения / изд. подгот. Г. И. Беневич, Д. А. Черноглазов; пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова. – М.; Святая гора Афон: Никея, 2010. – 483 с.
19. Максим Исповедник. Письма / пер. Е. Начинкин; сост. Г. И. Беневич. – СПб: Изд-во СПбГУ, 2007. – 288 с.
20. Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы // Избранные творения преподобного Максима Исповедника / пер., вступ. ст., коммент. и прилож. А. И. Сидорова. – М.: Паломникъ, 2004. – С. 343–348.
21. Максим Исповедник. Состоявшийся в провинции Африка диспут прп. Максима с Пирром, бывшим патриархом Константинопольским // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / пер. Д. Е. Афиногенова; отв. ред. Д. А. Поспелов. – М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. – С. 146–238.

22. Максим Исповедник. Творения // Творения преподобного Максима Исповедника / пер., вступ. статья и коммент. А. И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. – 352 с.
23. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневич, А. М. Шуфрин. – СПб.: Изд-во СПбГУ; РХГА, 2007. – 560 с.
24. Massimo il Confessore. Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita / introd., trad., note e apparati di Claudio Moreschini. – Milano: Bompiani, 2003. – 2060 p.
25. Maximus the Confessor. On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassios / transl. by Fr. Maximos Constas. – Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2018. – 583 p.

## **II. Издания и переводы сочинений античных и византийских авторов**

26. Ammonius. In Aristotelis categorias commentarius / ed. A. Busse. – (CAG, Vol. 4.4). – Berlin: Reimer, 1895. – P. 1–10.
27. Aristotle. De anima / ed. W. D. Ross. – Oxford: Clarendon Press, 1961.
28. Aristotle. Metaphysics. Vol. 1–2 / ed. W. D. Ross. – Oxford: Clarendon Press, 1924.
29. Aristotle. Physica / ed. W. D. Ross. – Oxford: Clarendon Press, 1950.
30. Basile de Césarée. Lettres. Vol. 1–3 / établi par Y. Courtonne. – Paris: Les Belles Lettres, 1957–1966.
31. Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit / introd., trad. par B. Pruche // Sources Chrétiennes. – Paris: Les Éditions du Cerf, 1968. – № 17 bis. – P. 250–530.
32. Basilus Caesariensis. Adversus Eunomium // Patrologia Graeca. Vol. 29. Col. 515–804.
33. Callistus Angelicudes. Refutatio Thomae Aquinae // Καλλίστου Ἀγγελικούδη κατὰ Θωμᾶ Ἀκινάτου / ed. S. G. Papadopoulos. – Athens, 1970. – P. 27–299.

34. Cyrillus Alexandrinus. *Commentarii in Joannem // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium* / ed. P. E. Pusey. Vol. 2. – Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1872. – P. 1–737.
35. Damascius. *De principiis / Traité des premiers principes. T. I–III / texte établi par L. G. Westerink; traduit par J. Combès.* – Paris: Les Belles Lettres, 1986–1991.
36. David. *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium // CAG.* – Vol. 18, Pt. 2. – Berlin: Reimer, 1904. – P. 80–219.
37. Elias. *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria* / ed. A. Busse. – Berlin: Reimer, 1900. – (CAG, Vol. 18, Pars 1). – P. 107–255.
38. Gregorius Nazianzenus. *In Theophania (Oratio 38) // PG.* Vol. 36. Col. 312–333.
39. Gregorius Nazianzenus. *Oratio 29, Oratio 30, Oratio 31 // Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden / hrsg. von J. Barbel.* – Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963. – S. 128–276.
40. Gregorius Nyssenus. *Ad Ablabium quod non sint tres Dei // Gregorii Nysseni opera.* Vol. 3.1 / ed. W. Jaeger, F. Mueller. – Leiden: Brill, 1958. – P. 7–57.
41. Gregorius Nyssenus. *Contra Eunomium // Gregorii Nysseni opera.* Vols. 1–2 / ed. W. Jaeger. – Leiden: Brill, 1960.
42. Gregorius Nyssenus. *De anima et resurrectione // Patrologia Graeca.* Vol. 46. Col. 12–160.
43. Gregorius Nyssenus. *De oratione Dominica orationes // Gregor's Bischof's von Nyssa Abhandlung von der Erschaffung des Menschen und fünf Reden auf das Gebet / hrsg. von F. Oehler.* – Leipzig: Engelmann, 1859. – S. 202–314.
44. Gregorius Nyssenus. *Tractatus ad Xenodorum // Analecta Patristica* / ed. F. Diekamp. – Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1938.
45. Iamblichus. *De anima / Text, Translation, and Commentary* J. M. Dillon, J. F. Finamore. – Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. – P. 26–74.
46. Ioannes Scythopolitanus. *Prologus et scholia in Dionysii Areopagitae Librum De Divinis Nominibus cum additamentis interpretum aliorum / hrsg. von B. R. Suchla.* – Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2014. – 618 S.

47. Jamblique. *Les mystères d'Égypte / texte établi et traduit par É. des Places.* – Paris: Les Belles Lettres, 1966. – 480 p.
48. Joannes Cyparissiotēs. *Expositio materiaria / ed. B. L. Dentakes.* – (Ἡσυχαστικὰ καὶ Φιλοσοφικὰ Μελέται; 5). – Athens, 1982. – P. 17–655.
49. Leontius of Jerusalem. *Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae / ed., transl. P. Gray.* – Oxford, 2006.
50. Nemesius Emesenus. *De natura hominis.* – (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). – Leipzig: Teubner, 1987. – P. 1–136.
51. Nicephorus Gregoras. *Antirrhetica priora / hrsg. H.-V. Beyer.* – (Wiener Byzantinistische Studien; Bd. 12). – Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1976. – S. 123–431.
52. Nicholas of Methone. *Refutation of Proclus' Elements of Theology.* – (Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini; 1). – Athens: Academy of Athens, 1984. – P. 1–174.
53. Philotheus Coccinus. *Antirrhethici duodecim contra Gregoram // Φιλοθέου Κοκκίνου δογματικὰ ἔργα. Μέρος Α' / ed. D. V. Kaimakes.* – Thessalonica: Centre for Byzantine Research, 1983. – P. 19–515.
54. Plato. *Platonis opera. Vol. 1–5 / ed. Ioannes Burnet.* – Oxford: Clarendon Press, 1900–1907 (repr. 1967).
55. Plotinus. *The Enneads / ed. and trans. by L. Gerson.* – Cambridge: Cambridge University Press, 2017. – 931 p.
56. Plotinus. *The Enneads. Vol. I–VII / ed. and trans. by A. H. Armstrong.* – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966–1988.
57. Porphyrius. *In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et responsionem / ed. A. Busse // Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium.* – (CAG, Vol. 4, Pars 1). – Berlin: Reimer, 1887. – P. 55–142.
58. Porphyrius. *Isagoge sive quinque voces / ed. A. Busse // Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium.* – (CAG, Vol. 4, Pars 1). – Berlin: Reimer, 1887. – P. 1–22.

59. Porphyrius. *Sententiae ad intelligibilia ducentes* / ed. E. Lamberz. – Leipzig: Teubner, 1975.
60. Proclus. In *Platonis Alcibiadem I Commentaria* / ed. E. Diehl. – Vol. 1–3. – Leipzig: Teubner, 1903–1906; repr. Amsterdam: Hakkert, 1965.
61. Proclus. In *Platonis Parmenidem Commentaria* / ed. C. Steel. – Vol. I–III. – Oxford: Oxford University Press, 2007–2009.
62. Proclus. In *Platonis Timaeum Commentaria* / ed. E. Diehl. – Vol. 1–3. – Leipzig: Teubner, 1903–1906; repr. Amsterdam: Hakkert, 1965.
63. Proclus. *Institutio theologica* / A revised Text with Translation and Commentary by E. R. Dodds. – Oxford: Clarendon Press, 1963.
64. Proclus. *Theologia Platonica* / ed. et tr. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. – Vols. 1–6. – Paris: Les Belles Lettres, 1965–1997.
65. Pseudo-Dionysius Areopagita. *De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae* // *Corpus Dionysiacum*. Vol. II / ed. G. Heil, A. M. Ritter. – Berlin: De Gruyter, 1991. – 300 p.
66. Pseudo-Dionysius Areopagita. *De divinis nominibus* // *Corpus Dionysiacum*. Vol. I / ed. B. R. Suchla. – Berlin: De Gruyter, 1990. – S. 107–231.
67. *Suidae Lexicon* / ed. A. Adler. Vols. I–V. – Lipsiae: B. G. Teubner, 1928–1938.
68. Tryphon. *Περὶ τρόπων* // *Rhetores Graeci*. Vol. 3 / ed. L. Spengel. – Leipzig: Teubner, 1856; repr. Frankfurt am Main: Minerva, 1966.
69. Аристотель. *Сочинения: в 4 т.* – М.: Мысль, 1975–1984.
70. Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской. *Письма* / ред. монахиня Иулиания (Самсонова). – М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007. – 559 с.
71. Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский, свт. *Слова* // *Творения: в 2* / под ред. П. К. Доброцветова, А. Н. Доброцветовой. – М.: Сибирская благовонница, 2007.
72. Дионисий Ареопагит. *Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника* / пер. с греч., вступ. ст. Г. М. Прохорова. – Изд. 2-е, испр. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. – 463 с.

73. Иоанн Дамаскин. Против манихеев // Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. – М.: Мартис, 1997. – С. 30–74.
74. Платон. Сочинения: в 4 т. – Под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1990–1994.
75. Плотин. Трактаты I–II / пер. Ю. А. Шичалина. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007. – 444 с.
76. Порфирий. Введение к «Категориям Аристотеля» // Труды. Т. 1 / пер. А. В. Кубицкий. – СПб., Издательский проект «Квадривиум». 2017 – С. 313–343.
77. Прокл. Комментарий к «Тимею». Кн. 1 / пер. С. В. Месяц. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2012. – 376 с.
78. Прокл. Начала теологии / пер. с древнегреч. С. В. Месяц [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://domloseva.ru/images/documents/PROKL.pdf>
79. Прокл. Платоновская теология / пер. Л. Ю. Лукомского. – СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001. – 624 с.
80. Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений // Сочинения: в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1976.
81. Ямвлих. О египетских мистериях // Собрание творений: в 4 т. – Т. 2. – СПб.: Квадривиум, 2020. – 352 с.

### **III. Прочие издания и переводы**

82. Philippus Cancellarius Parisiensis. Summa de Bono / ed. N. Wicki. – Bern: Editiones Francke, 1985. – Vol. 1. – 1344 p.
83. Триодь цветная. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. – 752 с.
84. Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. I: Часть первая. Вопросы 1–64 / пер. с лат., ред. Н. Лобковица, А. В. Апполонова. – М.: Издатель Савин С. А., 2006. – 817 с.

### **IV. Словари и базы данных**

85. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
86. Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. – Oxford: Clarendon Press, 1961. – 1568 p.
87. Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.–12. Jahrhunderts / hrsg. E. Trapp. – Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2017. – Bd. 2. – 2060 S.
88. Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon / rev. and augm. by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie. – Oxford: Clarendon Press, 1940. – 2111 p.
89. Thesaurus Linguae Graecae (TLG): база данных онлайн с собранием греческих текстов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://stephanus.tlg.uci.edu>.

#### **V. Научная литература**

90. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Coda, 1997. – 343 с.
91. Бальтазар Г. У. фон. Космическая литургия. Мирозерцание Максима Исповедника / пер. с нем. Г. В. Вдовиной. – М.: Познание, 2021. – 320 с.
92. Беневич Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. – СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2013. – 315 с.
93. Бирюков Д. Неоплатоническая тетрада в контексте темы иерархии сущего в патристической мысли: Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 2 (33). – С. 287–299.
94. Бирюков Д. С. Причастность и универсалии в восточно-христианской мысли: некоторые темы и линии. – СПб.: РХГА, 2016. – 232 с.
95. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 383 с.

96. Бугай Д. В. Единое не на потребу: к интерпретации второй части платоновского «Парменида» // Вопросы философии. – 2017. – № 1. – С. 109–121.
97. Бугай Д. В. Единство платоновского «Государства». – М.: Издатель Воробьёв А. В., 2016. – 452 с.
98. Бутаков П. А. Категория отношения в раннехристианской триадологии // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. – 2012. – Т. 10, вып. 4. – С. 134–141.
99. Гагинский А. М. «Гильотина Юма» в контексте средневекового учения о трансценденталиях // Вопросы философии. – 2018. – № 10. – С. 189–200.
100. Гагинский А. М. Аристотель и трансцендентальная онтология // Вопросы философии. – 2016. – № 12. – С. 150–160.
101. Гагинский А. М. Дискуссия о различии сущности и энергии в контексте византийской онтологии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2018. – Вып. 76. – С. 23–39.
102. Гагинский А. М. Исходы метафизики: две парадигмы патристической философии // Философские науки. – 2016. – № 12. – С. 45–58.
103. Гагинский А. М. Онтологический статус Бога у Григория Богослова // Историко-философский ежегодник. – 2011. – № 2010. – С. 33–52.
104. Гагинский А. М. Онтотеологическая проблематика в греческой патристике III–IV вв.: дис. ... канд. филос. наук. – Москва, 2012. – 207 с.
105. Гагинский А. М. Предпосылки учения о трансценденталиях в Античности: доаристотелевский период // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2016. – № 2. – С. 3–16.
106. Гаспаров И. Г. Онтологические модели Божественного: «классический теизм» vs. «теистический персонализм» // Философия религии: аналитические исследования. – 2021. – Т. 5, № 2. – С. 5–26.
107. Епифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. – Киев: Тип. ун-та св. Владимира, 1917. – XXIV, 222 с.

108. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / ред. иеромонах Вадим (Павин). – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. – Репр. изд. (Киев, 1915). – 144 с.
109. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник, его жизнь и творения: в 2 т. / под ред. Ю. П. Черноморец, Д. С. Бирюков. – СПб: Изд-во Олега Абышко; Киев: Киевская духовная академия; Краснодар: Изд-во «Текст», 2013.
110. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Книга вторая: Опыт систематического раскрытия вопроса. – СПб: Типография В. Ф. Киршбаума, 1907. – 693 с.
111. Иванов В. Л. Объективная, трансцендентальная, формальная истина: вопрос об истине в метафизике и схоластической теологии иезуитов раннего нового времени // Начала интенциональной философии: от поздних схоластов до Майнонга / науч. ред. Г. В. Вдовина. – Москва; СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2024. – С. 126–167.
112. Иванов Ф. Дионисий Ареопагит о причастности // Платоновский сборник II. – Москва; СПб: Русская христианская гуманитарная академия, 2013. – С. 302–312.
113. Иннокентий (Глазистов). Ареопагитский корпус: проблема авторства // Духовные ласточки. – 2020. – № 4. – С. 196–202.
114. Каприев Г. Вечност, еон, време. Структури на времето и трансвремето във византийската философия и тяхната система // Християнство и култура. – 2022. – № 6 (173). – С. 31–76.
115. Каприев Г. Византийская философия. Четыре центра синтеза / пер. с болг. Г. В. Вдовиной; науч. ред. Д. В. Зайцев и др. – СПб: Издательство Санкт-Петербургской духовной академии, 2022. – 704 с.
116. Каприев Г. История и состояние академических исследований византийской философии // Византийская философия. Четыре центра синтеза / пер. с болг. Г. В. Вдовиной; науч. ред. Д. В. Зайцев и др. – СПб: Издательство Санкт-Петербургской духовной академии, 2022. – С. 517–533.

117. Каприев Г. Логоси и энергии // Архив за средновековна философия и култура. – 2025. – С. 32–43.
118. Каприев Г. Максим Исповедник: въведение в мисловната му система. – София: Изток-Запад, 2010. – 270 с.
119. Карпов К. В. Основные аспекты средневековой трансцендентальной философии // Вопросы философии. – 2016. – № 11. – С. 204–214.
120. Кнежевич М. Максим Исповедник (580–662): библиографија. – Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2012. – 266 р.
121. Круглов А. Н. Трансценденталии // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; предс. науч.-ред. совета В. С. Степин. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Мысль, 2010. – Т. 4. – С. 92–93
122. Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа / пер. с фр. П. Доброцветов, Р. Ахматханов, А. Вавилова, Н. Редин, В. Чернов; науч. ред. П. Доброцветов. – М.: Паломник, 2021. – НЕТ ДАННЫХ.
123. Лаут Э. Современные православные мыслители: от «Добротолюбия» до нашего времени / пер. с англ. Е. Карчевская, П. К. Доброцветов, Е. М. Ривкина. – М.: Паломник, 2020. – 621 с.
124. Ллойд Э. Ч. Поздние неоплатоники // Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии / под ред. А. Х. Армстронга; пер. с англ. Ю. В. Шапошниковой, А. А. Львова. – СПб: Владимир Даль, 2021. – С. 341–403.
125. Лобов Д., свящ. Понятие блага в святоотеческом богословии // Православная энциклопедия. – Т. 5. – М.: Православная энциклопедия, 2009. – С. 238–239.
126. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / пер. с фр. монахини Магдалины (В. А. Рещиковой). – Сергиев Посад: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. – 586 с.
127. Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. – СПб: Аxiôma, 2006. – XX+553 с.

128. Майнольди Э. С. Новые гипотезы об авторстве Ареопагитского корпуса // *Материалы кафедры богословия: 2014–2015 годы / Московская духовная академия.* – Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2016. – С. 67–108.
129. Макаров Д. И. Столкновение исихастов и их противников в Византии XIV века: идейная полемика в эпоху исихастских споров и ее логические аспекты / отв. ред. Д. К. Богатырев. – СПб: Изд-во РХГА, 2023. – 452 с.
130. Макарова И. В. Об одном атрибуте деятельного ума у Аристотеля // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* – 2018. – Т. 2, № 1. – С. 11–32.
131. Мейендорф И. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / пер. с англ. В. Марутика. – Минск: Лучи Софии, 2001. – 336 с.
132. Месяц С. В. Благо // *Античная философия: энциклопедический словарь.* – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С. 207–210.
133. Месяц С. В. Благо // *Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал [Электронный ресурс].* – URL: <https://bigenc.ru/c/blago-3fa590/?v=6369356> (дата публикации: 27.02.2023).
134. Месяц С. В. Метафизика Аристотеля // *Философская антропология.* – 2023. – Т. 9, № 2. – С. 164–197.
135. Месяц С. В. Открытие Прокла // *Платоновские исследования.* – Вып. 1 / под ред. И. А. Протопоповой. – СПб., 2014. – С. 265; Прокл // *Православная энциклопедия.* – Т. LVIII. – М., 2020. – С. 309.
136. Месяц С. В. Предикаты Единого-сущего и порядки генад в «Началах теологии» Прокла // *Философия религии: аналитические исследования = Philosophy of Religion: Analytic Researches.* – 2025. – Т. 9, № 1. – С. 131–174.
137. Месяц С. В. Предисловие к переводу // *Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею». Книга I / пер. С. В. Месяц.* – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2012. – С. 7–17.

138. Месяц С. В. Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах // Историко-философский ежегодник. – 2010. – № 2009. – С. 33–60.
139. Месяц С. В. Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма. – М.: Кругъ, 2013. – С. 169–209.
140. Михайлов П. Б. Метафизический дискурс в современном православии: различение сущности и энергий // Философия религии: аналитические исследования. – 2025. – Т. 9, № 1. – С. 175–184.
141. Михайлов П. Б. Патристика в свете современных исследований // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2021. – № 94. – С. 141–160.
142. Обсуждение книги В. К. Шохина «Агатология: современность и классика» (материалы «Круглого стола») // Этическая мысль. – 2015. – Т. 15, № 2. – С. 160–186.
143. Петров В. В. Arist. Nicom. ethic. III 4, 1111b4–7, 1113b22 как источник концептуального аппарата в учении Максима Исповедника о волеии и волевом акте // ΣΧΟΛΗ. – 2017. – Т. 11, № 2. – С. 393–406.
144. Петров В. В. Ὑπάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / под ред. В. В. Петрова. – М.: Кругъ, 2013. – С. 338–375.
145. Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. – М.: Институт философии РАН, 2007. – 199 с.
146. Петров В. В. Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / под ред. В. В. Петрова. – М.: Кругъ, 2013. – С. 376–393.
147. Петров В. В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней Античности и раннего Средневековья: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. – М., 2008. – 304 с.

148. Савинов А. А., Сурков И. Е. Метафизика реляционности в патристической философии: Максим Исповедник // *Философский журнал = Philosophy Journal*. – 2025. – Т. 18, № 1. – С. 5–21.
149. Савинов А. А., Сурков И. Е. Поворот к реляционности и онтология субстанции: постановка и истоки проблемы // *Вопросы философии*. – 2025. – № 2. – С. 128–137.
150. Сидоров А. И., Доброцветов П. К., Фокин А. Р. *Патрология: учебник*. Т. 1. – М., 2019. – 376 с.
151. Столяров А. А. *Патрология и патристика: краткое введение*. – М.: Греко-лат. кабинет Ю. А. Шичалина, 2004. – 155 с.
152. Столяров А. А. *Свобода воли как проблема европейского морального сознания (очерки истории: от Гомера до Лютера)*. – М.: Греко-лат. кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – 208 с.
153. Сурков И. Е. «Природное действие» в метафизике Максима Исповедника // *Историко-философский альманах: Выпуск 9 / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова / Гл. ред. В.В. Васильев, отв. ред. А.В. Никандров*. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2025. – С. 94–108.
154. Сурков И. Е. Онтология прп. Максима Исповедника в новейших исследованиях // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*. – 2024. – Т. 48, № 4. – С. 13–28.
155. Сурков И. Е. Трансцендентальная онтология: схоластика, Византия, современность // *История философии 2025*. – Т. 30. № 2. – С. 59–70
156. Фокин А. Р. Истина в патристике // *Православная энциклопедия* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.pravenc.ru/text/675021.html>.
157. Фокин А. Р. Концепции «единения», «растворения» и «обожения» в мистике св. Максима Исповедника // *Философия религии: аналитические исследования*. – 2017. – № 1. – С. 30–66.

158. Фокин А. Р. Максим Исповедник: Богословие // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016. – Т. 43. – С. 68–76, 92–95.
159. Фокин А. Р. Принцип самораспространения блага: от Платона до Бонавентуры // Философский журнал. – 2018. – Т. 11, № 3. – С. 88–105.
160. Фокин А. Р. Трансформация аристотелевских категорий в теологии и космологии Максима Исповедника // Философский журнал. – 2017. – Т. 10, № 2. – С. 38–61.
161. Фокин А. Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике (часть вторая) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2011. – Вып. 6 (38). – С. 7–29.
162. Фокин А. Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в неоплатонизме и патристике (часть первая) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. – 2011. – Вып. 5 (37). – С. 7–22.
163. Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. – М.: Познание, 2014. – 287 с.
164. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія. – К.: Дух і літера, 2010. – 568 с.
165. Шервуд П. Ранние Ambigua прп. Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – С. 389–496.
166. Шичалин Ю. А. Благо в античной философии // Православная энциклопедия. – Т. 5. – М.: Православ. энцикл., 2009. – С. 233–237.
167. Шичалин Ю. А. Концепция генад Прокла, Ареопагитский корпус и Дамаский // Христианство и культура: сб. докладов Седьмых Рождественских чтений. – М., 1999. – С. 14–23.
168. Шохин В. К. Агатология: современность и классика. – М.: Канон+, 2014. – 359 с.

169. Шохин В. К. Философия практического разума: агатологический проект. – СПб.: Владимир Даль, 2020. – 421 с.
170. Шпаковский М. В. Концепция различия Божественной сущности и действий в древнерусской переводной книжности // Отечественная философия. – 2023. – Т. 1, № 1. – С. 43–63.
171. Шуфрин А. М. Наука о единичном: от византийской «ипостаси» к Dasein Хайдеггера [Электронный ресурс] // Academia.edu. – Режим доступа: <https://clck.ru/34oTaH>.
172. Щукин Т. А., Щербаков М. И. Неподвижное единое и самодвижная троица: триадология Михаила Пселла, Иоанна Итала, Николая Мефонского // Византия, Европа, Россия: социальные практики и взаимосвязь духовных традиций. Вып. 3: сб. статей / отв. ред. О. Н. Ноговицин; СИ ФНИСЦ РАН. – СПб.: Изд-во РХГА, 2023. – С. 392–405.
173. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Сочинения: в 2 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1996. – С. 510–511.
174. Abbate M. Significato e funzione della triade οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια nel neoplatonismo greco pagano // La triade dell'Essere: Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale / a cura di R. de Filippis, E. S. Mainoldi. – Turnhout: Brepols, 2022. – P. 87–89.
175. Aertsen J. Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez. – Leiden: Brill, 2012. – 756 p.
176. Andia Y. de. Henosis: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. – Leiden: Brill, 1996. – 510 p.
177. Anton J. P. Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of Homonymy // Journal of the History of Philosophy. – 1969. – Vol. 7, № 1. – P. 1–18.
178. Anton J. P. The Aristotelian Doctrine of Homonyma in the Categories and Its Platonic Antecedents // Journal of the History of Philosophy. – 1968. – Vol. 6. – P. 315–326.

179. Balás D. L. Christian Transformation of Greek Philosophy Illustrated by Gregory of Nyssa's Use of the Notion of Participation // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. – 1966. – Vol. 40. – P. 152–157.
180. Balás D. L. Μετουσία Θεοῦ. Man's Participation in God's Perfections according to St. Gregory of Nyssa. – Rome: Herder, 1966. – 179 p.
181. Balthasar H. U. von. Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenners. – 2., durchges. Aufl. – Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1988. – 691 S.
182. Bechtle G. Göttliche Henaden und platonischer «Parmenides» // *Rheinisches Museum für Philologie*. – 1999. – Bd. 142, H. 3–4. – S. 358–391.
183. Beierwaltes W. Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1965. – 436 S.
184. Bieler J. Der Einheitsbegriff als Kohärenzprinzip bei Maximus Confessor. Eine Studie zu Ps.-Dionysius-Rezeption, triplex via und analogem Weltbild bei Maximus Confessor. – Leiden: Brill, 2019. – 417 S.
185. Blowers P. M. Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991. – 304 p.
186. Blowers P. M. Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2016. – 367 p.
187. Boersma H. Participatory Metaphysics and Creation out of God // *Heythrop Journal*. – 2025. – Vol. 00. – P. 1–22.
188. Bradshaw D. Divine Energies and Divine Action: Exploring the Essence-Energies Distinction. – St. Paul, MN: IOTA Publications, 2023. – 226 p.
189. Bradshaw D. Maximus the Confessor // *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* / ed. by L. P. Gerson. – Cambridge: Cambridge University Press, 2010. – Vol. 2. – P. 813–828.
190. Bradshaw D. The Development of the Concept of the Natural Energies // *Phronema*. – 2023. – Vol. 38. – P. 21–46.
191. Carey J. Is 'orthodox panentheism' unorthodox? A response to James Dominic Rooney // *Religious Studies*. – 2024. – Published online. – P. 1–8.

192. Carey J. On Orthodox panentheism // *Religious Studies*. – 2024. – Vol. 60, № 2. – P. 269–275.
193. Conostas M. “Man Became God to the Degree that God Became Man”: Maximus the Confessor and the Doctrine of Deification // *The Oxford Handbook of Deification* / ed. P. Gavrilyuk. – Oxford: Oxford University Press, 2022. – P. 191–208.
194. Conostas M. Maximus the Confessor and the Reception of Dionysius the Areopagite // *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* / ed. M. Edwards et al. – Oxford: Oxford University Press, 2022. – P. 222–240.
195. Conostas M. Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism // *Analogia*. – 2017. – Vol. 1, № 2. – P. 1–12.
196. Corsini E. Il trattato *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide. – Torino, 1962. – 176 p.
197. Cvetković V. Logoi, Porphyrian Tree and Maximus the Confessor’s Rethinking of Aristotelian Logic // *Aristotle in Byzantium* / ed. M. Knežević. – Alhambra, CA: Serbian Orthodox Diocese of Western America, 2020. – P. 145–173.
198. Cvetković V. St Maximus on Πάθος and Κίνησις in *Ambiguum 7* // *Studia Patristica*. – 2007. – P. 95–104.
199. Cvetković V. The Transformation of Neoplatonic Philosophical Notions of Procession (Proodos) and Conversion (Epistrophe) in the Thought of St. Maximus the Confessor // *The Ways of Byzantine Philosophy* / ed. M. Knežević. – Alhambra: Sebastian Press, 2015. – P. 195–210.
200. Cvetković V., Nišavić I. Wisdom in Maximus the Confessor’s *Ambiguum 10.19* // *Ambiguum 10 of Maximus the Confessor in Modern Study. Papers Collected on the Occasion of the Budapest Colloquium on Saint Maximus, 3–4 February 2021* / ed. A. Léonas, V. Cvetković; collab. D. Heide. – Turnhout: Brepols, 2025. – P. 317–340.

201. D'Ancona Costa C. Plotinus and Later Platonic Philosophers on the Causality of the First Principle // *The Cambridge Companion to Plotinus* / ed. L. P. Gerson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – P. 370–374.
202. De Filippis R., Mainoldi E. S. La formazione e le ricezioni della triade οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια. Una presentazione del problema storico e storiografico // *La triade dell'Essere: Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale* / a cura di R. de Filippis, E. S. Mainoldi. – Turnhout: Brepols, 2022. – P. 19–79.
203. Dillon J. Appendix B // *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. – Leiden: Brill, 1973. – P. 412–416.
204. Dillon J. Iamblichus and Henads Again // *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods* / ed. H. J. Blumenthal, G. Clark. – London: Bristol Classical Press, 1993. – P. 48–54.
205. Dillon J. Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads // *Phronesis*. – 1972. – Vol. 17, № 2. – P. 110–126.
206. Dillon J. Porphyry's doctrine of the One // *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ: hommage à Jean Pépin* / éd. M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien. – Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992. – P. 356–366.
207. Djakovac A. Maximus' Relational Ontology: πρὸς τι and σχέσις // *Studies in Maximus the Confessor's Opuscula Theologica et Polemica: Papers Collected on the Occasion of the Belgrade Colloquium on Saint Maximus, 3–4 February 2020* / ed. V. Cvetković, A. Léonas, E. B. Dewhurst. – Turnhout: Brepols, 2022. – P. 85–103.
208. Edwards M., Dillon J. God in Dionysius and the Later Neoplatonists // *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* / ed. M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris. – Oxford: Oxford University Press, 2022. – P. 136–152.
209. Erismann C. The Depicted Man: The Byzantine Afterlife of Aristotle's Logical Doctrine of Homonyms // *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. – 2019. – Vol. 59. – P. 311–339.

210. Gavin J. *They Are Like the Angels in the Heavens: Angelology and Anthropology in the Thought of Maximus the Confessor*. – Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, 2009. – 322 p.
211. Gersh S. *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. – Leiden: Brill, 1978. – 312 p.
212. Greig J. *Damascius and Pseudo-Dionysius the Areopagite // Damaskios: Philosophie, Religion und Politik zwischen Ost und West / hrsg. G. Paşcalău*. – Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2024. – S. 443–477.
213. Greig J. *Proclus' Reception in Maximus the Confessor, Mediated through John Philoponus and Dionysius the Ps.-Areopagite: A Case Study of Ambiguum 7 // Reading Proclus and the Book of Causes. Vol. 3 / ed. D. Calma*. – Leiden: Brill, 2022. – P. 117–167.
214. Greig J. *Proclus' Doctrine of Participation in Maximus the Confessor's Centuries of Theology 1.48–50 // Studia Patristica*. – Vol. 75. – 2017. – P. 137–148.
215. Greig J. *The First Principle in Late Neoplatonism: A Study of the One's Causality in Proclus and Damascius*. – Leiden; Boston: Brill, 2021. – 346 p.
216. Heide D. *A Transformation of Mediation: Procline Hypostases as Dionysian Processions // Analogia*. – 2023. – Vol. 18–20. – P. 101–117.
217. Heide D. *The World as Sacrament: The Eucharistic Ontology of Maximus Confessor: PhD diss.* – Montreal: McGill University, 2022. – 299 p.
218. Helmig C. *Iamblichus, Proclus and Philoponus on Parts, Capacities and ousiai of the Soul and the Notion of Life // Partitioning the Soul: Debates from Plato to Leibniz / ed. K. Corcilius, D. Perler*. – Berlin; Boston: De Gruyter, 2014. – P. 149–178.
219. Hupaló M. *Motion of Human Nature towards "Imago Dei" in the Thought of St. Maximus the Confessor // Vox Patrum: Antyk Chrześcijański*. – 2015. – № 12. – P. 45–60.
220. Ivánka E. von. *Der Aufbau der Schrift «De divinis nominibus» des Ps.-Dionysios // Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. – Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964. – S. 225–242.

221. Ivanovic F. *Desiring the Beautiful: The Erotic-Aesthetic Dimension of Deification in Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor.* – Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2019. – 264 p.
222. Jaeger W. W. *Nemesios von Emesa: Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios.* – Berlin, 1914. – 148 S.
223. Jankowiak M., Booth P. *A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor // The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / ed. P. Allen, B. Neil.* – Oxford: Oxford University Press, 2015. – P. 19–83.
224. Kapłon S. *Κοινωνία and μετουσία in Gregory of Nyssa's Oratio catechetica magna: Terminological context and relevance to Trinitarian Theology, Christology and Sacramentology // Teologia w Polsce.* – 2023. – Vol. 17, No. 2. – P. 219–234.
225. Kapriev G. *Byzantine Philosophy: A Systematic Perspective.* – Leiden; Boston: Brill, 2025. – 399 p.
226. Karayiannis V. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu.* – Paris: Beauchesne, 1993. – 488 p.
227. Klitenic Wear S., Dillon J. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition: Despoiling the Hellenes.* – Aldershot; Burlington (VT): Ashgate, 2007. – XIII, 152 p. – (Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity).
228. Koch H. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen: Eine litterarhistorische Untersuchung.* – Mainz: Franz Kirchheim, 1900. – S. 276.
229. *La triade dell'essere: Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale / a cura di R. De Filippis, E. S. Mainoldi.* – Turnhout: Brepols, 2022. – 652 p.
230. Lackner W. *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitatzen bei Maximos dem Bekenner: Diss.* – Graz: Karl-Franzens-Universität Graz, 1962. – S. 175.
231. Lankila T. *A Crypto-Pagan Reading of the Figure of Hierotheus and the “Dormition” Passage in the Corpus Areopagiticum // Proclus and His Legacy / ed. by D. Layne, D. D. Butorac.* – Berlin; Boston: De Gruyter, 2017. – P. 175–182.

232. Larchet J.-C. Introduction // Maxime le Confesseur. Opuscules théologiques et polémiques / trad. et notes par E. Ponsoye. – Paris: Les Éditions du Cerf, 1998. – P. 75–76.
233. Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. – Paris: Éditions du Cerf, 1996. – 764 p.
234. Larchet J.-C. La théologie des énergies divines: Des origines à saint Jean Damascène. – Paris: Les Éditions du Cerf, 2010. – 479 p.
235. Larchet J.-C. Saint Maxime le Confesseur. – Paris: Cerf, 2003. – 304 p.
236. Lauritzen F. La triade dynamis-energeia-ousia chez Maxime le Confesseur // Essence, puissance, activité dans la philosophie et les savoirs grecs / Hoffmann P., Casas G., Lecerf A. (dir.). – Paris: Classiques Garnier, 2022. – P. 327–338.
237. Lauritzen F. Pagan Energies in Maximus the Confessor: The Influence of Proclus on Ad Thomam 5 // Greek, Roman, and Byzantine Studies. – 2012. – Vol. 52, No. 2. – P. 226–239.
238. Lévy A. Le créé et l'incrédé: Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: aux sources de la querelle palamienne. – Paris: Vrin, 2006. – 560 p.
239. Lilla S. Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994 / éd. par Y. de Andia. – Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. – P. 117–152.
240. Lilla S. Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius // Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994 / éd. par Y. de Andia. – Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997. – P. 117–152.
241. Lloyd A. C. The Anatomy of Neoplatonism. – Oxford: Clarendon Press, 1990. – 198 p.
242. Lloyd A. Procession and division in Proclus // Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism. – Liverpool, 1982. – P. 18–42.
243. Loudovikos N. Analogical Identities. The Creation of the Christian Self. – Turnhout: Brepols Publishers, 2019. – 386 c.

244. Loudovikos N. Being and Essence Revisited: Reciprocal Logoi and Energies in Maximus the Confessor and Thomas Aquinas, and the Genesis of the Self-referring Subject // *Revista Portuguesa de Filosofia*. – 2016. – T. 72, No. 1. – P. 117–146.
245. Loudovikos N. Eucharistic ontology: Maximus the Confessor's eschatological ontology of being as dialogical reciprocity. – Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 2010. – 255 p.
246. Louth A. Denys the Areopagite. – London: Continuum, 2001. – 134 p.
247. Louth A. Maximus the Confessor. – New York: Routledge, 1996. – 244 p.
248. Louth A. Selected Essays. Volume I: Studies in Patristics / ed. by Lewis Ayres, John Behr. – Oxford: Oxford University Press, 2023. – 231 p.
249. Louth A. Sophia, the Wisdom of God, in St Maximos the Confessor // Louth A. Selected Essays. Volume I: Studies in Patristics / ed. by Lewis Ayres, John Behr. – Oxford: Oxford University Press, 2023. – P. 321–328.
250. Mainoldi E. S. Dietro “Dionigi l'Areopagita”: la genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum. – Roma: Città Nuova, 2018. – 626 p.
251. Mainoldi E. S. La triade οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια nel pensiero patristico-orientale e proto-bizantino // *La triade dell'Essere: Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale* / a cura di R. de Filippis, E. S. Mainoldi. – Turnhout: Brepols, 2022. – P. 181–225.
252. Manieri A. Catacresi e metafora nella retorica antica: dalla forza creativa al declino di un tropo // *LEXIS. Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica*. – 2018. – Vol. 36. – P. 9–30.
253. Mantzanas M. An Introduction to Aristotle's Theory of Motion as a Precursor to Maximus' Understanding of Motion // *Maximus the Confessor as a European Philosopher*. – Eugene, OR: Cascade Books, 2017. – P. 65–73.
254. Markov S. The System of Relations as a Pattern of Historicity in the Metaphysics of St. Maximos the Confessor // *Maximus the Confessor as a European Philosopher* / ed. by S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. – Eugene, OR: Cascade Books, 2017. – P. 55–64.

255. Martone L. I. Οὐσία, δύναμις ed ἐνέργεια nell'opera di Giamblico // La triade dell'Essere: Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale / a cura di R. de Filippis, E. S. Mainoldi. – Turnhout: Brepols, 2022. – P. 97–121.
256. Mateiescu S. The Doctrine of Immanent Realism in Maximus the Confessor // Pavlos P. G., Janby L. F., Emilsson E. K., Tollefsen T. T. (eds.). *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*. – London: Routledge, 2019. – P. 201–219.
257. Maximus the Confessor as a European Philosopher / ed. by S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla. – Eugene, OR: Cascade Books, 2017. – 341 p.
258. Mazzucchi C. M. Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Peri Politikès Epistemès // *Aevum*. – 2006. – Vol. 80. – P. 299–334.
259. Mesyats S. Iamblichus' Exegesis of Parmenides' Hypotheses and His Doctrine of Divine Henads // *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism* / ed. by Eugene Afonasin, John Dillon, John F. Finamore. – Leiden: Brill, 2012. – P. 151–175.
260. Mitralaxis S. Ever-moving repose: The Notion of Time in Maximus the Confessor's Philosophy Through the Perspective of a Relational Ontology: PhD diss. – Berlin: Freie Universität Berlin, 2014. – 249 p.
261. Mouzala M. G. Proclus on the Forms as Paradigms in Plato's Parmenides: The Neoplatonic Response to Aristotle and Alexander of Aphrodisias' Criticisms // *Journal of Ancient Philosophy*. – 2022. – Vol. 16, No. 1. – P. 115–163.
262. Mueller-Jourdan P. Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine: la mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive. – Leiden: Brill, 2005. – XI, 220 p.
263. Nigra A. Note per l'attribuzione a Massimo il Confessore di parte degli scholia al Corpus Dionysiacum: le cruces identificative in alcuni manoscritti della versione latina di Anastasio Bibliotecario // *Augustinianum*. – 2021. – Vol. 61, No. 1. – P. 237–262.
264. O'Meara D. *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. – Oxford; New York: Oxford University Press, 1989. – 264 p.

265. O'Rourke. Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius // The Relationship between Neoplatonism and Christianity / ed. Th. Finan, V. Twomey. – Dublin, 1992. – P. 55–78.
266. Pavlos P. G. Aptitude (Ἐπιτηδειότης) and the Foundations of Participation in the Philosophy of Dionysius the Areopagite // Studia Patristica. – 2017. – Vol. XCVI. – P. 377–396.
267. Pavlos P. G. Christian Insights into Plotinus' Metaphysics and his Concept of Aptitude (Ἐπιτηδειότης) // AKROPOLIS: Journal of Hellenic Studies. – 2017. – Vol. 1. – P. 5–32.
268. Perl E. Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus Confessor: PhD diss. – New Haven, 1991. – 327 c.
269. Perl E. Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite. – Albany: State University of New York Press, 2007. – 163 p.
270. Pino T. A. Essence and Energies: Being and Naming God in St Gregory Palamas. – London: Routledge, 2022. – 240 p.
271. Plested M. Wisdom in Christian Tradition: The Patristic Roots of Modern Russian Sophiology. – Oxford: Oxford University Press, 2022. – 274 p.
272. Portaru M. Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism // The Oxford Handbook of Maximus the Confessor / ed. by P. Allen, B. Neil. – Oxford: Oxford University Press, 2015. – P. 127–148.
273. Portaru M. Gradual Participation according to St Maximus the Confessor // Studia Patristica. – 2013. – Vol. LXVIII. – P. 281–293.
274. Portaru M. The Vocabulary of Participation in the Works of Saint Maximus the Confessor // Naboth's Vineyard. Studia theologica recentiora / ed. by Gordon O., Mihăilă A. – Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2012. – P. 296–317.
275. Ramelli I. La triade οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια in Gregorio di Nissa e nei Cappadoci. Paralleli filosofici e ascendenze origeniane // La triade dell'Essere: Essenza – Potenza – Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale / a cura di R. de Filippis, E. S. Mainoldi. – Turnhout: Brepols, 2022. – P. 153–181.

276. Rooney J. D. 'Orthodox panentheism' is neither orthodox nor coherent // *Religious Studies*. – 2023. – Published online: 20 Dec. 2023. – P. 1–13.
277. Roosen B. *Epifanovitch Revisited: (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: A Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity: Diss.* – Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 2001. – Vol. III. – 902 p.
278. Rosan L. J. *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*. – New York: Cosmos, 1949. – 271 p.
279. Roueché M. *A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. – 1980. – Bd. 29. – S. 71–98.
280. Roueché M. *Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. – 1974. – Bd. 23. – S. 61–76.
281. Sherwood P. *Survey of Recent Work on St. Maximus the Confessor // Traditio*. – 1964. – Vol. 20. – P. 428–437.
282. Sherwood P. *The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*. – Rome: Pontificia Universitas Gregoriana, 1955. – 325 p.
283. Skliris D. «Eschatological Teleology», «Free Dialectic», «Metaphysics of the Resurrection»: The Three Antinomies That Make Maximus an Alternative European Philosopher // *Maximus the Confessor as a European Philosopher / ed. by S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla*. – Eugene, OR: Cascade Books, 2017. – P. 3–23.
284. Skliris D. *Le concept de tropos chez Maxime le Confesseur: Thèse de doctorat*. – Université Paris IV-Sorbonne, 2015. – 767 p.
285. Skliris D. *On the Road to Being: St. Maximus the Confessor's Syn-odical Ontology*. – Alhambra, CA: Sebastian Press, 2018. – 151 p.
286. Sorabji R. *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD: A Sourcebook. Vol. 1: Psychology*. – London: Bristol Classical Press, 2012. – 394 p.
287. Spencer M. K. *Beauty and Divine Processions: Synthesizing Dionysius, Thomas Aquinas and Their Interpretive Traditions // European Journal for the Study of Thomas Aquinas*. – 2024. – Vol. 42. – P. 64–77.

288. Stang C. M. Dionysius, Iamblichus, and Proclus // *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite* / ed. by M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris. – Oxford: Oxford University Press, 2022. – P. 122–135.
289. Steel C. G. *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. – Brussels: Paleis der Academiën, 1978. – 186 p.
290. Steel C. *Maximus Confessor on Theory and Praxis: A Commentary on Ambigua ad Johannem VI (10) // Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle* / ed. by T. Bénatouïl, M. Bonazzi. – Leiden: Brill, 2012. – P. 229–257.
291. Suchla B. R. Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse*. – 1980. – Nr. 3. – S. 31–66.
292. Suchla B. R. Die Überlieferung von Prolog und Scholien des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum // *Studia Patristica*. – 1989. – Vol. 18, Nr. 2. – P. 79–83.
293. Suchla B. R. Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des Corpus Dionysiacum // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse*. – 1985. – Nr. 4. – S. 179–193.
294. Terezis C., Petridou L. The divine “processions” in Dionysius the Areopagite and the “henads” in Proclus: as two expressions of the transition from the divine transcendence to the divine immanence // *Analogia*. – 2023. – P. 155–185.
295. Thunberg L. *Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor*. – Crestwood, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1985. – 188 p.
296. Thunberg L. *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. – 2nd ed. – Chicago: Open Court, 1995. – 488 p.
297. Tollefsen T. T. *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*. – Oxford: Oxford University Press, 2012. – 240 p.

298. Tollefsen T. T. Aristotelian Categories in Ambiguum 10 (1177b–1181a) // Ambiguum 10 of Maximus the Confessor in Modern Study. Papers Collected on the Occasion of the Budapest Colloquium on Saint Maximus, 3–4 February 2021 / ed. by A. Léonas, V. Cvetković; with the collaboration of D. Heide. – Turnhout: Brepols, 2025. – P. 221–236.
299. Tollefsen T. T. Book Review: The Whole Mystery of Christ: Creation as Incarnation in Maximus Confessor, by Jordan Daniel Wood // Theological Studies. – 2023. – Vol. 84, no. 3. – P. 525–527.
300. Tollefsen T. T. Causality and Movement in St. Maximus' Ambiguum 7 // Studia Patristica. – 2010. – Vol. 48 / ed. by J. Baun [et al.]. – Leuven; Paris: Peeters, 2010. – P. XV–442.
301. Tollefsen T. T. The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor: Creation, World-Order, and Redemption. – Turnhout: Brepols, 2023. – 260 p.
302. Tollefsen T. T. The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor: A Study of His Metaphysical Principles. – Oxford: Oxford university Press, 2008. – 243 p.
303. Törönen M. Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 240 p.
304. Vlad M. L'Être premier – entre Proclus et Denys l'Aréopagite // Reading Proclus and the Book of Causes. Vol. 3 / ed. D. Calma. – Leiden: Brill, 2022. – P. 89–116.
305. Wen C. Y. Maximus the Confessor and the Problem of Participation // Heythrop Journal. – 2017. – Vol. 58, no. 1. – P. 3–16.
306. Wood J. D. The Whole Mystery of Christ: Creation as Incarnation in Maximus Confessor. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2022. – 384 p.
307. Zizioulas J. D. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. – Edinburgh: T&T Clark, 2006. – 316 p.