Преподобный

Максим Исповедник

АМБИГВЫ



Трудности к Фоме

Ambigua ad Thomam

Трудности к Иоанну

Ambigua ad Iohannem



Греческий институт в Санкт-Петербурге
Ахтырский Свято-Троицкий монастырь



ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ • Т. 18
ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ



Преподобный

Максим Исповедник

АМБИГВЫ

Трудности к Фоме

Ambigua ad Thomam

Трудности к Иоанну

Ambigua ad Iohannem

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО

Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина

МОСКВА
2020

УДК 271.2
ББК 86.372
М17

Максим Исповедник, преподобный.

М17 Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / Преподобный Максим Исповедник ; перевод с древнегреческого Д.А. Черноглазова и А.М. Шуфрина ; научная редакция, предисловие и комментарии Г.И. Беневича. — Москва : Эксмо, 2020. — 992 с.

ISBN 978-5-04-107867-6

«Амбигвы» Максима Исповедника по своей значимости в истории мировой мысли стоят в одном ряду с «Эннеадами» Плотина и «Суммой теологии» Фомы Аквинского. Это важнейшая вершина византийской богословско-философской традиции. Сочинение великого богослова, философа и христианского исповедника VII в. представляет собой выдающийся памятник христианской философской мысли эпохи поздней Античности. Настоящее издание является переводом этого сочинения с наиболее подробными на сегодня в мировой науке предисловием и комментариями. Он осуществлен Д. А. Черноглазовым и А. М. Шуфриным, на счету которых перевод «Богословско-полемических сочинений» и «Вопросов и недоумений» прп. Максима.

УДК 271.2
ББК 86.372

© Черноглазов Д. А., перевод на русский язык, 2019
© Шуфрин А. М., перевод на русский язык, коммент., 2019
© Беневич Г. И., сост., предисл., коммент., статья, 2019
© Бирюков Д. С., коммент., 2019
© Митренина О. В., текст, 2019
© Оформление. ООО «Издательство «Эксмо», 2019

ISBN 978-5-04-107867-6

Содержание

От составителя 17

Г. И. Беневич. Предисловие

Трудности к Фоме прп. Максима Исповедника 19

I. О единстве и различии *Трудностей к Фоме* и *к Иоанну* 19

II. Адресат *Трудностей к Фоме* 21

III. *Первая Трудность к Фоме* и триадология прп. Максима 23

а) Единица, двоица, Троица 24

б) Движение Божества 30

IV. *Трудности к Фоме* 2–5. От триадологии к христологии и диоэнергизму 35

а) *amb.* 2: PG 91, 1036D–1037D 36

б) *amb.* 3: PG 91, 1037D–1040D 38

в) *amb.* 4: PG 91, 1041A–1045C 41

г) *amb.* 5: PG 91, 1045D–1060D 47

О *Трудностях к Иоанну* прп. Максима Исповедника 54

I. *Ambigua ad Iohannem* и версии биографии прп. Максима 55

II. Не только оригенизм 59

III. *Трудности к Иоанну* и борьба с *гносимахией* 61

IV. Оппоненты прп. Максима в *Трудностях к Иоанну* и особенности его экзегезы 65

V. Прп. Максим и языческая философия 67

VI. Применение философии 72

VII. Экзегеза Священного Писания. Логос Мелхиседека 79

VIII. Мистическое богословие и Преображение 84

Синопсис, или Путеводитель по *Трудностям к Иоанну* 104

О предшествовавших переводах и настоящем издании 154

Примечания 158

О различных трудностях у святых Дионисия и Григория к освященному Фоме[1]

Пролог 193

Трудность 1. На слова святого Григория Богослова из *Первого Слова о Сыне*: «Поэтому единица, “от начала” подвигнутая в двоицу, остановилась на Троице». И еще на слова его же из *Второго Слова о мире*: «Ибо единица была подвигнута в двоицу по причине изобилия, двоица же была превзойдена (ибо Бог превыше вещества и вида, из каковых состоят тела), а Троица была определена по причине ее совершенства» 194

Трудность 2. На слова того же Григория Богослова из того же *Первого Слова*: «Подводя итог: высшее в речениях о Христе относи к Божеству и к природе, превосходящей страсти и тело, а низшее — к сложному по природе, истощившемуся и воплотившемуся, ничем не хуже будет сказать и “вочеловечившемуся”» 195

Трудность 3. На слова того же из того же *Слова*: «Тот, Кто ныне тобой презираем, когда-то был превыше тебя. Кто ныне человек, был несложен. Чем Он был, тем пребыл, а чем не был, то воспринял. “В начале” Он “был” беспричинно — ибо какая причина у Бога? — а потом “начал быть” и по причине; а была она в том, чтобы спасся ты, “хулитель”; ты же за то и презираешь Божество, что оно восприняло бремя твоей дебелости, так что Он посредством ума сблизился с плотью и стал человеком — дольним Богом, после того как она смешалась с Богом и стала с Ним единый, и лучшее начало одержало верх, дабы я настолько стал Богом, насколько Он — человеком» 197

Трудность 4. На речение того же Григория из *Второго Слова о Сыне*: «Как Слово Он не был ни послушным, ни непослушным. И то и другое относится к подвластным и второстепенным, первое — к более благоразумным, второе — к достойным наказания. А как “образ раба” Он снисходит к сорабам и рабам, принимая чужой образ, неся в Себе всего меня с моими свойствами, дабы Ему в Себе истребить худшие мои свойства, как огонь истребляет воск, а солнце — испарения земли, а мне причаститься Его свойств посредством смешения. Потому Он на деле чтит послушание и Сам испытывает Его, приняв страдание. Ибо — как это обстоит и у нас — одного расположения недостаточно, если мы не проявим его в делах, поскольку дело есть доказательство расположения. Не хуже, возможно, нам предположить еще вот что: Он Сам подвергает испытанию наше послушание и все наши страдания измеряет своими, следуя искусству человеколюбия — так чтобы Он мог на Своем опыте узнать наши силы, что с нас взыскивать, а что извинять, дабы при страданиях учитывалась и немощь». 198

---

[1] *Трудность* 7 и большая часть *трудности* 23 — перевод А. М. Шуфрина, остальные *трудности* — перевод Д. А. Черноглазова.

Трудность 5. На *Письмо к Гайю служителю* святого Дионисия Ареопагита, епископа Афинского: «“Как, — говоришь ты, — Иисус, Который превыше всех, сущностно сопричислен всем людям?” Но ведь Он называется здесь “человеком” не как причина сотворения людей, а как подлинно и истинно по всецелой сущности человек» 201

Второе письмо к Фоме 210

Комментарии (*amb.* 1–5 • *Epistula Secunda ad Thomam*) 217

О трудностях у Григория Богослова к Иоанну, архиепископу Кизическому

Пролог 243

Трудность 6. Из *Слова о любви к бедным*, на слова: «Я щажу его (т. е. тело) как сотрудника, и не знаю, как избежать мятежа, или как не отпасть от Бога, отягчившись оковами, совлекающими или удерживающими на земле» 245

Комментарии (*amb.* 6) 247

Трудность 7. На следующее место из того же *Слова*: «Какова обо мне мудрость, и что за великая это тайна? Или для того, чтобы, будучи частицей Бога и стекши свыше, мы не презирали Создателя, — превозносясь своим достоинством и надмеваясь, — хочет Он, чтобы в борьбе и брани с телом мы всегда к Нему взирали, и чтобы сопряженная с нами немощь была детоводительницей нашего достоинства?» 254

Комментарии (*amb.* 7) 275

Трудность 8. Из того же *Слова*, на слова: «...покуда вещество само по себе приносит расстройство, пребывая словно в течении» 337

Трудность 9. Из его же *Похвального слова святому Афанасию*, на слова: «Ибо нет ничего выше, чем Он, и даже вообще не будет» 339

Комментарии (*amb.* 8–9) 340

Трудность 10. Из того же *Слова*, на слова: «У кого получилось, посредством и разума и созерцания расторгнув вещество и сие плотское — сказать ли “облако”, или “покров” — оказаться вместе с Богом, слиться с чистейшим светом, насколько возможно для человеческой природы; тот блажен по причине восхождения отселе и тамошнего обожения, которое даруется чрез подлинное философствование и возвышение над вещественной двоицей по причине единства, умопостигаемого в Троице». 347

Трудность 10/1. Введение 347

Трудность 10/2a. Почему плоть есть «облако» и «покров»? 350

Трудность 10/2b. Как возникает удовольствие 350

Трудность 10/3. Как совершаются движения души и сколько их 350

Трудность 10/4. Умозрение перехода Моисея через море 353

Трудность 10/5. Умозрение восхождения Моисея на гору 354

Трудность 10/6. Умозрение неувлажненного теста опресноков 354

Трудность 10/7. Умозрение правления Иисуса Навина, его перехода через Иордан и совершенного им второго обрезания ножами из камня 354

Трудность 10/8. Умозрение Иерихона, семи обхождений, ковчега, труб и заклятия 355

Трудность 10/9. Умозрение Тира, его царя и его взятия 355

Трудность 10/10. Умозрение на слова «Небеса проповедуют славу Божию» 356

Трудность 10/11. Умозрение на слова «Отец мой и мать моя оставили меня» 356

Трудность 10/12. Умозрение на видение Илии в пещере на горе Хорив . . . 356

Трудность 10/13. Умозрение на Елисея, его ученика 357

Трудность 10/14. Умозрение на Анну и Самуила 358

Трудность 10/15. Умозрение на отлучающего нечистый дом 358

Трудность 10/16. Умозрение на святого Илию и вдову из Сарепты 359

Трудность 10/17. Умозрение на Преображение Господне 359

Трудность 10/18. Умозрение естественного и писаного закона и их взаимного схождения по взаимообмену 360

Трудность 10/19. Краткое истолкование о пяти тропосах естественного созерцания 363

Трудность 10/20. Умозрение на Мелхиседека 366

Трудность 10/21. Умозрение на Авраама 371

Трудность 10/22. Умозрение на Моисея 371

Трудность 10/23. Умозрение о том, как можно подражать святым, жившим и до закона, и после закона, и каково тождество естественного закона и писаного закона по взаимному переходу друг в друга 373

Трудность 10/24. О том, что и святые, жившие по закону, воспринимая закон духовно, предвидели возвещаемую им благодать 374

Трудность 10/25. О том, что тот, кто подлинно, по расположению следует за Христом посредством добродетелей, становится превыше писаного и естественного закона 374

Трудность 10/26. Умозрение способа, каковым человек, ставший во всем послушным Богу, становится превыше естественного и писаного закона 375

Трудность 10/27. Умозрение на Евангельское речение о «попавшемся разбойникам» 376

Трудность 10/28. Умозрение способа, каковым произошло грехопадение Адама 376

Трудность 10/29. Что святые были научены, что жизнь истинная, божественная и остающаяся всегда одной и той же отличается от непостоянного круговращения настоящей жизни 377

Трудность 10/30. О том, что святые и естественное созерцание, и тайноводство Писания совершали не так, как мы 378

Трудность 10/31. Более пространное толкование на Преображение 379

Трудность 10/32. Естественное умозрение о том, что мир по необходимости имеет конец 385

Трудность 10/33. Краткое умозрение о грядущем веке, что есть «пропасть» между Богом и людьми, кто есть Лазарь и что есть «лоно» патриарха 386

Трудность 10/34. Умозрение о добродетелях 387

Трудность 10/35. Естественное созерцание, чрез которое святые узнавали о Боге исходя из созданий 387

Трудность 10/36. Естественное созерцание о том, что мир — и всё, что после Бога — имеет начало и возникновение. 388

Трудность 10/37. Умозрение о сжатии и расширении сущности, качества и количества, вследствие которых они не могут быть безначальными . . 389

Трудность 10/38. Доказательство того, что все, что бы ни было, кроме Бога, точно пребывает в месте, а поэтому, по необходимости, и во времени, и что пребывающее в месте точно начало быть во времени 390

Трудность 10/39. Доказательство того, что не может быть беспредельным, а потому и безначальным все, что имеет бытие по множественному количеству. 391

Трудность 10/40. Доказательство того, что все движимое или извечно созерцаемое вместе с другим, отличным по сущности, не может быть беспредельным, и что двоица не есть начало и не является безначальной, и что только единица поистине и начало, и безначальна 392

Трудность 10/41. Доказательство того, что всякая двоица называется двоицей по числу, и всякая единица, составляющая часть двоицы, называется единицей в числовом отношении, а не просто единицей. 393

Трудность 10/42. Умозрение, показывающее, что промысл Божий есть по природе надо всеми 395

Трудность 10/43. Другое умозрение о преодоленной святыми вещественной двоице, и что есть единица, умопостигаемая в Троице 399

Трудность 10/44. Истолкование о претерпевающей части души и о ее общих разделениях и подразделениях. 400

Трудность 10/45. Умозрение из Писания о том, что мужу познающему не должно связывать логос премудрости с законом природы, и что есть приложение буквы «альфа» к имени Авраамову. 402

Трудность 10/46. Умозрение на Моисея, о снятии обуви 402

Трудность 10/47. Умозрение на части жертв 403

Трудность 10/48. Краткое умозрение на различные, согласно закону, роды проказы. 403

Трудность 10/49. Умозрение на Финееса и убитых им 403

Трудность 10/50. Умозрение на слова «Не давайте святое псам» и на то, что апостолам не должно носить ни посох, ни суму, ни обувь 404

Трудность 10/51. Умозрение о беснующемся в новолуния 405

Комментарии (*amb.* 10) 407

Трудность 11. Из того же *Слова*, о том, что свт. Григорий упомянул о блаженном Иове, на слова: «Последующие же — малые... и устроено ради малых» 536

Трудность 12. Из того же *Слова*, на слова: «Он очищает храм от боготорговцев и христопродавцев... но творит это не свитым бичом, а убедительным словом» 536

Комментарии (*amb.* 11–12) 538

Трудность 13. Того же Григория, из *Слова, написанного к евномианам*, на слова: «Ибо есть, есть некие люди, у которых чешется слух и язык» 541

Трудность 14. Из того же *Слова*, на слова: «Как цветы несвоевременны зимой, женам не подобает мужской наряд, а мужам — женский, или скорби не подобает геометрия» 543

Комментарии (*amb.* 13–14) 545

Трудность 15. Его же, из *Великого Слова о Богословии*, на слова: «Тому, что Бог есть творящая и содержащая причина всех вещей, нас учат зрение и естественный закон: зрение — воспринимая видимые вещи, прекрасно утвержденные и путешествующие, недвижно, так сказать, движущиеся и обращающиеся, а естественный закон — посредством видимых и упорядоченных умозаключая об их Предводителе» 548

Комментарии (*amb.* 15) 553

Трудность 16. Из того же *Слова*, на слова: «Но если мы скажем, что Бог "бестелесен", то это еще не будет представляющим или объемлющим Его сущность, равно как и "нерожденное", "безначальное", "неизменное", "нетленное", и все остальное, что говорится о Боге и о том, что окрест Бога» 567

Трудность 17. Из того же *Слова*, на слова: «Ибо недостаточно сказать “тело” или “рожденное”, чтобы явить и представить то, окрест чего эти свойства усматриваются, но должно указать и то, что является для них подлежащим — если, конечно, кто-либо намерен представить мыслимую вещь совершенным и достаточным образом: есть ли это “телесное” и “подверженное гибели” — человек, бык или конь». 568

Комментарии (*amb.* 16–17) 574

Трудность 18. Из того же *Слова*, на слова: «Ибо если не сущего нигде нет, то, возможно, то, чего нигде нет — не сущее; если же Божество где-то есть — что бесспорно, ибо оно есть — то оно есть либо во всем, либо превыше всего» 583

Трудность 19. Из того же *Слова*, на слова: «Было ли это воображение дневное, или неложное видение ночное, или запечатление владычественного, постигающее будущие события как настоящие» 584

Комментарии (*amb.* 18–19). 586

Трудность 20. Из того же *Слова*, на слова: «Если бы Павел высказал, что содержало “третье небо” и продвижение до него, или восхождение, или вознесение». 593

Трудность 21. Из того же *Слова*, на слова: «Иоанн, предтеча Слова, великий глас Истины, определил, что дольний “мир не смог бы вместить Его”» 596

Трудность 22. Из того же *Слова*, на слова: «Чем слово о Боге совершеннее, тем оно недостижимее, тем больше оно имеет восприятий, тем более трудные у него разрешения» 604

Комментарии (*amb.* 20–22) 606

Трудность 23. Из *Первого слова о Сыне*, на слова: «Поэтому Единица, от начала подвигнутая в Двоицу, дойдя до Троицы, остановилась» 623

Трудность 24. Из того же *Слова*, на слова: «Но, я полагаю, разные вещи — хотящий и хотение, рождающий и рождение, говорящий и слово, если, конечно, мы в трезвом уме; ибо первое из каждой пары — это движущий, а второе — словно движение. Итак, то, чего захотелось — не от хотения (ибо одно другому не обязательно следует), рожденное — не от рождения, а услышанное — не от произнесения, но от хотящего, рождающего и говорящего. То же, что относится к Богу — превыше всего этого, ибо для Него хотение рождать есть, наверное, уже рождение» 625

Трудность 25. Из того же *Слова*, на слова: «Ибо что мешает и мне, сделав посылку “Отец больше по природе”, а затем присовокупив “По природе Он не в абсолютном смысле нечто большее, и не в абсолютном смысле Отец”, заключить отсюда, что “большее не в абсолютном смысле больше”, или “Отец не в абсолютном смысле Отец”?» 627

Трудность 26. Из того же *Слова*, на слова: «Пусть же Отец будет и именем действия, если угодно, но вы и так нас не уловите. Тогда, пожалуй, окажется, что Он исполнил как действие само это единосущие, хотя, иначе, и нелепо предположение о действии в отношении этого» 628

Комментарии (*amb.* 23–26) 630

Трудность 27. Из *Второго слова о Сыне*, на слова: «Отец, пожалуй, называется Богом не Слова, а видимого (ибо как Он может быть Богом Того, Кто в собственном смысле Бог?), равно как и Отцом не видимого, а Сына. Ведь Спаситель был двойственный, так что в отношении обоих — и в собственном смысле, и не в собственном. Противно же дело обстоит в отношении нас: Бог есть наш Бог в собственном смысле, а Отец — не в собственном» 644

Трудность 28. Из того же *Слова*, на слова: «Он (то есть Христос) приемлет "жизнь", или "суд", или "народы в наследие", или "власть над всякой плотью", или "славу", или "учеников"»; и к этому учитель прибавляет, что «и это принадлежит человечеству», а затем еще прибавляет: «но если ты уделишь это Богу, это не будет нелепо. Ибо ты уделишь не как приобретенное, а как от начала сосуществующее, и по логосу природы, а не благодати» 646

Трудность 29. Из того же *Слова*, на слова: «Ибо, утверждаем мы, невозможно, чтобы Бог был злым или не был». 647

Трудность 30. Из того же *Слова*, на слова: «Имеешь перед собой наименования Сына. Шествуй чрез них: чрез все, которые высоки — побожески, а чрез все, которые телесны — сострадательно, лучше же сказать — всецело по-божески, чтобы тебе стать богом, восшедшим снизу чрез Снисшедшего ради нас сверху» 647

Комментарии (*amb.* 27–30) 649

Трудность 31. Из его же *Слова на Рождество*, на слова: «Законы природы упраздняются — должно, чтобы исполнился горний мир. Христос повелевает, да не воспротивимся» 653

Трудность 32. Из того же *Слова*, на слова: «"Младенец родился нам, Сын, и дан нам, власть Которого на плече Его", ибо со крестом поднимается» 657

Трудность 33. Из того же *Слова*, на слова: «Слово уплотняется» 659

Трудность 34. Из того же *Слова*, на слова: «Бог познается не из того, что в Нем, а из того, что окрест Него, из разных качеств разные представления собираются в некий единый образ истины» 660

Трудность 35. Из того же *Слова*, на слова: «Поскольку же Благости это не было достаточно — двигаться только в собственном созерцании, но до́лжно было, чтобы благо разлилось и шествовало дальше, так чтобы больше было благодетельствуемых». 661

Трудность 36. Из того же *Слова*, на слова: «Он вступает во второе общение, намного более невероятное, чем первое» 662

Трудность 37. Из того же *Слова*, на слова: «Теперь же у меня прими зачатие и взыграй пред Богом, и если не как Иоанн, из чрева, то как Давид, при положении ковчега» 662

Трудность 38. Из того же *Слова*, на слова: «Если Христос бежит в Египет, охотно беги вместе с Ним. Хорошо бежать со Христом гонимым. Если Он медлит в Египте, позови Его из Египта, хорошо там поклоняемого» 667

Комментарии (*amb.* 31–38). 669

Трудность 39. Его же, из *Слова на Светы*, на слова: «Если надлежало, чтобы они были вовсе нечестивы и отпали от славы Божией, низведенные к идолам, произведениям искусства и творениям рук человеческих, то благоразумным не следовало желать относительно них ничего другого, как то, чтобы они таковым вещам поклонялись и таким образом почитали» 688

Трудность 40. Из того же *Слова*, на слова: «Где же очищение, там озарение; озарение же есть исполнение вожделения для стремящихся к величайшим, или к величайшему, или к Тому, Что превыше великого» . . 688

Трудность 41. Из того же *Слова*, на слова: «Новоустрояются природы, и Бог становится человеком» 689

Комментарии (*amb.* 39–41) 696

Трудность 42. Его же, из *Слова на Крещение*, на слова: «Слово знает в отношении нас о трояком рождении: от тел, от крещения и от воскресения». Затем же, добавив к этим словам еще что-то и разъясняя понятие рождения, учитель сказал: «Все эти рождения, как оказывается, мой Христос почтил Собою: рождение от тел — дуновением первым и "живительным", от крещения — Воплощением и Крещением, которым Он Сам крестился, а от воскресения — Воскресением, которому Он Сам положил начало, когда стал "первородным между многими братиями", таким образом удостоив стать и "первородным из мертвых"» 713

Трудность 43. Из того же *Слова*, на слова: «Зачем ты ищешь лекарства, которые никак не помогут? Зачем ждешь пота, решающего исход болезни, тогда как, возможно, близок пот смертный?» 732

Трудность 44. Из того же *Слова*, на слова: «Ибо не часто Христос позволяет Себя обкрадывать, хотя Он и весьма человеколюбив» 733

Комментарии (*amb.* 42–44) 734

Трудность 45. Его же, из *Слова на Пасху*, на слова: «Нагого по простоте и безыскусной жизни, без всякого покрова и защиты. Ибо таковым и подобало быть человеку от начала» 765

Трудность 46. Из того же *Слова*, на слова: «Годичным же как "Солнце правды", или оттуда исходящим, или ограниченным зримым» 768

Трудность 47. Из того же *Слова*, на слова: «Ничего удивительного, если совершенно в каждом доме изыскивается агнец» 769

Трудность 48. Из того же *Слова*, на слова: «Все, что есть в Слове плотского и питательного, вместе с внутренностями и сокровенными частями ума, будет съедено и подвергнуто духовному пищеварению» 771

Трудность 49. Из того же *Слова*, на слова: «"Умертвив члены, которые на земле", и подражая поясу Иоанна, пустынника, Предтечи и великого глашатая истины» 774

Трудность 50. Из того же *Слова*, на слова: «И если какой-либо ученик посылается на благовествование, то он должен совершать его любомудренно и без излишеств: в дополнение к тому, чтобы быть лишенным меди и посоха и иметь только один хитон, ему следует ходить босиком, чтобы были явлены "прекрасные ноги благовествующих" "мир"» 774

Трудность 51. Из того же *Слова*, на слова: «Если ты некая Рахиль или Лия, душа патриаршеская и великая, то укради идолов, каких ты найдешь у отца твоего, но не чтобы сберечь, а чтобы уничтожить; если же ты — мудрый израильтянин, то перенеси их в землю обетования» . . . 776

Трудность 52. Из того же *Слова*, на слова: «Если ты Симон Киринеянин, то возьми крест и последуй» 777

Трудность 53. Из того же *Слова*, на слова: «Если ты распят со Христом, как разбойник, то, как благоразумный, признай Бога» 777

Трудность 54. Из того же *Слова*, на слова: «А если ты — Иосиф из Аримафеи, попроси тело у распинающего» 779

Трудность 55. Из того же *Слова*, на слова: «А если ты Никодим, ночной богочтец, погреби Его с благовониями» 781

Трудность 56. Из того же *Слова*, на слова: «А если ты Мария, или другая Мария, или Саломия, или Иоанна, плачь рано утром. Узри первой отъятый камень, а возможно, и ангелов и самого Христа» 781

Трудность 57. Из того же *Слова*, на слова: «Стань Петром или Иоанном: поспеши ко гробу, беги наперегонки, беги вместе, соревнуйся добрым соревнованием». 782

Трудность 58. Из того же *Слова*, на слова: «А если тебя, как Фомы, не будет с учениками, которым является Христос, то, когда увидишь, не будь неверующим; а если будешь неверующим, поверь рассказывающим; а если и им не поверишь, удостоверься "следами от гвоздей"» 783

Трудность 59. Из того же *Слова*, на слова: «Если нисходит во ад, то низойди вместе с Ним. Познай и тамошние Божии таинства, каков логос двойного нисхождения» 784

Трудность 60. Из того же *Слова*, на слова: «А если восходит на небеса, взойди вместе с Ним. Стань с провождающими ангелами или с принимающими. Прикажи, чтобы "были подняты врата"» 785

Комментарии (*amb.* 45–60) 786

Трудность 61. Его же, из *Слова на Новое Воскресение*, на слова: «Обновляется "скиния свидения", и весьма великолепно, которую Бог показал, Веселеил совершил, Моисей утвердил». 813

Трудность 62. Из того же *Слова*, на слова: «Обновляется и царство Давида, и не единожды, но в первый раз, когда он помазывается, а во второй — когда провозглашается царем» 813

Трудность 63. По поводу настоящего *Слова* некоторые недоумевают, говоря: «Почему же учитель, сказав, что "день Воскресный превосходит все земные праздники, не только человеческие и совершаемые на земле, но даже и праздники Самого Христа, совершаемые в связи с Ним", затем же, словно забыв о собственном высказывании, полагает выше дня Воскресного день Обновления, говоря "день выше высокого и дивнее дивного", так что исходя из этого можно посчитать, что учитель противоречит сам себе?» 814

Трудность 64. Из того же *Слова*, на слова: «Ненавижу и близость чрез воздух» 815

Комментарии (*amb.* 61–64) 816

Трудность 65. Его же, из *Слова на святую Пятидесятницу*, на слова: «Ибо число семь, помноженное само на себя, дает пятьдесят, при том что недостает одного дня, который мы дополнительно восприняли из будущего века, каковой день есть восьмой и первый, а скорее, единый и нескончаемый. Ибо там должно завершиться здешнее субботствование душ» 821

Трудность 66. Из того же *Слова*. Как учитель понимает слова «сделайте во второй раз» и «сделайте в третий раз», когда говорит о таинстве седьмого дня следующее: «как и седьмое обращение пророка Илии, вдохнувшее жизнь в сына вдовы из Сарепты, и равночисленное ему возлияние того же Илии на дрова»? 823

Трудность 67. Из того же *Слова*, на слова: «Сам Иисус, чистое совершенство, сумел напитать в пустыне пятью хлебами пять тысяч мужей, сумел и семью хлебами — четыре тысячи. И остатков по насыщении было там двенадцать коробов, а здесь семь корзин. Ни то, ни другое, как я полагаю, не произошло без причины и недостойно Духа» 824

Трудность 68. Из того же *Слова*, на слова: «И есть различие дарований, нуждающееся в другом даровании для различения лучшего» 829

Комментарии (*amb.* 65–68) 831

Трудность 69. Его же, из *Слова на философа Герона*, на слова: «Симвамы и парасимвамы» 853

Трудность 70. Его же, из *Надгробного слова святому Василию*, на слова: «Итак, в отношении никакого из всех нет ничего такого, в отношении которого не у всех» 853

Комментарии (*amb.* 69–70) 855

Трудность 71. Его же, из стихов, на слова: «Ибо возвышенное Слово играет во всяческих видах, здесь и там рассудив Свой мир, как Он хочет» 858

Эпилог 863

Комментарии (*amb.* 71 • *Epilog*) 864

Указатель цитат и упоминаемых отрывков из Священного Писания 876

Краткий предметно-тематический указатель к *ambigua* 883

Библиография и список сокращений 899

Приложение

Г. И. Беневич. Биобиблиографический очерк жизни и творчества прп. Максима 913

Именной указатель 974

Summary 991

От составителя

Предваряя публикацию аннотированного перевода *Трудностей к Иоанну* и *Трудностей к Фоме* прп. Максима Исповедника, хотелось бы поблагодарить всех, кто участвовал в работе над этим изданием, и прежде всего Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина за труд над переводом сочинений одного из самых сложных для понимания святых отцов, а также А. М. Шуфрина и Д. С. Бирюкова за работу над комментариями. Кроме того, хотелось бы особо поблагодарить А. М. Шуфрина за обсуждение сложных проблем в толковании мысли прп. Максима. Его вклад в разрешение этих проблем трудно переоценить.

Хотелось бы выразить благодарность ученым, переписка с которыми помогла подготовке данной работы: Ф. Г. Беневичу, Полу Блауэрсу, Кристьяну Будиньону, Филу Буту, Жан-Клоду Ларше, В. М. Лурье, архимандриту Максимосу (Констасу), священнику Джошуа Лоллару[1], С. В. Месяц, Карлосу Стэйлу, А. И. Щетникову и Мареку Янковяку, а также тем, кто так или иначе способствовал ее появлению: С. Б. Акишину, Д. Е. Афиногенову, А. А. Белоусу, протоиерею Василию Кострюкову, Дэвиду Брэдшо, Питеру Ван Дойну, Миконе Кнежевичу, О. В. Митрениной, Паскалю Мюллер-Журдану, Егору Начинкину, Бронвен Нейл, Виктору Неовитосу, Б. В. Останину, В. В. Петрову, Д. А. Поспелову, И. Р. Поспелову, А. М. Преображенскому, В. В. Салию, Д. В. Самодурову, А. Н. Силкину, А. М. Стрельцову, Т. А. Щукину и Р. В. Яшунскому.

Особую благодарность хотелось бы выразить архимандриту Симеону (Гагатику) и братии Ахтырского Свято-Троицкого монастыря, взявшим на себя бремя подготовки издания настоящего тома.

Издание книги осуществлено при поддержке анонимного жертвователя, который когда-то покинул византинистику, но зато смог ее поддержать извне, а также О. Е. Кузьмина. Мы выражаем им свою глубокую признательность.

---

1 О значении для данной работы переводов *Ambigua* Констаса и Лоллара, как и предшествовавших русских переводов, см. в Предисловии, гл. «О предшествовавших переводах и настоящем издании».

Хотелось бы обратить внимание читателей на то, что *Ambigua* прп. Максима — одни из самых сложных произведений святоотеческой письменности, чрезвычайно важные для понимания его наследия в целом. Осмысление этих сочинений далеко от завершения. Предлагая новый, аннотированный перевод *Ambigua*, мы хотели не только предоставить их перевод читателю, но и познакомить его во вступительной статье и комментариях с различными их толкованиями и разными вариантами понимания и перевода наиболее сложных мест. Сознавая несовершенство своего труда, надеемся все же, что настоящее издание хотя бы отчасти приблизит к пониманию мысли прп. Максима, поможет передаче его наследия современному читателю.

Г. И. Беневич
Санкт-Петербург, 2019 г.

Г. И. Беневич
ПРЕДИСЛОВИЕ

Трудности к Фоме[1] прп. Максима Исповедника

Вот под руками книга его «Трудностей», которой удивлялись все люди[2], и удивляются, и еще будут удивляться[3].

I. О единстве и различии *Трудностей к Фоме* и *к Иоанну*

Уже взятая в качестве эпиграфа фраза из написанного вскоре после последнего суда над прп. Максимом сочинения его неизвестного сторонника — *Поношение на константинопольцев*, в котором нечестие последних противопоставляется величию и святости прп. Максима, — содержит, если приглядеться, некую загадку. Здесь говорится о «книге *Трудностей*», в то время как прп. Максим написал в разное время *Трудности к Иоанну* (ок. 628–630) и *Трудности к Фоме* (ок. 634). Имел ли в виду анонимный автор *Поношения* только первые *Трудности* (только о вторых речь вряд ли могла идти из-за их краткости), или же он говорит о книге, соединяющей обе серии *Трудностей*? Уверенно ответить на этот вопрос невозможно[4].

Как бы то ни было, проблема правомерности «соединения» *Трудностей к Фоме* и *Трудностей к Иоанну* и сквозной нумерации отдельных *Трудностей* (как они соединены и в настоящем издании) не раз обсуждалась, и научный консенсус и новые аргументы по этому поводу приводятся в статье Йансенса[5] — автора критического издания *Трудностей к Фоме* и *Второго письма к Фоме*[6], прекрасно ориентирующегося во всей рукописной традиции, связанной с этими сочинениями. Мы тоже уделили этому

вопросу внимание в одной из глав предисловия к *Богословско-полемическим сочинениям*, поскольку первое из них, *opusc.* 1, содержит ключ к решению данного вопроса[7]. Отсылая читателей за подробностями к этому исследованию, приведем здесь лишь выводы из него.

Подавляющее число ученых считает, что где-то в период между написанием *Трудностей к Фоме* и первого *богословско-полемического сочинения* (то есть между 634 и 645/6) прп. Максим или кто-то из его ближайшего окружения выпустил в свет «соединенную» редакцию *Трудностей* со сквозной нумерацией, в которой первыми оказывались *Трудности к Фоме*. Можно точно сказать, что прп. Максим, даже если он и не был автором этой объединенной редакции, что маловероятно, знал эту сквозную нумерацию и принял ее.

Вместе с тем существовала и рукописная традиция, в которой *Трудности к Фоме* выступают как отдельное сочинение. Более того, именно в качестве отдельного сочинения, входящего в собрание писем прп. Максима, *Трудности к Фоме* дошли в лучше всего сохранившихся версиях. Итак, следует говорить о параллельном существовании обеих рукописных традиций — одной (восходящей еще к самому прп. Максиму), в которой обе серии *Трудностей* соединены, и другой — тоже, очевидно, прижизненной, — в которой это два разные, самостоятельные, написанные в разное время и разным адресатам сочинения.

Объяснение соединению *Трудностей*, причем именно в таком порядке, когда написанные позднее *Трудности к Фоме* предваряли более ранние *Трудности к Иоанну*, следует, полагаем, искать в той церковно-исторической ситуации, в какой оно было сделано. Наиболее вероятно, нам кажется, что объединение *Трудностей* произошло, когда прп. Максим захотел засвидетельствовать свое твердое православие, как оно понималось у строгих диоэнергистов, и снять с себя обвинение в приверженности моноэнергизму, вписав «моноэнергистскую» формулу ранних *Трудностей* в диоэнергистский контекст более поздних, предпослав вторые — первым и тем самым подтвердив то понимание своей более ранней мысли, которое он отстаивал в *opusc.* 1[8].

В любом случае следует помнить, что изначально обе серии *Трудностей* представляли собой отдельные сочинения, и, хотя прп. Максим и объединил их в одно, каждое из них имеет свои особенности, связанные, в частности, со временем и обстоятельствами их написания; и в рукописной традиции зафиксировано не только их объединенное, но и самостоятельное существование.

Как замечает Йансенс[9], *Трудности к Фоме* и *к Иоанну* рассматривались издателями его сочинений в XVII в. — Томасом Гейлом и Франсуа Комбефисом — как два разных сочинения, направленные разным адресатам

и написанные в разные периоды жизни прп. Максима. Однако Франц Олер, издавший *Трудности* в 1857 г. в Галле (по иной рукописи, нежели Гейл), считал уже, что эти два сочинения — две части одного большого труда. После переиздания труда Олера аббатом Минем в PG 91 название *Ambiguorum liber* стало общепринятым для объединенного сочинения из *Трудностей к Фоме* и *Иоанну*.

На самом же деле, как считает и Йансенс, и многие ученые до него, следует четко различать эти два сочинения; с этим нельзя не согласиться. Тем не менее, учитывая то, что сам же прп. Максим, скорее всего, их объединил, причем в совершенно определенном порядке — поместив впереди более поздние *Трудности к Фоме*, мы не должны отмахнуться и от этого его решения, списывая все на исторические обстоятельства и перипетии церковной истории. Несомненно, что при понимании более ранних произведений прп. Максима следует учитывать раскрытие и уточнение их мысли в более поздних. Причем это касается не только темы божественной и человеческой энергий, которую прп. Максим раскрывает в *Трудностях к Фоме*, но и ряда других тем, и в первую очередь вопроса о движении (точнее, как мы увидим, вопроса об отсутствии движения) в Боге, который он обсуждает сначала в *Трудностях к Иоанну*[10] в связи с толкованием выражения свт. Григория Богослова о «движении» Единицы (Монады), а потом снова возвращается к нему в первой *трудности к Фоме*. Но и этим дело не кончается, так как «Богомужеское действие», равно как и вопрос о движении Монады, потом снова обсуждается в так называемом *Втором письме к Фоме* (ок. 635–636 гг.), которое примыкает к *Трудностям к Фоме* (то есть первому письму к нему) и обычно публикуется вместе с ним[11]. Итак, мы имеем дело с рядом сквозных тем, рассматриваемых прп. Максимом в течение более чем десяти лет, что, разумеется, не отменяет необходимости изучать каждую из серий *Трудностей* и примыкающее к ним *Второе письмо к Фоме* не только в общем для них, но и в своем собственном контексте.

II. Адресат *Трудностей к Фоме*

К сожалению, наши сведения об адресате *Трудностей к Фоме* и обращенного к нему же *Второго письма* весьма скудны и основаны в первую очередь на самих этих текстах. Как замечает П. Канар[12], прп. Максим относится к своему адресату с большим уважением, обращается к нему, как к человеку, посвященному Богу («освященному» — ἡγιασμένῳ), своему наставнику (διδασκάλῳ), «духовному отцу» (πατρὶ πνευματικῷ), которого он называет «богочестный отец» (подобное же обращение встречается, например, в письме к пресвитеру Марину — PG 91, 9A2 и свидетельствует, по мнению Канара, о том, что Фома был священником или по крайней мере монахом).

Согласно сторонникам «константинопольской» версии жизни прп. Максима, высока вероятность, что адресат *Трудностей к Фоме* — это тот же Фома, о котором упоминается в адресованном игумену Стефану *ep.* 40 прп. Максима как о «господине авве Фоме»[13]. По предположению Ларше[14], Фома мог быть монахом того монастыря Филиппик в Хрисополе (недалеко от Константинополя), в котором начал в свое время подвизаться прп. Максим сразу после своего удаления от двора Ираклия (613–614 гг.) и до перехода в монастырь св. Георгия в Кизике (624–625 гг.)[15]. Согласно этой гипотезе, прп. Максим сохранил близкие отношения с аввой Фомой, бывшим, как предполагает Ларше, некогда его духовным наставником. Если предположение Ларше о месте, где подвизался авва Фома, верно, то получается, что в то же самое время, когда прп. Максим направил свое первое письмо (то есть *Трудности*) авве Фоме, игуменом Хрисопольского монастыря был Пирр — один из ближайших сподвижников патр. Сергия Константинопольского и соавтор *Псифоса*. Это могло бы быть одним из объяснений, почему вскоре после письма Пирру (*ep.* 19), являющегося ответом на присланное им прп. Максиму изложение *Псифоса*, авва Фома, подвизающийся в монастыре, где игуменом был Пирр, выразил желание уточнить понимание прп. Максимом некоторых трудных мест из свт. Григория Богослова и св. Дионисия, имеющих отношение к проблеме различия двух природ в единой ипостаси Сына Божия. Один из вопросов (пятый) прямо касался *Письма 4* св. Дионисия *к Гайю*, содержащего ставшую пререкаемой в недавно начавшемся споре вокруг «моноэнергизма» формулу из *Ареопагитик*: «новое Богомужеское действие». (Хотя, надо заметить, сам авва Фома, то ли из осторожности, то ли по какой-то другой причине, непосредственно об этом выражении у прп. Максима не спросил, а спросил о другом месте *Письма 4 к Гайю*; инициатива обсуждения «Богомужеского действия», причем в полемике с моноэнергистским его толкованием, принадлежала самому прп. Максиму).

Против версии Ларше относительно адресата *Трудностей к Фоме* выступил Кристьян Будиньон, оспаривающий не только традиционную версию жития прп. Максима, согласно которой он происходил из константинопольской знати (в этом Будиньон далеко не одинок), но и то, что прп. Максим когда-либо подвизался в монастырях близ Константинополя и имел в них друзей и наставников. Соответственно, и авва Фома, согласно Будиньону[16], не был монахом Хрисопольского монастыря, а был одним из монахов, бежавших из Палестины от персов, как и прп. Максим, и, видимо, подвизался когда-то там вместе с ним; с этим аввой Фомой, согласно Будиньону, прп. Максим и впоследствии поддерживал тесные связи во время борьбы с монофелитством[17].

Мы не можем здесь подробно останавливаться на этой версии Будиньона, но в любом случае, и согласно ей авва Фома был человеком, принимавшим активное участие в главном догматическом споре своего времени — по вопросу о моноэнергизме и монофелитстве.

Впрочем, не стоит сводить *Трудности к Фоме* исключительно к этой теме. Авва Фома просит истолковать прп. Максима, духовный авторитет которого к тому времени, очевидно, был уже весьма велик (о чем свидетельствует и обращение к нему Пирра), кроме «трудности» из *Ареопагитик* (и даже прежде нее), целый ряд трудных для понимания мест из свт. Григория Богослова, относящихся к ключевым вопросам триадологии и христологии.

При этом, судя по тому, что прп. Максим в своем *Втором письме к Фоме*, написанном, видимо, уже после того, как тот ответил на первое, опять обращается к истолкованию трех из пяти «трудностей»[18], которые уже толковал в первом письме (некоторые из них, впрочем, были сформулированы по-новому), можно предположить, что авва Фома был весьма пытливым собеседником прп. Максима и стремился дойти до полной ясности в своем понимании того, как преподобный разрешил указанные вопросы.

III. *Первая Трудность к Фоме* и триадология прп. Максима

Церковно-исторический контекст написания *Трудностей к Фоме* и вопрос о месте этого сочинения в полемике с моноэнергизмом рассмотрен нами в предисловии к *Богословско-полемическим сочинениям* прп. Максима[19]. Здесь же следует обратиться к другим богословским идеям этого сочинения, в первую очередь тем, что относятся к триадологии прп. Максима и развиты в *amb.* 1: PG 91, 1033D–1036C. Остановимся подробнее на этой *трудности*, с которой начинаются и *Трудности к Фоме*, и объединенная редакция *Трудностей*.

Можно предположить, что появление трудности, посвященной триадологии, в качестве первой было для прп. Максима вовсе не случайным. В самом деле, хотя историческим контекстом для *Трудностей к Фоме* и тем более для объединенной версии были споры с моноэнергистами и монофелитами, *Трудности* в целом являются не просто полемическим текстом на злобу дня, а сочинением, рассматривающим широкий спектр фундаментальных вопросов богословия, и нет ничего удивительного, что оно начинается с изложения прп. Максимом некоторых принципиальных для него положений учения о Святой Троице, которые, таким образом, можно рассматривать как «главизну» всего здания *Ambiguorum liber.*

Интересно, что, как заметил уже Шервуд[20], в одном из самых ранних житий прп. Максима, написанном ок. 680 г., анонимный автор этого жития, делая обзор его сочинений, после описания *Вопросоответов к Фалассию* пишет в связи с *Трудностями* в первую очередь именно о заслуге прп. Максима в толковании учения свт. Григория Богослова о Троице: «Ведь тот, кто ознакомится с его писаниями (*logois*) и [с великим] трудом выполненными схолиями на сочинения великого Григория, увидит, что это [произведение] ничуть не меньше, чем первое [то есть *Вопросоответы к Фалассию*]. Ибо в этих [сочинениях Григория] многое трудно понять и много такого, объяснение чего далеко не очевидно, особенно то, что относится к догматам богословия Троицы. [Прп. Максим] в них был сведущ и светом божественного ведения сделал их более явными, истолковав не только посредством таинственнейших мыслей и созерцаний, но также и превосходным стилем и прекрасным слогом»[21].

Вероятнее всего, автор анонимного жития из первых почитателей прп. Максима[22] имел в виду именно объединенную редакцию *Трудностей*, которая — в *amb.* 1, — к Фоме, как раз и начиналась толкованием двух трудных для понимания триадологических пассажей из свт. Григория Богослова и суммировала основные положения триадологии самого прп. Максима[23]. К этому тексту мы и перейдем, чтобы затем обратиться к полемике прп. Максима с моноэнергизмом в *Трудностях к Фоме* уже в контексте его учения о Святой Троице.

а) Единица, двоица, Троица

Первый вопрос, на который отвечает прп. Максим авве Фоме, заключается в том, как сочетаются между собой два места из *Слов* свт. Григория Богослова:

> Из *Первого Слова о Сыне*:
> «Поэтому Единица, “от начала”[24] подвигнутая в двоицу, остановилась на Троице»[25]
> И еще на [слова] его же из *Второго* [*Слова*] *о мире*:
> «Ибо Единица была подвигнута [в двоицу] по причине изобилия, двоица же была превзойдена (ибо [Бог] превыше вещества и вида (εἶδος)[26], из каковых [состоят] тела), а Троица была определена по причине ее совершенства»[27]

Эти отрывки по отдельности уже были предметом толкования прп. Максима. Второй пассаж (из *Слова о мире*) он толковал в *Вопросах и недоумениях* (*qu. dub.* 105, ed. Declerck), одном из своих ранних сочинений, бывших первым опытом толкования трудных мест из Писания и святых

отцов (ок. 625–626)[28]. Первый же отрывок из *or.* 29.2 прп. Максим толкует в *Трудностях к Иоанну* (ок. 628–630) в *amb.* 23: PG 91, 1257C–1261A. Теперь же оба разобранные прежде отрывка из свт. Григория были сведены вместе, и, как можно понять по ответу прп. Максима, вопрос ставился не о каждом из них по отдельности, а о том, как один сочетается с другим.

Прежде чем говорить о сути разногласия, которое мог увидеть авва Фома, обратим внимание на то, что указанные отрывки из свт. Григория, где, на первый взгляд, идет речь об «образовании» Троицы, толкуются прп. Максимом отнюдь не в смысле такого «саморазвертывания» в Боге. В *amb.* 23 он дает это понять, говоря, что «Божество... по сущности и природе совершенно неподвижно» (PG 91, 1260A), из чего следует, что сказанное о движении Божества не характеризует Бога-в-Себе, то есть «развертывания» Ипостасей в некоем движении Божества (от Единицы к Двоице и Троице). Как замечает Ларше: «Утверждение Григория, что "от начала Монада [в этом контексте — Отец] подвиглась к Двоице [Отец и Сын] и остановилась в Троице [Отец, Сын и Дух]", не может быть отнесено к Богу, рассматриваемому в Себе, и понимается исключительно по отношению к человеку, старающемуся Его найти и познать»[29].

Однако даже и при таком понимании этих отрывков из свт. Григория, то есть применительно к познанию Бога человеком, согласие двух отрывков не столь уж очевидно. В самом деле, если в первом говорится, что Единица подвиглась «к Двоице», и фаза, соответствующая «Двоице» (в толковании Ларше — это Отец и Сын), вполне определенно обозначена, то во втором отрывке говорится, что «двоица же была превзойдена», само же понятие «двоицы» соотносится отнюдь не с Отцом и Сыном, но с «материальной двоицей»[30] — материи и формы[31].

Можно только догадываться относительно того, как было сформулировано «разногласие» в этих фразах свт. Григория аввой Фомой, то есть на какой именно его вопрос отвечал прп. Максим. Впрочем, во *Втором письме к Фоме,* который, видимо, был не вполне удовлетворен первым ответом, прп. Максим снова возвращается к вопросу аввы Фомы и формулирует его так: «ты велел, чтобы я для тебя согласовал [выраженные] в этих словах различные причины движения сверхбезначальной Единицы и избавил [твой] страждущий ум от недоумения по поводу этих [причин]» (*ep. 2 Th.*: 5 [Canart]). Надо сказать, что ответ именно на этот вопрос — о причинах движения Единицы — у прп. Максима в *amb.* 1 если и содержится, то не очевиден[32]; так что авва Фома не случайно снова спросил об этом.

Согласование прп. Максимом двух цитат из свт. Григория в *amb.* 1 производится весьма сжато и носит характер согласования их общего смысла. В частности, чтобы показать эквивалентность обеих фраз, то есть

когерентность мысли свт. Григория, он несколько модифицирует выражение из первой фразы: «одно и то же — "двоица превзойдена" (формула из второй цитаты. — *Г.Б.*) и "[Единица] не остановилась на двоице" (такой формулы нет в первой цитате, но прп. Максим, вероятно, подчеркивает в ней тот момент, что двоица, в которую подвиглась Единица, по буквальному смыслу слова, — не конечная фаза движения — *Г.Б.*), и, со своей стороны, то, что "Троица была определена" и "движение Единицы остановилось на Троице"»[33].

Итак, прп. Максим не обсуждает того, что в первой фразе Двоица может означать Отца и Сына, а во второй — материю и форму, которых нет в Боге; он подчеркивает лишь то, что в обеих цитатах речь идет о движении от Единицы к Троице, и в этом — главном — аспекте они совершенно совпадают. Как мы увидим ниже, именно этот аспект его и интересует, точнее, он подчеркивает, ссылаясь на самого толкуемого им свт. Григория, что монархия (единоначалие) Божие для христиан не сводится к одному Лицу, как у иудеев, равно как и не является полиархией (беспорядочным многоначалием), как у эллинов: «мы исповедуем, что единовластие ни жалкое (ἀφιλότιμον)[34], то есть не ограничивается одним лицом, ни, напротив, беспорядочное (ἄτακτον), то есть не изливается в беспредельность[35]; но [исповедуем такое единовластие], которое составляет равночестная по природе Троица — Отец, Сын и Святой Дух»[36].

Если вспомнить, что прп. Максим понимает движение, о котором говорит свт. Григорий, не в смысле движения саморазвертывания в Боге при «образовании» Троицы, а как движение ума человека или ангела, просвещаемого и движимого действием Божиим, то в этом контексте можно и нужно говорить о едином действии всей Св. Троицы в отношении ума и всего творения. Это не противоречит, а напротив, имеет основание с точки зрения православного учения, которое разделял и прп. Максим, в том, что монархия в Троице принадлежит Отцу[37].

Говоря далее о единовластии, «которое составляет равночестная по природе Троица — Отец, Сын и Святой Дух», прп. Максим пишет, приводя еще одну цитату из свт. Григория: «богатство каковых — сращенность и единое истечение сияния»[38]. Эта цитата из *or.* 40.5, среди прочего, определенно говорит о Боге в Его действии, просвещающем разумное творение: «Бог есть свет... просвещающий всякую разумную природу, то же в духовном мире, что солнце в чувственном... Говорю же о свете, созерцаемом в Отце, и Сыне, и Св. Духе, Которых богатство в сопричастности и в едином излучении светлости»[39]. Отрывок из свт. Григория восходит к знаменитому месту из платоновского *Государства*, где проводится аналогия солнце — зрение и Благо — ум: «чем будет Благо в умопостигаемой

области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет солнце по отношению к зрению и зрительно воспринимаемым вещам»[40]. Прп. Максим косвенно использует это сравнение, когда толкует «движение Бога» в *amb.* 23, объясняя, что движется не Бог, а то, чем Он движет: «о свете говорят, что он движется, подвигая орган зрения к видению, будучи в собственном смысле [скорее] способным двигать всякий [орган] зрения, нежели в самом деле подвижным»[41].

Действие Божие просвещает ум о способе (тропосе) существования Святой Троицы[42], Которая открывает посвящаемому не только соприродность Трех Лиц, но и тайну самой Троичности. Как пишет прп. Максим, комбинируя сразу две цитаты из свт. Григория: «ибо Божество не изливается сверх них, чтобы нам не вводить множество[43] богов, и не определено внутри них, чтобы нам не быть осужденными в скудости Божества»[44]. Иными словами, «единое истечение сияния (или в другом переводе: излучение светлости)», движущее ум обоживаемого им человека или ангела, дает познание о существовании Единого Бога именно как Троицы и не имеет никакого иного начала, кроме соприродных Отца, Сына и Святого Духа[45].

Сказав об этом, прп. Максим тут же замечает, что толкуемые цитаты из свт. Григория ни в коей мере не характеризуют причины «образования» Троицы, то есть не относятся к «происхождению» Ипостасей Сына и Духа как таковых: «Итак, это не разъяснение (αἰτιολογία) сверхсущностной причины (αἰτίας) сущих [вещей], а изложение (ἀπόδειξις) благочестивого учения (δόξης) о Ней»[46]. Та же мысль о том, что — по крайней мере, в пассаже из *Слова о мире* — нет речи о «причине» «образования» Троицы, была высказана прп. Максимом еще в *qu. dub.* 105 (Declerck): «Не утверждается здесь того, что имеет причину Божественная Троица, которая превыше причины и логоса, но [говорится это] к нашему руководству к истиннейшему почитанию Святой Троицы»[47].

Что касается бытия Святой Троицы, то здесь прп. Максим совершенно ясно в другом сочинении говорит: «Сын и Дух Святой всегда сущностным образом сопребывают с Отцом. Они естественным образом существуют от Него и в Нем так, что превышают [всякую] причину и [всякий] разум. Не после Него они стали быть и не по закону причинности, поскольку связь [Их] обладает способностью совместного проявления того, связью чего она есть и называется, не позволяя рассматривать Их как следующих Один за Другим»[48]. Как комментирует это место Ларше: «Этим он указывает, что Сын не стал существовать после Отца и что Дух Святой не существовал после Отца и Сына... Это означает не только то, что не было временной дистанции между существованием Отца, порождением Сына

и исхождением Святого Духа, но что порядок расположения Отца, Сына и Святого Духа, который существует в исповедании веры и в молитве, не есть порядок существования Лиц in divinis (в Божестве)»[49].

С учетом этого цитаты из свт. Григория о движении Единицы никоим образом не могут быть поняты в смысле «объективного» описания постепенного образования Троицы в рождении Сына от Отца и далее порождения (от этой Двоицы?) Святого Духа. Не должны они толковаться и как постижение умом такого (не существующего в действительности) «постепенного образования Троицы». Прп. Максим специально и не один раз повторяет, что речь не о таком «объективном», внешнем описании «процесса образования» Троицы, но исключительно о том, как Она открывается просвещаемому Ею (и движимому Ею) уму. Двоицы Отца и Сына, которая в какой-либо момент была бы без Святого Духа, в Боге нет, как тем более, нет в Боге и материальной двоицы (что подтверждается эксплицитно и в цитате из *Слова о мире*[50]); но точно также нельзя говорить и о полиархии (многоначалии) в Троице, которая была бы, если бы «единое излучение светлости» не происходило бы от сопримодных Отца, рождающего Сына и изводящего Святой Дух, и только от Них, или, как пишет прп. Максим: «Божество... — Единица, а не двоица, Троица, а не множество»[51].

Свой отказ принимать слова свт. Григория за выражение догмата о том, что Троица в Своей внутренней жизни образуется в результате движении Единицы, от чего происходит Двоица, а затем Троица, прп. Максим подкрепляет собственным, продолжающим каппадокийское учением о Троице в Единице и Единице в Троице. Причем можно заметить, что еще до *amb.* 1 он излагал это учение, например, в *Толковании на молитву Господню*[52] или в *Мистагогии*[53]; оба текста сходны друг с другом и с тем сжатым изложением учения о Троице, которое содержится в *amb.* 1.

Суть этого учения состоит в том, что единство Бога и Его троичность равноценны и равно необходимы, при этом сами они относятся к разным «измерениям» — «онтологическому» (сущностному) и «экзистенциальному» (относящемуся к существованию). При этом, как не раз отмечалось, выработанная прп. Максимом категориальная пара: логос сущности — способ существования[54] позволяет ему сформулировать эту равноценность и равную необходимость единства и троичности с точностью догматической формулы, относя единство на счет сущности или бытия, а троичность на счет способа существования: Бог — «Единица по логосу [var.: по причине] сущности или бытия» (μονάδα μὲν κατὰ τὸν τῆς οὐσίας, ἤτοι τὸν τοῦ εἶναι λόγον) и «Троица по причине [var.: по логосу] способа существования или гипостазирования (τριάδα δὲ κατὰ τὸν τοῦ πῶς

ὑπάρχειν καὶ ὑφεστάναι λόγον)»[55]. Или как сказано о том же в *Толковании на молитву Господню*: «Он — Единица по логосу сущности (τῷ κατ᾽ οὐσίαν λόγῳ) и Троица по способу существования (τῷ καθ᾽ ὕπαρξιν τρόπῳ)»[56].

В *amb.* 1 прп. Максим еще больше углубляет эту мысль в контексте полемики с пониманием слов свт. Григория в смысле объективного «образования» Троицы. Истинная Единица, как ее понимает прп. Максим, «Единица — это поистине единица: ведь она не есть начало [возникших] после, в [состоянии] стяжения [прежде] растяжения, каковое [начало] бы [потом] по природе рассеялось, переходя во множество»[57].

Иными словами, Бог есть Единица, не переходящая во множество, но остается ею неизменно, поскольку является «воипостасной бытийственностью единосущной Троицы»[58]. То есть, поскольку сущность и бытие всех Трех Ипостасей Троицы — одно, то Бог — воипостасная Единица трех единосущных Ипостасей[59]. С другой стороны, опять же в полемике с пониманием слов свт. Григория, из которых как будто следует, что Троица образуется в результате сложения (а все, что образовано сложением, можно разложить на части), прп. Максим пишет: «Троица есть поистине Троица, не исполняемая подверженным делению числом, ибо она есть не сложение единиц, так чтобы претерпеть разделение». Эти слова прп. Максима являются, по сути, изложением мысли самого свт. Григория из того же *Слова о мире* (10): «Троица воистину есть Троица, братья. Но слово: “троица” означает... совокупность равных и равночестных; причем наименование [Троица] соединяет то, что соединено по естеству, *и не дозволяет, чтобы с распадением числа разрушилось неразрушимое* (οὐκ ἐώσης σκεδασθῆναι ἀριθμῷ λυομένῳ τὰ μὴ λυόμενα)»[60].

То есть «Троица» — не «три» каких-то (пусть и единоприродных) «вещи» (коль скоро такие «три» составлены из единиц, и эта «тройка» может быть разъединена на части и разложена на единицы), но, как говорит в *amb.* 1 прп. Максим: «восущностное существование триипостасной Единицы»[61], то есть существование Божественной Единицы трех Ипостасей одной сущности.

Таким образом, равно как и «Единица» применительно к Богу не означает какую-то «одну вещь», которая могла бы «расшириться» до множества, так и Божественная «Троица» — не три не связанных реальной внутренней связью единосущных вещи, собранных вместе[62]. Единица и Троица в отношении Бога заведомо превышают всякое наше понимание о единице и тройке[63]; но эти слова — Единица и Троица — указывают: одно — на единство сущности (природы) и бытия Трехипостасного Божества, а другое — на три Ипостаси и не сводимые друг к другу образа существования Трехипостасного Бога, как говорит об этом прп. Максим:

«Троица есть поистине Единица, ибо такова она есть (ἐστίν), и Единица есть поистине Троица, ибо так она существует ὅτι οὕτως ὑφέστηκεν), поскольку едино Божество, по сущности единичное, а по существованию троичное (καὶ μία θεότης οὖσά τε μοναδικῶς, καὶ ὑφισταμένη τριαδικῶς)»[64]. Здесь то же, только еще более углубленное, понимание Троицы как Единицы и Единицы как Троицы, что и в *Толковании на молитву Господню* и в *Мистагогии* (23).

б) Движение Божества

Завершив сжатое, но емкое изложение троического догмата, прп. Максим возвращается в *amb.* 1 к толкованию цитат из свт. Григория. Чтобы понять дальнейший ход мысли прп. Максима, вспомним, как он сформулировал вопрос аввы Фомы во *Втором письме* к нему: «ты велел, чтобы я для тебя согласовал [выраженные] в этих словах различные причины движения сверхбезначальной Единицы»[65]. До сих пор прп. Максим делал акцент на том, что в приведенных цитатах из свт. Григория вообще не идет речи о причинах образования Троицы, поскольку Бог не имеет причины.

Теперь же, после раскрытия своего понимания догмата о Троице, прп. Максим «догадывается» за авву Фому, что еще может представлять трудность в этих цитатах из свт. Григория — а именно то, что в них вообще говорится о *движении* Божества. Именно такую, более глубокую формулировку трудности, связанной с этими фразами, «подсказывает» прп. Максим авве Фоме: «Если же, услышав [слово] "движение", ты удивился, как [может] "двигаться" сверхбеспредельное Божество...»[66]. Ответ на эту «трудность» и представляет собой окончание *amb.* 1.

Здесь можно заметить, что, если вопрос о причине «образования» Троицы (то есть объяснение, что о ней речи здесь нет) был отправным в разборе цитаты из *Слова о мире* в более ранних *qu. dub.* 105 (Declerck)[67], то уже в *amb.* 23, при разборе цитаты из *Слова о Сыне* (1) в центре был именно вопрос о *движении*: «Как же, скажет, пожалуй, кто-нибудь, этот чудный учитель в приведенных [своих словах] вводит движущееся Божество?»[68]. Теперь же, в *amb.* 1 прп. Максим, отказавшись от толкования цитат в смысле «причинности» в Троице, переходит к вопросу о движении Божества.

Дело упрощается тем, что он уже показал, что фразы свт. Григория о «движении Единицы» нельзя понимать, прилагая их буквальный смысл к «образованию» Троицы из Единицы, то есть одного Бога Отца. Однако прп. Максим этим не ограничивается, он считает необходимым указать и на то, в каком смысле их можно, да и необходимо понимать. (Вспомним, что речь идет о словах Богослова, весьма почитаемого прп. Максимом, которые для него, как и для Церкви в целом, имели высочайший статус

богодухновенных, поэтому и речи не могло быть, чтобы их как-то не принимать или критиковать; речь могла идти лишь о том, чтобы правильно их истолковать, обогатив тем самым себя и других новым пониманием).

Прежде чем обратиться к толкованию прп. Максимом цитат из свт. Григория, зададимся вопросом, почему для автора *Трудностей* было так важно утверждение об отсутствии движения Божества? Заметим при этом, что в *qu. dub.* 105 прп. Максим трактует одну из фраз свт. Григория, как мы увидим, практически так же, как в *amb.* 1, однако при этом обходится без утверждения о том, что Божество на самом деле недвижно. Это утверждение, кажется впервые у прп. Максима, появляется в *amb.* 7: «Ведь... Божество недвижно, а всякая [вещь] из [бывших] несуществующими бытие получила и подвижна»[69]. Как заметил в своем комментарии на это место А. М. Шуфрин: «Тезис о недвижности Божества необходим прп. Максиму в качестве посылки выстраиваемого им далее опровержения оригенистов»[70].

Впрочем, не стоит объяснять происхождение этого тезиса исключительно нуждами полемики с оригенизмом. Учение о недвижности Божества развивается прп. Максимом в *Трудностях к Иоанну* и в целом ряде других сочинений[71] независимо от этой полемики и является необходимым положением всей его метафизической системы. Так, в *amb.* 10 в главке под названием «*Естественное созерцание о том, что мир — и всё, что после Бога — имеет начало и возникновение* (*γένεσιν*)» прп. Максим, доказывая, что из рассмотрения движущего творения можно заключить о бытии Творца, в духе классического аристотелизма[72] пишет: «всякое движение не безначально, поскольку оно не беспричинно. Ибо в качестве начала оно имеет то, что [его] движет, а в качестве причины — зовущий и влекущий [его] конец (τέλος)[73], к которому оно движется. Если же начало всякого движения всякого движущегося есть движущее, а конец — причина, к которой движется (φέρεται) движущееся (ибо ничто не движется без причины), а ничто из сущих не неподвижно, кроме перводвижущего (ибо перводвижущее, конечно, неподвижно, поскольку и безначально), то, стало быть, ничто из сущих не безначально, поскольку и не неподвижно. Ибо движутся все каким-либо образом сущие [вещи], кроме единственной и неподвижной Причины, Которая превыше всего»[74]. Таким образом, положение о неподвижности Бога является для прп. Максима принципиальным и дополнительным к его же положению о движении всего тварного, движимого Богом.

Итак, коль скоро фразы свт. Григория неверно понимать как говорящие о движении Божества, то необходимо предложить иное их толкование. Прп. Максим выдвинул такое толкование уже в *qu. dub.* 105: «Говорится же, что подвиглась [Единица] или из-за нас, подвигнутых в отношении

Нее (вар.: Ею), или как причина нашего движения к познанию Ее». Намного подробнее прп. Максим обосновывает такое толкование (при котором высказывания свт. Григория из утверждений, относящихся к «саморазвертыванию» Бога, становятся утверждениями, относящимися к движению познающего ума в его богопознании) в *amb.* 23.

Мы не будем здесь детально разбирать это место (о нем пойдет речь в комментариях к *Трудностям к Иоанну*), приведем лишь несколько выдержек, достаточно красноречивых, чтобы понять, насколько прп. Максим меняет всю перспективу понимания «движения Божества» во фразах из свт. Григория: «Божество, будучи по сущности и природе совершенно недвижным, как беспредельное, безотносительное и неопределимое, называют движущимся, как если бы Оно было неким принципом познания существующих [вещей], содержащимся в их сущностях — поскольку Оно, не претерпевая [изменений], берет, как причина, на себя все, что сказывается относительно тех [вещей], чья Оно причина, тем, что промыслительно движет каждую из существующих [вещей] в соответствии с тем принципом, [в соответствии] с которым [этой вещи] свойственно [от природы] двигаться»[75]. То есть в собственном смысле Божество недвижно, а говорить о «движении Божества» можно лишь как о принципе движения и движущей силе в отношении твари, движимой Богом. Поэтому, как продолжает дальше, толкуя слова свт. Григория, прп. Максим: «Движется [Единица] в способном Ее вмещать уме (будь то ангельском, будь то человеческом), через Нее и в Ней допытывающемся о Ней»[76]. Такое же толкование находим и в *amb.* 1: «Если же, услышав [слово] «движение», ты удивился, как [может] "двигаться" сверхбеспредельное Божество, то [учти, что] это состояние — не Его, а наше»[77].

Итак, вслед за отрицанием буквального понимания фраз свт. Григория как говорящих о движении Божества в Самом Себе (то есть рождении Сына и исхождении Духа как движении в Боге), прп. Максим переходит к толкованию этих слов в совершенно иной перспективе — движения ума (человеческого или ангельского) Богом. И здесь прп. Максим делает последний шаг в толковании цитат из свт. Григория, соотнося фазы этого «движения Бога» — теперь уже понимаемого как движение ума — с определенными фазами богопознания:

«...ибо мы сперва просвещаемы в логосе Его бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), а уже затем в том, каков тропос Его существования (τὸν τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφεστάναι τρόπον), ибо, во всяком случае, бытие (τὸ εἶναι) мыслится прежде как-бытия (πῶς εἶναι). Итак, "движение" Божества, возникающее посредством разъяснения о Его бытии и того, как Оно существует (τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφεστάναι) — это ведение для готовых к его восприятию»[78].

Прп. Максим говорит здесь о стадиальности в происходящем через озарение и просвещение ума богопознании. Говоря о фазах откровения Бога уму познающего и движимого Им к этому познанию и этим познанием, он подчеркивает, что сначала Бог открывается уму в Своем бытии (или логосе бытия Единицы), а вслед за этим в Своем существовании, то есть способах Своего существования. Об этом же еще яснее говорится в *amb.* 23: «[Божественность] не по частям [, а сразу,] дает ему в первом приближении понятие (логос) о Единице, чтобы разделение не было привнесено в Первопричину. А затем [Она] ведет его дальше — к восприятию еще и божественной и невыразимой Ее родительности, говоря ему, как посвященному в тайну (то есть скрыто), что не нужно никогда думать, что это Благо не рождает Слова, или Мудрости и Освящающей Силы, единосущных и воипостасных»[79].

Интересно при этом отметить, что в *amb.* 1 прп. Максим, полемизируя с толкованием цитат свт. Григория в смысле «образования Троицы», эксплицитно отказался от того, что в Боге есть Двоица Отца и Сына, а говоря о стадиях откровения Бога уму, оставил лишь две фазы: откровения *логоса бытия* Бога как Единицы и *способов существования* как Троицы; в *amb.* 23 же, где толкуется цитата из *Слова о Сыне* (1)[80], явно содержащая «Двоицу» как «промежуточный этап», прп. Максим выдвинул вдобавок к приведенному выше толкованию применительно к познанию Бога умом, толкование применительно к стадиям откровения Бога в священной истории, при котором стадия Двоицы имеет место как вполне определенная:

«А еще, что [Божественность] движется, говорится из-за постепенного раскрытия все более совершенного понятия (логоса) о Ней согласно Священному Писанию, — [раскрытия,] начинающегося с исповедания Отца, переходящего 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 (Монаде), к поклонению совершенной Троице (Триаде), или, вернее, — единой Сущности, Божественности, Силе, Действию, в трех Ипостасях»[81].

Если теперь вернуться к тому вопросу — о разногласии в цитатах из свт. Григория относительно *причин движения*, который повторил авва Фома после получения ответа от прп. Максима, то во *Втором письме к Фоме,* к сожалению, сохранившемся не полностью, он, очевидно, ответил яснее, чем в *amb.* 1, и на него. Ответ этот, судя по сохранившимся отрывкам, с одной стороны, опирается на слова свт. Григория: «Единица подвигается *по причине* изобилия», то есть подразумевает, что в приведенных цитатах такой «причиной движения» выставлено «изобилие» Божие, которое в *amb.* 1 со ссылкой на свт. Григория понималось как «сращенность

и единое истечение сияния»[82] Отца, Сына и Св. Духа. А с другой стороны, прп. Максим и во *Втором письме к Фоме* снова настаивает, что при разговоре о движении Божества (а, следовательно, и о причинах этого движения) речь идет исключительно о движении ума, движимого Богом в богопознании; и «движение», о котором тут может идти речь, — это переход от познания Бога как Единицы по бытию к познанию Его как Троицы по трем способам существования.

При этом такое движение, с одной стороны, имеет, так сказать, «формальную» и «действующую» (в смысле Аристотеля) причину в Самом Боге, поскольку оно происходит силой Божией и «по причине изобилия» Бога (то есть сращенности, соприродности Лиц в Троице и единого «истечения сияния» Отца, рождающего Сына и изводящего Святой Дух), а с другой — это не движение Бога, но движение ума, то есть его «материальной» причиной является сам ум. Повторим, что еще в *qu. dub.* 105 прп. Максим писал о причинах «движения Божества»: «Говорится же, что подвиглась [Единица] или *из-за нас*, подвигнутых в отношении Нее (var.: Ею), или как *причина нашего* движения к познанию Ее».

А. М. Шуфрин высказал при обсуждении с нами этой темы следующую мысль: Бог-Троица открывается только обоженному уму, а у такого ума, по прп. Максиму, «единое действие» с Богом, являющееся действием одного только Бога, движением же — одного только ума (так как Бог по прп. Максиму абсолютно неподвижен). В этом (и только в этом) смысле, то есть — как о движении обоженной природы, можно говорить об этом движении ума как о «движении Бога».

При этом прп. Максим утверждает, очевидно опираясь на известное место свт. Григория[83], что и при одновременном откровении Бога как Единицы и Троицы ум постигает это откровение лишь в каком-то одном из двух аспектов: «человеческое ведение того, каким образом Единица есть Троица, бессильно увидеть взаимосвязанно (συνημμένως) логос бытия и тропос того, как существует Божество, в совместном проявлении»[84].

Подводя итог разбору толкования прп. Максимом «движения Божества» в приведенных цитатах из свт. Григория, отметим, что их понимание в смысле «руководства к истиннейшему почитанию святой Троицы», то есть в смысле божественной педагогики не подразумевает какого-то риторического приема, служащего для объяснения церковного учения о Троице, но является выражением определенного опыта богопознания в движении ума Богом. Таким образом, прп. Максим, может быть, первый из святых отцов и задолго до появления современных герменевтических методов, включил в горизонт интерпретации человеческое сознание (точнее, ум). Сказанное о «движении Божества», таким образом, оказывается свидетельством о движении ума в Боге и Богом.

Если теперь вернуться к *Трудностям к Фоме* в их целом, то следует отметить, что основные положения триадологии прп. Максима, сформулированные в первой *Трудности*, в частности о неподвижности Божества и движении всего тварного, развиваются в дальнейшем в следующих, христологических, *Трудностях к Фоме* и служат для них основанием, в чем мы и сможем убедиться. Но наиболее важным в контексте полемики с моноэнергизмом было, конечно, утверждение прп. Максимом такого учения о Святой Троице, которое бы служило основанием учения о едином действии Единого Трехипостасного Бога и полностью исключало понятие об ипостасном действии Сына Божия, отличном от действий Отца и Духа. Не случайно, в своем для прп. Максима кругу, в 634 г., то есть тогда же, когда написаны *Трудности к Фоме*, во время начала полемики вокруг моноэнергизма «всплывает» осуждение «тритеитов»; так, мы находим упоминание ереси тритеизма и лично Иоанна Филопона как еретика у свт. Софрония Иерусалимского в *Соборном послании* 634 г.[85]. Упоминание Филопона и тритеизма в этом контексте понятно: тритеизм у Филопона сочетался с моноэнергизмом, против которого и выступали святые Софроний и Максим; но у халкидонитов-моноэнергистов, как показывали эти святые, и получалось, что каждая Ипостась Св. Троицы имеет свою ипостасную энергию (коль скоро энергия приписывалась Ипостаси), а, следовательно, и халкидониты-моноэнергисты оказывались тритеитами, поэтому осуждение тритеизма вписывалось в полемику против моноэнергизма. Элементы этой полемики, пусть и в скрытой форме, можно найти и в *amb.* 1.

IV. *Трудности к Фоме* 2–5. От триадологии к христологии и диоэнергизму

В экзапостиларии одной из древних служб прп. Максиму, на которую мы уже ссылались, говоря о том, что в ней преподобный воспевается как толкователь «трудностей» учения о Св. Троице, подчеркивается и связь исповедания прп. Максимом учения о Троице с его христологией и, в частности, диоэнергизмом: «Богословствуя, отец, ты проповедал одну природу Троицы и одну волю и действие одно; а в Воплотившемся Боге, исповедуя две природы, (две) воли и (два) действия, ты, Максим, всемудрый богоявитель, низвергаешь ересь богоборцев»[86].

Если обратиться к *Трудностям к Фоме*, то можно легко заметить, что, начав в *amb.* 1 с триадологии и практически не касаясь ни христологии, ни пререкаемой темы «Богомужеского действия», прп. Максим в последующих трех *Трудностях* обращается к вопросам христологии, постепенно подготавливая почву для толкования в *amb.* 5 «Богомужеского действия»

из *Ареопагитик*, стоявшего тогда в центре спора вокруг моноэнергизма. Поэтому после того как мы уже рассмотрели основные богословские идеи первой *трудности к Фоме*, следует уделить внимание и «связке» между нею и *amb.* 5, которую представляют собой *amb.* 2–4.

Не станем подробно анализировать эти *Трудности*, содержание которых в большой степени совпадает с христологическими сочинениями прп. Максима, куда более подробно рассматривающими соответствующую проблематику (в первую очередь учение о сложной Ипостаси Христа). Эти параллели мы отметим в комментариях. Здесь же, следуя подходу к *Ранним Амбигвам* Поликарпа Шервуда[87], дадим краткий план развития мысли в *amb.* 2–5[88], подчеркивая не только логику этой мысли, но и некоторые богословские идеи, которые представляются особенно важными.

а) *amb.* 2: PG 91, 1036D–1037D

Amb. 2 представляет собой толкование на отрывок из *Слова* 29 (*Первого о Сыне*) свт. Григория Богослова: «высшее [в речениях о Христе] относи к Божеству и к природе, превосходящей страсти и тело, а низшее — к сложному [по природе], истощившемуся и воплотившемуся, ничем не хуже будет сказать и “вочеловечившемуся”»[89].

Прп. Максим толкует эти слова, используя учение о сложной ипостаси Христа[90], развитое им в ряде других сочинений, и в первую очередь в написанном уже к тому времени антимонофизитском трактате-письме (*ep.* 13), адресованном иллюстрию Петру[91]. Во Христе сохраняется полнота божественной сущности, при этом в Воплощении через истощание (κένωσις) Логос Сам стал семенем воспринятой плоти, то есть у этой плоти нет никакой иной Ипостаси, кроме Ипостаси воспринявшего ее Сына Божия. Бывший до этого одной из Ипостасей Божества, Логос стал еще и Ипостасью воспринятой Им человеческой природы, то есть Один и Тот же стал Ипостасью двух природ[92], а вместе с ними и логосов этих природ, нетварной и тварной, бесстрастной и страстной.

Поэтому именно к этой сложной Ипостаси свт. Григорий справедливо относит то, что говорится о претерпевании страданий. К ипостаси, а не просто к человеческой природе, чтобы не представлять, разделяя во Христе Божество и человечество, эти страдания («страсти») как-то «отдельно». С другой стороны, точнее, изначально, Христос — Бог, единосущный с Отцом и Духом, поэтому претерпевающим страдания был Бог (Единый от Святой Троицы), но не по Божественной природе[93], а по Ипостаси[94].

По Божеству Сын Божий остался простым; поэтому, очевидно, «высшее» относительно Него справедливо относить ко всей Божественной природе, то есть к Единому Богу-Троице. Сложной стала Ипостась; скорее всего, прп. Максим имеет в виду, полемизируя с монофизитами-северианами, Ипостась, а не *природу*. Но монофизиты в качестве адресатов полемики не называются, так как прп. Максим реконструирует мысль свт. Григория и говорит, что его полемика была направлена против ариан, которые поклонялись «Богу по природе страждущему»[95]. Речь идет, видимо, о том понимании «божественности» у евномиан[96], при котором Логос почитался Богом в отношении мира (единосущие Его Отцу они отрицали)[97], но прп. Максим этого не уточняет. «Божество» такого Бога (точнее, сам Логос) ставилось на место души во Христе (о чем прп. Максим говорит в той же *amb.* 2 чуть дальше[98])[99]. При этом у ариан получалось, что Божество в качестве души Христа и Его воспринятое от Девы Марии тело образовывали единую сложную природу в полном соответствии с аналогией душа — тело человека. Но именно представление об образовании «сложной природы» Христа отвергается прп. Максимом в его полемике с монофизитами в *ep.* 13. Таким образом, в совокупности, в этих сочинениях прп. Максима сближаются и отвергаются любые теории, в которых есть представление о сложной природе Христа. Определенно называются арианство и чуть ниже — аполлинарианство, но подразумевается всякая христология, в которой не сохраняются во Христе нераздельно и неслиянно две природы, с их свойствами и действиями (таким образом подготавливается критика моноэнергизма).

В заключительной части *amb.* 2 рассматривается фраза свт. Григория: «ничем не хуже будет сказать и "вочеловечившемуся"»[100]. Она толкуется в двух смыслах: во-первых, как направленная против ариан и аполлинариан, отвергавших полноту человеческой природы во Христе и ставивших на место ума Божество (оно в этих двух ересях понималось по-разному, но для прп. Максима это значения не имеет). Обе ереси, как считает прп. Максим, делают Бога страдающим по природе[101], что невозможно. Второй смысл этих слов свт. Григория, по прп. Максиму, в том, чтобы подчеркнуть совершенство человеческой природы, воспринятой Христом. В самом деле, «воплощение» (при отождествлении «плоти» и «тела») еще можно было бы «переиначивать» в духе замещения Божеством души, но «вочеловечивание» подразумевает принятие всей человеческой природы. Именно наличие во Христе полноты человеческой природы, включая умную и словесную (разумную душу), что означает и наличие у такой природы природного действия, позволило Христу совершить дело нашего спасения в Себе Самом.

При этом в человеческую природу во Христе не было посеяно ни одного «логоса греха». Прп. Максим, очевидно, намекает, что, поскольку, как он сказал выше, Логос Сам был семенем своей плоти, то есть Христос родился не от семени мужа и не способом, унаследованным после грехопадения, то и семени (основания) греха в Нем быть не могло. Но при этом Он истинно вочеловечился, то есть Его плоть не была лишена природного действия, логос которого есть определение сущности (ὅρος τῆς οὐσίας), то есть нечто, характеризующее сущность в ее бытии. Природное действие человеческого естества никак не упраздняется во Христе, поскольку такое упразднение означало бы уничтожение самой природы.

Подводя итог, можно сказать, что в *amb.* 2, отправляясь от цитаты свт. Григория, прп. Максим, впервые в *Трудностях к Фоме*, вводит понятие о природном действии человеческой природы во Христе, подчеркивая при этом, что все претерпеваемое Христом по человечеству следует относить к Его сложной Ипостаси, а все «высшее», что говорится о Нем, следует относить к Божеству единому у Него с Отцом и Духом.

б) *amb.* 3: PG 91, 1037D–1040D

В *amb.* 3 прп. Максим на первый взгляд отклоняется от темы природных действий, затронутой им в предыдущей *трудности*, по крайней мере прямо о природных энергиях он здесь не говорит. Предметом толкования становится цитата из *Слова 29* свт. Григория Богослова[102], непосредственно примыкающая к той, что толковалась прп. Максимом в предыдущей *трудности*.

Слова свт. Григория включают знаменитую формулу «настолько — насколько» (tantum — quantum или в оригинале: τοσοῦτον — ὅσον), которая стала для прп. Максима, с точки зрения большинства исследователей, своего рода «манифестом» или регулятивным принципом его богословия[103], используемым во многих его произведениях, в том числе и в *Трудностях к Иоанну*[104].

Возможно, из-за того, что он уже толковал это выражение свт. Григория в *Трудностях к Иоанну*, прп. Максим уклоняется от того, чтобы изъяснять его, отвечая Фоме, под предлогом своего недостоинства[105], впрочем, лишний раз подчеркивая, насколько высоко то учение, которое содержится в этой формуле. На самом деле это «уклонение» является отчасти риторической фигурой, так как прп. Максим в очень сжатой и емкой форме все же говорит нечто важное и о формуле свт. Григория. Мы еще вернемся к этому. Однако в центре *amb.* 3 все же не принцип tantum — quantum, но та христология, которая лежит в основе этого принципа, поскольку главной целью прп. Максима в *Трудностях к Фоме* является не раскрытие учения об обожении человека, а полемика против искажений в учении о Христе.

В *amb.* 3 прп. Максим продолжает толковать слова свт. Григория, в духе радикального неохалкидонизма[106], утверждая единство Ипостаси Логоса до и после воплощения, несмотря на то, что эта Ипостась стала сложной по причине принятия в нее человеческой природы. При этом, как и в предыдущей *трудности*, прп. Максим отстаивает сохранение по Воплощении Сыном Божиим простоты по Божественной природе, что означает, учитывая сказанное в *amb.* 1, — единство бытия с Отцом и Святым Духом. Сын Божий как был до Воплощения, так и остался — Одним из Святой Троицы, и сложность Его Ипостаси никак не изменила этого.

Особый интерес представляет толкование прп. Максимом слов свт. Григория: «"В начале" Он "был" (Ин. 1:1) беспричинно — ибо какая причина у Бога? — а потом "начал быть" и по причине; а была она в том, чтобы спасся ты, "хулитель"»[107]. Здесь, очевидно, свт. Григорий полемизирует с той точкой зрения ариан, что все, что имеет причину своего бытия, уже не может быть Богом, поскольку Бог беспричинен. Отсутствие причины у Бога, как мы видели в *amb.* 1[108], является отправным моментом и для прп. Максима. Он снова «обходит» вопрос об Отце как «Причине» Сына во внутритроичных отношениях; в самом деле, ведь и свт. Григорий пишет: «*Вначале был* Он безпричинно — ибо какая причина у Бога?». Поскольку речь идет именно о *бытии*, Слово так же не имеет причины, как и Бог-Отец. Что касается Воплощения, то и здесь «единственная причина рождения» Христа по плоти, о которой может идти речь, согласно свт. Григорию, что подчеркивает и прп. Максим, это не причина *бытия* Христа, Сына Божия (по бытию Он как был, так и остался беспричинен — един с Отцом и Святым Духом), а причина целевая — воплощение ради нашего спасения.

Сказав о том, как он понимает сохранение простоты Божественной природы Сына Божия в Воплощении, прп. Максим вновь утверждает полноту человеческой природы, воспринятой Им, подчеркивая, со слов свт. Григория, что в общение с плотью Логос вошел посредством ума.

Прп. Максим продолжает и начатую в предыдущей *трудности* тему кеносиса (истощания) Логоса. В *amb.* 2 кеносис связывался с самим Воплощением, когда Логос посредством Ипостаси стал семенем Собственной плоти; в *amb.* 3 говорится уже о том, что Слово Божие, «истощив Себя до присущей нам по природе страстности... стало доступным природному чувствованию»[109]. Итак, «истощание» Логоса проявилось в том, что Он усвоил Себе человеческую природу с ее особенностями (идиомами) — страстностью (т. е. «страдательностью»), зримостью, доступностью описанию и т. д., а значит, и Сам стал по плоти подвержен страданию, видим, описуем. Если бы Логос был *только* природой (то есть Божеством),

этого бы не могло произойти, поскольку одна природа, согласно прп. Максиму, не может усвоить себе особенности (идиомы) другой, не перестав быть собой. Поэтому, говоря об истощании Логоса, прп. Максим обращает внимание на то, что Логос — не только полнота Божественной природы, но и Ипостась. Если Божественная природа не может усвоить особенности человеческой, не перестав быть Божеством, то это не значит, что Ипостась Сына Божия, воспринявшая человеческую природу, не может, вместе с тем, оказаться по плоти подверженной страданию, быть видимой и описуемой.

В самом деле, когда прп. Максим говорит об «истощании» в *amb.* 2, он отмечает, что в кеносисе Своего Воплощения Логос выступает как Сын: «Слово Божие, будучи всецело полной (πλήρης) сущностью (ибо [оно есть] Бог) и всецело без изъяна (ἀνελλιπής) ипостасью (ибо [оно есть] Сын), истощившись (κενωθείς), стало семенем собственной плоти»[110]. Итак, прп. Максим различает Логос как сущность и Логос как Ипостась, имеющую идиому Сына Божия. Именно в силу этого отличия Ипостаси от сущности оказалось возможным, чтобы в кенотическом акте Логос как Сын Божий стал бы «семенем», то есть Ипостасью воспринятой Им человеческой природы, усвоив этой Ипостаси природу, идиомы которой совершенно другие, чем идиомы Его «собственной» природы, Божественной.

«Истощание» (или опустошение — κένωσις) связано, таким образом, для прп. Максима именно с этим моментом саморазличения в Логосе Ипостаси и Божества. Благодаря этому отличию Ипостась Сына Божия воспринимает плоть со свойствами, чуждыми Его Божественной природе. Что же касается свойств (идиом) Божественной природы (бесстрастия, бессмертия, неописуемости), то они и в Воплощенном Логосе никуда не исчезают, так как Сын Божий не перестает быть Богом и Словом Божиим, но лишь сокрываются под покровом плоти, обоживая плоть и проявляя себя через нее. При этом, поскольку такие свойства человеческой природы, как страстность и смертность, не входят в ее изначальный логос, они, в конечном счете, упраздняются, полностью теряя свою силу, без того, чтобы во Христе упразднилась сама человеческая природа[111].

Как пишет прп. Максим, «Слово... истощив Себя до присущей нам по природе страстности и посредством воплощения став доступным природному чувствованию... восприняв [плоть], чрез ипостасное тождество всецело ее обожило»[112]. Прп. Максим тут же подчеркивает, что речь идет об *Ипостасном* тождестве (то есть принадлежности Божества и плоти одной Ипостаси Сына Божия), при котором каждая из природ сохраняет свои особенности (логос природы) неслиянно и нераздельно с другой, то есть никакой Богочеловеческой природы не возникает.

Вслед за этим, описав свое понимание кеносиса Сына Божия и смиренно заявив о своем недостоинстве разъяснять принцип tantum — quantum, встречающийся в конце цитаты из свт. Григория, прп. Максим все же в сжатой форме говорит и об этом, приписывая опытное знание этого принципа не себе, а своему адресату. Понятие о мере обожения в меру вочеловечивания Сына Божия имеет, по словам прп. Максима, тот, кто «по причине совершенного оставления природных [свойств]... познаваем по одной лишь благодати»[113]. Ясно, что слова об оставлении свойств (человеческой) природы имеют для прп. Максима параллель в кеносисе Сына Божия. Он в Воплощении сокрыл Свое Божество (то есть Его действия, свойства) в акте самоумаления под покровом плоти, дав место в Своей Ипостаси человеческой природе. Исходя из этого прп. Максим говорит, что и причастие Божественной природе, явление ее силы во плоти, для человека возможно только через «оставление» (ἀπολήψει) свойств тварной природы. Именно об этом — обожении святых в меру истощания Сына Божия, давшего место в Своей Ипостаси человеческой природе — пишет прп. Максим, завершая *amb.* 3 и говоря об обоженных как о тех, кому «силою по [благодати]... предстоит быть явленными *настолько, насколько* Бог по природе, воплотившись, причастился нашей "немощи", потому что [мерой] Его истощания (κενώσει), как Он Сам ведает, отмеряется обожение спасаемых»[114].

в) *amb.* 4: PG 91, 1041A–1045C

Следующий разбираемый прп. Максимом отрывок из свт. Григория Богослова касается уже не только «страдательного» аспекта тварной природы, воспринятой Сыном Божиим, но и того, специфически человеческого (впрочем, также и ангельского) аспекта тварного, который определяется в терминах «послушания» (или «непослушания»). Прп. Максим разбирает отрывок из *Слова* 30 (*Второго о Сыне*)[115] свт. Григория, где Богослов, отвечая арианам, объясняет, в каком смысле следует понимать слова Апостола о Христе: «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил (букв. «истощил» или «опустошил» — ἐκένωσεν) Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной»[116], слова, которые еретики использовали для доказательства иносущности Сына Божия Отцу, поскольку послушание свойственно только твари.

Именно рассмотрение темы «послушания» в совокупности с темой «страданий» (то есть в первую очередь послушания в принятии страданий) позволяет прп. Максиму подойти в конце *amb.* 4 к тому вопросу

о природных действиях, который приводит его к обсуждению «Богомужеского действия» из *Ареопагитик* сначала, без прямого упоминания, в конце *amb.* 4, а потом и, сделав это главной темой, — в *amb.* 5. Рассмотрим ход его мысли подробнее.

Начинает прп. Максим свое толкование со слов свт. Григория, что Христос как Слово «не был ни послушным, ни непослушным»[117]. К аргументам Богослова о том, что подчинение или неподчинение Богу характеризует разумную тварь, а не Подателя заповедей, прп. Максим прибавляет аргумент, специфический для его философии, развитой, в частности, в *amb.* 1 и *amb.* 23. Разумная тварь в отличие от Бога характеризуется движением. Бытие же Божие «по природе есть покой (στάσις)»[118]. В этой аргументации прп. Максим исходит из того понимания движения разумной твари, которое связано в системе его триад: бытие — благо(или зло)-бытие — присно-благо(или зло)-бытие или: γένεσις (возникновение, становление) — κίνησις (движение) — στάσις (покой) — с фазой движения в согласии или в несогласии с Божией волей, соответствующего в плане «нравственной онтологии» благо (или зло)-бытию. Такое движение характерно только для разумной твари, а не для Бога, природа Которого, как подчеркивал прп. Максим в *amb.* 1 и повторяет здесь это снова, — «покой». Следовательно, Христу как Слову Божию и Богу «послушание, равно как и подчинение» совершенно чуждо[119].

Далее прп. Максим толкует слова свт. Григория, объясняющие его понимание «образа раба»[120], принятого Сыном Божиим. Причем, как можно предположить, авва Фома задавал вопрос по поводу значения выражения свт. Григория «принимая чужой образ (μορφοῦται τὸ ἀλλότριον)»[121]. По крайней мере, мы увидим, что прп. Максим дает два дополнительных друг другу объяснения именно этого выражения. Вопрос мог касаться, в частности, того, почему свт. Григорий называет «зрак рабий» «*чужым*», да и вообще, почему человек, созданный по образу и подобию Божию, в которого «облекся» Сын Божий, именуется «*чужым образом*». Отвечая на эти или сходные вопросы, прп. Максим отмечает, что это выражение подразумевает не только человеческую природу как таковую, но и «чужую» для безгрешного Сына Божия подверженность страданиям, данную нам в качестве наказания за грехопадение. Это наказание постигло всецелую природу, следовательно, Христос, восприняв эту природу, воспринял и нашу (чуждую не только Ему, но и нам, какими мы Им были созданы) подверженность страданиям.

Следующий, продолжающий эту мысль, пассаж прп. Максима построен на тонком различении «истощания» (κένωσις) и «снисхождения» (συγκατάβασις). «Истощание», как можно понять, прп. Максим связывает

здесь[122] с самим фактом восприятия Сыном Божиим человеческой природы (ср. «истощил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек»[123]), а «снисхождение» — с тем, что Логос Воплощенный стал по этой природе как мы «поистине человеком, подверженным страданиям»[124]. Различие важно, поскольку страдания и смерть не входят в логос нашей природы, а, следовательно, необходимо отличить эти свойства, данные ей в наказание и не определяющие ее в ее сущности, от самой этой сущности с теми ее идиомами, которые она имела до грехопадения.

Тем не менее Христос воспринял, как подчеркивает прп. Максим, вслед за свт. Григорием, всецелую человеческую природу «вместе с ее неукоризненными (ἀδιαβλήτων) страстями»[125]. Далее прп. Максим объясняет смысл этого восприятия непредосудительных (неукоризненных) страстей. В общем виде эта его теория не раз освещалась исследователями[126], отметим лишь то, что важно для понимания его мысли в данном месте *amb.* 4. В результате грехопадения Адама в качестве наказания за него человеческая природа стала страстной и смертной. Сама по себе подверженность страданиям — это непредосудительная страстность, но подверженный этой страстности человек, в силу того, что его произволение не утверждено в Боге (а таким оно является у всякого необоженного человека), оказывается легко впадающим в предосудительные страсти, которые навлекают на него еще большее наказание Божие (уже за его личные грехи). Таким образом, весь «ветхий Адам» оказывается под «законом греха»[127] в порочном кругу непредосудительных и предосудительных страстей.

Смысл принятия Сыном Божиим нашей природы с унаследованной от ветхого Адама непредосудительной страстностью, согласно прп. Максиму, состоит в том, чтобы 1) «спасти одержимых грехом» (то есть явить полную неподвластность «закону греха», о котором мы сказали выше), 2) разрушить (или отменить) тем самым наказание за грех Адама, которое Сын Божий, будучи Сам свят, вольно на Себя принял ради нашего спасения. Он упразднил в Себе это наказание, то есть страстность и смертность нашего естества, сделав нашу плоть причастной Своей Божественной силе, то есть обоженной и нетленной. Теперь, «у стремящихся почитать эту благодать на деле» Он приводит «намерение (τῆς γνώμης) к тождеству с природным благом» и делает тело нетленным[128].

Закончив с первым объяснением слов свт. Григория о принятии Словом Божиим «чужого образа», прп. Максим переходит ко второму, которое, как он пишет, он узнал «у одного святого [мужа], премудрого и словом и житием»[129]. Кого он имеет в виду, сказать трудно, факт тот, что именно в этом толковании прп. Максим приходит к той трактовке двух

родов «Богомужеского действия» (не называя его этим именем), которая в наибольшей степени раскрывается в *amb*. 5. Ниже мы кратко приведем эту трактовку, но прежде необходимо проследить, как прп. Максим подойдет к вопросу о двух родах «Богомужеского действия», давая второе объяснение принятия Сыном Божиим «чужого образа».

Если в первом «чуждость» понималась как данная человеку в наказание за грех подверженность страданиям («страстность»), которую принял Сын Божий, то во втором объяснении «чуждость» принимаемого «зрака» связывается с послушанием. Слово Божие по Божеству не просто свободно от послушания, как прп. Максим написал в начале *amb.* 4, Его Божественной природе «*чуждо* послушание, равно как и подчинение». Поэтому облечение в «чуждый зрак» здесь толкуется уже не просто как облечение в «страстность» (хотя этот аспект, конечно, тоже не отменяется), но — более глубоко, как исполнение Сыном Божиим, воспринявшим «страстную» плоть, в самой сердцевине этой «страстности», послушания и подчинения «за нас, отступивших от заповеди». Адам пал через преслушание, поэтому, чтобы спасти его, как можно понять прп. Максима, необходимо было не только *не впасть в грех* противления Божией воле из-за страстности плоти и тем самым разрушить «закон греха» (таково было первое объяснение), но и *исполнить «за нас» послушание*, или, как выразился свт. Григорий Богослов, «на деле почтить послушание» (которое попрал некогда Адам), и «испытать его, приняв страдание».

Речь не только о вольном принятии Сыном Божиим Креста, но и о всяком страдании, которое Он претерпел вольно (ἑκουσίως), «почтив послушание» и испытывая его в страдании. Прп. Максим специально останавливается на смысле этого выражения свт. Григория. Сын Божий снисходит к нам, принимает нашу *подверженность* страданиям, но, более того, вольно принимает и сами страдания (которые как Владыка твари Он мог бы и не испытать): голод, жажду, борение перед лицом смерти, плач — все, что свойственно природе Ветхого Адама (кроме греха). Этим, по словам прп. Максима, Он доказывает «расположение» и «снисхождение» к нам, то есть, как можно понять, опираясь на другие места из его сочинений, принимает это не по природной необходимости и не в наказание за грехи, как мы, но вольно, как Владыка, а не как тварь. Смысл этого вольного принятия Христом страданий — победа над диаволом и дарование нам плодов этой победы: «Он остался по природе Владыкой, став рабом ради меня, раба по природе, чтобы сделать [меня] владыкой над получившим власть тиранически[130], путем обольщения»[131].

Именно здесь, сказав о владычнем способе претерпевания страданий и объясняя характер усвоения Сыном Божиим подобающего нам послушания, прп. Максим и говорит, что при «взаимообщении» природ

в Ипостаси Сына Божия Он, с одной стороны, «в рабских [делах] действовал по-владычески, то есть в плотских по-божески», а, с другой стороны, «владыческие [дела] делал по-рабски, то есть божеские по-плотски»[132].

Речь здесь о том же, что в *amb.* 5 понимается в толковании «Богомужеского действия» *Ареопагитик* как вольно, Божественным образом, принимаемые страдания, и, с другой стороны — чудотворения, совершаемые Божеством при посредстве плоти.

В *amb.* 4 прп. Максим делает акцент не столько на самих этих двух родах «Богомужеского действия», сколько на том, что «Посредством их взаимообмена (ἐπαλλαγῇ) Он удостоверял [существование] природ, каковых Он Сам был ипостасью, и их сущностных энергий, или движений, каковых Он Сам был неслитным единством, не воспринимавшим разделения по обеим природам (каковых Он Сам был ипостасью)»[133]. При этом, хотя во Христе две, не сливающиеся в одну сложную, природы с их природными действиями, прп. Максим подчеркивает, что Ипостась этих двух природ, то есть Сын Божий действовал «единично (μοναδικῶς), то есть единообразно (ἑνοειδῶς) — и каждым из [действий], совершаемых Им силой Своего Божества Он, вместе с тем, неразрывно являл и энергию Собственной плоти»[134]. Выражения «единично» и «единообразно» указывают, вероятно, на то, что в любом Своем деянии Христос всегда «выступает» в единстве Своей сложной Ипостаси, то есть сразу и как Бог, и как человек; хотя прп. Максим среди этих деяний, и в этом он согласен с *Псифосом*, различает «богоприличные» — по модусу чудотворения, и «человекоприличные» — по модусу страдания[135]. Все эти темы развиваются им подробно в *amb.* 5.

В завершении *amb.* 4 прп. Максим дает свою интерпретацию словам свт. Григория о том, что Христос «подвергнул испытанию наше послушание» «в страдании». Это «испытание» прп. Максим понимает не только в смысле претерпевания страданий ради нашего спасения, но и в смысле «опытного познания» Воплотившимся Богом, «что с нас взыскивать, а что извинять»[136]. Впрочем, эта мысль тоже принадлежит свт. Григорию, который видит в этом «испытании» Христом на Себе наших страданий проявление человеколюбия Божия. В этой связи важно понять, каким образом испытание Христом нашего послушания через принятие страдания проводит границу между тем, что с нас взыскивается и тем, что нам прощается. Прп. Максим, отвечает на этот вопрос, отмечая различие между Христом и нами: с одной стороны, Он воспринял нашу природу, и во всем том, в чем Он по природе был подобен нам, с нас взыскивается (ниже мы скажем, что это означает); с другой стороны — Христос по причине единения в Своей Ипостаси человеческой природы с Божественной, превыше

нас, и в том, в чем Он превыше нас, нам, согласно «измеренному» на опыте Христом послушанию в страданиях, — прощается (если мы не оказываемся в подобных испытаниях такими же, как Он).

О чем же тут идет речь? Где граница того, что может быть прощено, и должного? Определенного ответа прп. Максим в этом месте *Трудностей к Фоме* не дает, поэтому мы можем только предполагать, каков он. Есть, впрочем, в его *богословско-полемическом сочинении*, адресованном Кипрскому пресвитеру Марину в 640 г. (*opusc.* 20), то есть написанному уже после *Трудностей к Фоме*, одно место, которое проливает свет на то, как прп. Максим понимал, что может быть прощено, а что является до́лжным, в отношениях человека к Богу.

В этом сочинении он говорит о трех типах соотношений между человеческой волей и Божественной[137]. Так, он пишет о человеческой воле: «Если она формируется и движется естественно, то пребывает, если не в единении (τὸ ἡνωμένον), то все же в схождении (τὸ συμβαῖνον), а не в конфликте с Богом. Ведь в природе нет никакого основания как для сверхъестественного, так и для противоестественного и восстающего»[138]. Из этой фразы видно, что прп. Максим различает три способа, каким может проявляться человеческая воля: естественный (природный), когда она в согласии Богом, противоестественный, когда она с Ним в конфликте, и сверхъестественный, когда имеет место «единение» и «всецелое схождение» человеческой воли и Божественной. Понятно, что именно последнему способу соответствует совершенное обожение человеческой природы, в силу которого обновляется тропос ее существования. Прп. Максим прямо об этом пишет: «Не быть в конфликте недостаточно для единения (ἕνωσιν), ибо все что ни есть естественного, то есть безупречного, не противно Богу, но и не является непременно с Ним единенным. А обоженное... во всех отношениях и непременно является единенным (ἡνωμένον)»[139].

Если сравнить мысль этого отрывка со сказанным в *amb.* 4, где проводится различие между тем, в чем Христос уподобился нам, и тем, в чем Он превыше нас, то можно предположить, что под «извинительным» прп. Максим имел в виду то проявление нашей воли, когда она еще не находится во всецелом схождении с Богом (то есть не обожена), но в то же время и не в конфликте с Ним. Подверженность страданиям (точнее немощь — ἀσθένεια) природы, как отмечает в *amb.* 4 прп. Максим, не является извинительным основанием для укоренения в пороке из-за устойчивой направленности воли ко греху. То есть, восприняв нашу природу, даже и подверженную страданиям, Христос показал, что сама по себе природа наша блага, и, следовательно, нет никакого греха в нашей природной воле.

Тем не менее, как мы видим по отрывку из *opusc.* 20, прп. Максим различал то, что соответствует *природной* воле, и что — полностью *обоженной*. Именно это различие, судя по разбираемому месту в *amb.* 4, опытно познал, «испытав» наше послушание, Христос. Можно догадаться, что речь идет в первую очередь о Гефсиманском борении (хотя прямо прп. Максим его здесь не упоминает), то есть о том самом моменте, когда, с одной стороны, проявились естественные для нашей природы: боязнь смерти, уклонение от нее и пребывание в борении ввиду ее угрозы[140] (Христос, испытав все это, показал, что ничего противоестественного в себе такое отношение к смерти не содержит), а с другой — Он проявил за нас, но вышеестественным образом, послушание, возможное для Того, Кто «по единению природ» в Своей Ипостаси превыше нас. Это то, что было возможно именно Христу и возможно тем, кто в Нем, то есть совершенно обожен. Испытав наше послушание в сердцевине нашей немощи, Господь, таким образом, по мысли прп. Максима, прощает нам, если мы не стяжали совершенное обожение и полное единение нашей воли с Божией, но взыскивает, если мы на основании немощи нашего естества даем в себе укорениться пороку.

Таким образом, «великое и страшное таинство нашего спасения», как именует его прп. Максим, в котором «измерению» подверглось наше послушание в страдании, с одной стороны, служит прощению нас в том, что превыше нас, не осуждая тех, кто еще не обожен, но подавая силы и побуждая достичь обожения во Христе (как единственно прочного непадательного состояния), а с другой — это же таинство является основанием взыскивать с нас за уклонение от естественного по природе, не давая оправдывать укоренение в пороке немощью естества.

г) *amb.* 5: PG 91, 1045D–1060D

Завершив разбор трудных мест из свт. Григория Богослова, прп. Максим переходит к ответу на вопрос о «трудности» из более древнего (как он считал) и, вероятно, более трудного св. Дионисия. Вопрос аввы Фомы относительно одного места из *4-го письма к Гайю терапевту* становится для прп. Максима поводом для раскрытия своего понимания «нового Богомужеского действия» — выражения из этого сочинения, ставшего предметом споров с начала полемики с моноэнергизмом. Мы уже подробно писали о том, как прп. Максим понимал это выражение в предисловии к *Богословско-полемическим сочинениям*, говоря о *Трудностях к Фоме* в контексте полемики с моноэнергизмом[141]. Чтобы не повторяться, скажем кратко лишь о тех моментах в *amb.* 5, о которых еще речь не шла. В первую

очередь необходимо показать связь *amb.* 5 с предыдущими четырьмя *трудностями*[142], а также — как тема «Богомужеского действия» вводится прп. Максимом в контексте самой *amb.* 5.

Интересно, что авва Фома не спрашивает непосредственно о «Богомужеском действии», он ставит вопрос о понимании са́мой первой фразы в *4-м письме*: «“Как, — говоришь ты, — Иисус, Который превыше всех, сущностно сопричислен всем людям?” Но ведь Он называется здесь “человеком” не как причина [сотворения] людей, а как подлинно и истинно по всецелой сущности человек»[143]. Фактически эта фраза является повторением вопроса адресата письма — Гайя (действительного или придуманного Ареопагитом — неважно), то есть постановкой вопроса, на который отвечает *4-е письмо*. Толкуя эту фразу, прп. Максим дает свой ответ на *тот же* вопрос, что поставлен в *Ареопагитиках*, «накладывая» свой ответ поверх имеющегося, — весьма своеобразная «техника» комментирования даже для прп. Максима.

Начинает он свой ответ на вопрос «Гайя» с того, что проводит различие между именованием Бога — «человеком» в качестве Творца человека (поскольку, как он говорит[144], «Бог как причина всего обозначается именами всех произведенных Им [вещей][145]») — и именованием Бога человеком, поскольку Он воистину стал человеком по сущности. Доказательством последнего для прп. Максима служит наличие проявленной в жизни Христа в действии силы, по природе входящей в состав сущности или же «составляющей» ее (συστατικὴ δύναμις). Эту силу прп. Максим называет также «природным действием», настаивая, ссылаясь на Ареопагита[146], что «только никоим образом не сущее не имеет ни движения, ни существования»[147]. Здесь прп. Максим развивает сказанное в *amb.* 2 о том, что человеческая природа Христа не была лишена природного действия, логос которого есть определение сущности (ὅρος τῆς οὐσίας), то есть нечто, характеризующее сущность в ее бытии. Но теперь этот тезис усиливается: наличие во Христе действия природы (во всем разнообразии отдельных его проявлений) является для прп. Максима доказательством реальности Воплощения.

Сказав об истинности человечества Христа, прп. Максим, впрочем, тут же добавляет, ссылаясь на Ареопагита, что Он не был ни просто человеком, ни только Богом, но Человеколюбивым [Богом], ставшим предметом Своей любви (то есть человеком), без какого-либо изменения в Своей Божественной сущности от несказанного «истощания» (κενώσεως). Здесь продолжается тема кеносиса (истощания) Бога в воплощении, которую прп. Максим поднимал в *amb.* 2 и 3, равно как и другие христологические темы, рассмотренные в этих *трудностях*. Божественная природа

во Христе соответствует полноте (*плироме*) предвечного существования простого по природе и Ипостаси Логоса. Пресущественный ничуть не теряет при воплощении от Своей полноты, вторит прп. Максим Ареопагиту.

При этом облечение в плоть было не только откровением Бога, но и сокрытием. Говоря об откровении-сокрытии Бога во Христе, прп. Максим прибегает к своей знаменитой формуле: τοσοῦτον — ὅσον, только теперь она касается не меры обожения в меру воплощения, а меры постижимости Бога в меру познания Его еще большей непостижимости: «став посредством [Воплощения] постижимым [лишь] настолько, насколько более непостижимым Он был познан вследствие него»[148]. То есть постижимость Бога, открывшаяся благодаря Воплощению, «соразмерна» Его непостижимости, ставшей еще более явной после Воплощения Бога и облечения Его плотью. И подобно тому как доказательством истинности Воплощения является наличие во Христе действий человеческой плоти, доказательством Его пресущественной Божественности является, согласно прп. Максиму, то, что именно в человеческой сущности, во всем многообразии ее бытия — зримости, сокрывающей незримое, слове, содержащем несказанное, уме, открывающем непознаваемое, — обнаруживается (ничуть не умаляясь в Своей Божественности) Бог.

Именно это положение позволяет прп. Максиму вплотную подойти к раскрытию темы «нового Богомужеского действия» из *Ареопагитик*. Точнее, еще прежде, чем ввести эту тему, он начинает с существенного для спора с моноэнергистами обоснования «новизны», привнесенной Боговоплощением в существование нашей природы, как и в отношения Бог — человек — тварный мир в целом. Как известно, Кир в *Девяти главах* подменил слово «новое» на «одно» в формуле Ареопагита. Таким образом, подчеркивая «новизну», привнесенную Христом, прп. Максим исподволь начинает полемику с одним из главных заблуждений моноэнергистов.

Обновление существования нашей природы начинается с самого момента Боговоплощения — бессеменного зачатия. Эта тема, как мы видели по другим *трудностям*, — одна из важнейших для прп. Максима. Вопрос об обновлении во Христе способа существования нашей природы, начиная с обновления способа Его зачатия и рождения по плоти, хорошо изучен[149]. Отметим лишь, что прп. Максим останавливается на нем, в частности, в *Трудностях к Иоанну* (*amb.* 41: PG 91, 1313C–D[150]). Причем и в *amb.* 41, и теперь в *amb.* 5 он подчеркивает участие в обновлении способа существования нашей природы при рождении как Христа, так и Девы Марии: Христос рождается бессеменно, Дева — вынашивает и рождает, сохраняя девство. Причем в *amb.* 5 прп. Максим продолжает мысль, которую он высказывал уже в *amb.* 41, где он связал это обновление существования

природы с темой «сокрытия» и «раскрытия» логоса, по которому это произошло: «“Новоустроение” в собственном смысле [состоит] не только в том, что Бог Слово, уже рожденный безначально и невыразимо от Бога и Отца, родился во времени и по плоти, но и в том, что наша природа произвела плоть без семени и Дева родила без тления. Ибо каждое из этих [событий], имея [в себе] явное “новоустроение”, одновременно в полной мере и сокрывает, и показывает неизреченный и неведомый логос, по которому оно произошло: [сокрывает] — в силу тропоса, превосходящего природу и ведение, а [показывает] — в силу логоса веры, каковым [нам] свойственно постигать все, что превосходит природу и ведение»[151]. То есть тайна обновления существования нашей природы открывается только по вере. Апофатизм *Ареопагитик,* который в своем подходе к тайне Боговоплощения наследует прп. Максим, как нельзя лучше соответствует выражению этой несказанной тайны. Всякий же отказ от него (когда, например, из двух отрицаний моноэнергисты пытались вывести одно утверждение[152]) выдает неспособность постичь тайну Боговоплощения верой, которой подчинен разум, а не посредством рассуждения, подчиняющего себе веру, как это делали еретики.

Сказав о внесении новшества в законы рождения, прп. Максим переходит к внесению нового в существование обоженной во Христе человеческой природы и, с другой стороны, тварной природы в отношении обоженной плоти Христовой. Причем он, не говоря об этом прямо, продолжает утверждать «двусторонность» в отношении обновления естества: подобно тому как не только Христос был зачат бессеменно, но и Дева Мария сохранила девство в Рождестве, так и обновление нашей природы во Христе имело коррелятом привнесение нового (хотя бы только на время, в отличие от Приснодевства Марии) в природу стихий — Христос ходит по воде, а вода «подвергаясь тяжести вещественных и земных ног, не поддается»[153]. Прп. Максим, как можно заметить, не говорит, что Христос ничего не весил и поэтому вода Его вынесла. Он специально подчеркивает, что стопы Христа «обладали телесным объемом и тяжестью вещества»[154]; вода же была удержана от разлития под этой тяжестью «сверхприродной силой», то есть силой Божией.

В контексте полемики с моноэнергистами прп. Максиму было важно подчеркнуть, что Воплощенное Слово стало обладать движением человеческой плоти (во всем разнообразии отдельных действий, свойственных ей) как Своим «собственным свойством». При этом прп. Максим тут же подчеркивает, что Логос оставался в отношении этой плоти «самостоятельно существующей (или: самоипостасной, αὐθυπόστατος) Силой»[155]. И здесь мы подходим к одному из сложных и тонких моментов в учении

прп. Максима, поскольку используемые им выражения максимально сближаются с моноэнергистскими, по крайней мере внешне. Он говорит, продолжая мысль о Логосе, что «совершал все остальные [действия]; каковыми самолично (αὐτουργικῶς) двигая воспринятую природу (ибо она и стала поистине Его [природой] и называется [таковой]), наподобие души, природно движущей сродное [ей] тело»[156]. Чуть дальше прп. Максим говорит: «воспринятая природа — не самодвижущаяся, поистине движимая Божеством, соединенным с ней по ипостаси»[157], еще дальше мы читаем: «Как Бог Он был движущим собственное человечество»[158].

Острота проблемы «богодвижности» человечества во Христе в контексте полемики с моноэнергизмом становится еще более явной, если иметь в виду один из аргументов Пирра, выдвинутый во время диспута с прп. Максимом (если, конечно, считать, что *Диспут с Пирром* адекватно передает их позиции): «Так что, разве плоть двигалась не по мановению соединившегося с ней Слова?»[159]. При этом прп. Максим во время диспута отнюдь не согласился с тезисом Пирра[160].

Вопрос о «богодвижности» (θεοκίνητος) человеческой природы у моноэнергистов и у прп. Максима уже неоднократно обсуждался исследователями[161], наиболее четко он поставлен Ж.-К. Ларше[162]. У него же мы находим и попытку ответить на него, то есть в первую очередь на подозрение, что прп. Максим, по крайней мере, до определенного времени (где-то до 642 г.)[163], стоял на позициях весьма близких к моноэнергистским. Ларше пишет: «Что касается идеи, что человечество движимо Богом (θεοκίνητος), то необходимо подчеркнуть, что она использовалась не только монофелитами, но и православными; разница состояла в том, что одни использовали эту идею с тем, чтобы упразднить волю и действие человечества, тогда как для других они оставались нетронутыми. Само по себе понятие человечества, движимого Богом, безупречно, если признавать, как это и имеет место в случае прп. Максима, что человечество сохраняет при этом свои сущностные свойства. VI Вселенский Собор, между прочим, повторил эту идею: “Необходимо [исповедовать], что воля плоти была движима и подчинялась Божественной воле”[164]»[165]. Далее Ларше утверждает, что и в пассажах, в которых прп. Максим говорит о Божестве Христа, движущем Его человечество по аналогии отношения души к телу[166], понимание прп. Максима отличается от монофелитского, имея в виду, что для него «человеческие воля и действие не упраздняются той властью, которой обладает Слово над Своим человечеством»[167].

Далее Ларше обращает внимание на тот вопрос, который естественно встает в этом контексте: когда говорится о власти Слова над человечеством во Христе в связи с «богодвижностью», идет ли речь об Ипостаси

или о Божественной природе? Некоторые исследователи, например, Жюжи[168], как отмечает Ларше, считают, что речь должна идти именно об Ипостаси, как единственном личностном центре, управляющем как Его Божественной, так и человеческой волей. Такое решение, согласно Жюжи, позволяет сохранить свободу воли в человеческой природе Христа, чтобы человечество не оказалось действующим как автомат или механизм. Как замечает Ларше, Жюжи не приводит ни одного доказательства в пользу своего мнения, хотя и считает, что выражает позицию прп. Максима. В свою очередь Ларше обращает внимание, что сам прп. Максим в своих высказываниях по этому поводу не проводит различия между Словом (как Ипостасью) и Богом. Вслед за Дусе[169], Ларше отмечает, что Слово может действовать только посредством Своих природ, и не может выступать в качестве действующей причины по отношению к природам. Поэтому Ларше считает, что именно как Бог Божественный Логос «управляет человечеством, воипостазированным всецело в Него, позволяя ему (человечеству) действовать согласно своей собственной природе»[170]. К сказанному Ларше прибавляет слова Дусе о том, что вопрос об «отношении Слова к Своей человеческой воле и природе не провозглашается Максимом с той ясностью, с которой это делают богословы, вооруженные точными понятиями о каузальности»[171].

В целом, с учетом последнего замечания, можно признать объяснение Ларше отличия позиции прп. Максима от моноэнергистской по вопросу о «богодвижности» удовлетворительным. Хотя нельзя не сказать и того, что проблема соотношения «богодвижности» человечества и «самодвижности» человеческой души, и в первую очередь души Христа, у прп. Максима требует дальнейшего изучения (особенно в контексте исчезновения тезиса о «богодвижности» в сочинениях прп. Максима с 643 г., если только мы не ошибаемся в этом наблюдении). Существенной в этом контексте является мысль А. М. Шуфрина: «св. Максим говорит иногда о “самодвижности” человеческой души (например: *cap. theol.* 1.11). Противоречия с его утверждением, что никакая тварь не самодвижна (см. *amb.* 7: PG 91, 1073B) в этом, как нам представляется, нет, поскольку речь идет не о том, что душа в собственном смысле движет себя сама, а о том, что ею движет только то, что она сама считает наилучшим. Так понимаемое самодвижение тождественно самовластию, присущему человеческой природе и вместе с ней воспринятому Словом (см. *disp.*: PG 91, 324D–325B)»[172]. Это соображение может служить объяснением того, почему прп. Максим не уделял внимание детальному рассмотрению проблемы соотношения «самодвижности» души и «движимости» человечества Словом Божиим. Вполне вероятно, что она для него просто не стояла, так как он не видел здесь никакого противоречия.

Если теперь, после этого экскурса в тему «богодвижности», вернуться к логике изложения в *amb.* 5, то следует отметить, что этот тезис прозвучал в контексте комментария на слова *Ареопагитик*, что Христос «превыше человека совершал действия, свойственные человеку»[173]. «Богодвижность» человеческой природы в Ипостаси Логоса при сохранении человеческой природой собственной энергии — вот одно из ключевых положений прп. Максима, объясняющее слова *Ареопагитик*. Он будет еще неоднократно возвращаться к этим словам, но уже здесь, сразу после тезиса о «богодвижности» прп. Максим для дальнейшего их раскрытия вводит свою знаменитую концептуальную пару — различение между логосом сущности и способом ее существования, которое позволяет ему яснее раскрыть свое понимание Ареопагита. «Превыше человека» Христос совершал действия в силу новизны способа существования обоженной в Нем человеческой природы, при этом логосы Божественной и человеческой природы остались без изменений, то есть не упразднились ни Божество, ни человечество.

Далее прп. Максим снова использует это различение, несколько его модифицируя, говоря, с одной стороны, о логосе бытия (ὁ τοῦ εἶναι λόγος), а с другой — о способе «как-бытия» (ὁ τοῦ πῶς εἶναι τρόπος). Мы помним, что в *amb.* 1 прп. Максим использовал эту концептуальную пару для богословия Троицы, говоря об одном логосе сущности Трех Лиц, различающихся по трем способам существования. Теперь та же концептуальная пара служит для раскрытия таинства Боговоплощения. Божество и человечество во Христе сохранили каждое свой логос бытия и свое природное действие. При этом в Единой Ипостаси Сына Божия изменился характер, или способ существования этих природ, причем не только человеческой, но и Божественной, ставших во Христе «объединенными», но не логосом сущности, а способом существования. И все дальнейшее изложение в *amb.* 5 посвящено подробному объяснению, как именно изменился этот способ существования природ, что и позволяет прп. Максиму дать, в противовес моноэнергистскому, свое понимание «нового Богомужеского действия» как нового *образа существования*, то есть и действия, во Христе Божества и человечества, когда, как сказано в *Ареопагитиках*, Христос совершал «не как Бог божественное и не как человек человеческое, но как ставший мужем Бог некоей новой богомужеской энергией с нами жительствуя»[174]. Мы не будем здесь останавливаться на этой части *amb.* 5, поскольку достаточно подробно говорили о ее главных идеях в предисловии к *Богословско-полемическим сочинениям*, рассматривая *Трудности к Фоме* в контексте полемики с моноэнергизмом.

Завершая анализ основной проблематики *amb.* 5, отметим, что в конце этого сочинения прп. Максим снова возвращается к триадологии, бывшей в центре его внимания в *Первой Трудности к Фоме*. Обосновывая

непозволительность в отношении Христа «говорить просто о “единой” или “природной” энергии Божества и плоти»[175], прп. Максим выдвигает тот аргумент, который потом не раз встречается в его полемике с моноэнергизмом и монофелитством (в частности в *Диспуте с Пирром*). Никакое объединение в одну природу, имеющую одно действие Божества и человечества, не возможно, поскольку ничем, в чем Сыну Божию свойственно быть тождественным Отцу и Духу по причине единого существа, Сын не является и не может быть тождественен плоти из-за соединения их в одной Ипостаси. Плоть Христова, бывшая по природе (какой она стала после грехопадения) смертной, стала во Христе животворящей посредством единения с Божественным Логосом, но логос сущности нашей природы не изменился и действия наша природа во Христе не лишилась, так как иначе Сын Божий оказался бы извратителем Им Самим созданного естества.

Слово Божие, оставшееся по Божеству единым с Отцом и Святым Духом, восприняло нашу природу, всецело обновило образ ее существования, обожило ее, но не упразднило, а сохранило в земном Своем жительстве в ее естественных свойствах, движении и действии — в этом главная мысль христологии *Трудностей к Фоме* прп. Максима, ставших в объединенной редакции *Трудностей* своеобразной догматической «главизной» более обширных *Трудностей к Иоанну*, к которым мы теперь и перейдем.

О *Трудностях к Иоанну* прп. Максима Исповедника

Толкования трудных мест свт. Григория Богослова, адресованных прп. Максимом Иоанну, епископу Кизическому (то есть *Трудности к Иоанну*), хотя и помещенные в объединенной редакции *Трудностей* после *Трудностей к Фоме*, были написаны до них (между 628 и 630 гг.[176] или немного позднее[177]), а, следовательно, и до полемики вокруг моноэнергизма, и с полным правом могут быть рассмотрены как самостоятельное произведение, имеющее свое собственное значение. Впрочем, в последнее время были предприняты попытки связать некоторые аспекты полемики с оригенизмом — одной из ключевых тем *Трудностей к Иоанну,* с полемикой с моноэнергизмом — одной из главных тем *Трудностей к Фоме.* В частности, В. М. Лурье в своей *Истории Византийской философии* отстаивает гипотезу, что в VI в. в византийском (и пограничном с византийским миром) богословии сформировался целый комплекс учений, в котором тесно переплетались оригенизм и моноэнергизм (или монофелитство), и что с этими-то концепциями и пришлось последовательно бороться прп. Максиму в VII веке[178]. В свою очередь, в книге *Максим Исповедник. Полемика*

с оригенизмом и моноэнергизмом[179] освещены основные моменты полемики преподобного с обеими ересями — вопросы, которые обычно рассматривались порознь. Мы не будем здесь повторять написанного в этих исследованиях, тем более что в схолиях к *amb.* 7 А. М. Шуфрина, которые по большей части включены в настоящее издание, равно как и в предисловии к *Трудностям к Фоме,* пересечение идей, высказанных прп. Максимом в полемике против оригенизма и моноэнергизма, достаточно подробно отражено[180]. В данном предисловии речь пойдет о *Трудностях к Иоанну* как таковых — одном из важнейших и, может быть, самом сложном для понимания произведении за всю историю святоотеческой мысли, безусловно заслуживающем самостоятельного изучения.

Со времени появления фундаментального труда Поликарпа Шервуда, посвященного сочинению, названному им *Ранние Ambigua*[181], выработавшего господствующие до сих пор подходы к их изучению[182], вышло немало исследований об отдельных *Трудностях,* а также основных богословских и философских идеях прп. Максима, раскрывающихся в этом и в других его сочинениях[183]. Объять все эти исследования в кратком предисловии было бы невозможно, хотя, что касается отдельных мест из *Трудностей к Иоанну,* то мы постарались по возможности учесть работы о них в комментариях. Здесь же хотелось бы остановиться на проблемах, связанных с обстоятельствами написания данного труда, его общим замыслом, наконец, на особенностях мысли прп. Максима — всем том, что может помочь в ее понимании. Кроме того, мы хотим снабдить читателя своего рода путеводителем по *Трудностям к Иоанну,* который бы облегчил ориентацию в пространстве мысли прп. Максима. Впрочем, наши соображения относительно этого великого сочинения, как легко убедится читатель, зачастую гипотетичны, поскольку, надо признаться, для нас (как и для современной патрологии в целом) оно остается во многом непонятным, да и вряд ли когда-либо будет исчерпано при исследовании научными методами; претендовать же на другой подход было бы с нашей стороны самонадеянно.

I. *Ambigua ad Iohannem* и версии биографии прп. Максима

Чем было мотивировано обращение прп. Максима к полемике с оригенизмом — важнейшей теме *Трудностей к Иоанну* — спустя почти сто лет, как оригенизм был соборно осужден при императоре Юстиниане? Этот вопрос по-разному решается разными исследователями; картина еще больше усложняется из-за наличия двух резко контрастирующих версий биографии прп. Максима. Греческие жития говорят о происхождении

преподобного из среды столичной знати, получении им прекрасного светского, в том числе, очевидно, и философского образования и последующей службе секретарем императора Ираклия, а затем уходе в монастырь; сирийский же *Псогос,* написанный монофелитом Георгием (Григорием) Решайнским, напротив, говорит о низком происхождении Максима (точнее, Мосхия), о его рождении в Палестине, об отце самарянине и матери персиянке... Все это хорошо известно. Непосредственное же отношение к вопросу об обращении прп. Максима к полемике с оригенизмом имеет сообщение сирийского *Псогоса*, что после смерти родителей Мосхий, еще юным отроком, был отдан на воспитание в монастырь Ветхой Лавры[184], где его принял игумен Пантелей (он и дал ему при постриге имя Максим), который, согласно *Псогосу*, был оригенистом[185]. Именно на основе этой версии, как и ряда более поздних источников, исходящих из монофизитской среды, некоторые ученые, скажем, не так давно Антуан Леви[186], высказывают мнение, что прп. Максим уже в юности мог познакомиться с оригенистической литературой и учением, а впоследствии[187] отталкивался от оригенизма, что наиболее ярко проявилось в *Трудностях к Иоанну*. Впрочем, Леви допускает, что даже если прп. Максим и не был в юности под непосредственным влиянием палестинских оригенистов, то в силу его палестинского происхождения, в которое Леви верит на основании *Псогоса*, он мог быть знаком с учением оригенистов, живших в Палестине, и это делало для него актуальной полемику с оригенизмом как таковым. Палестинское происхождение служит для Леви объяснением и «его глубокого знания традиции александрийско-палестинского комментирования Аристотеля» в то самое время, когда интеллектуальная жизнь в Константинополе, как утверждает Леви, ссылаясь на Лемерля, была в упадке[188].

Из отечественных патрологов версию о палестинском происхождении прп. Максима разделял одно время А. И. Сидоров[189] (позднее он изменил свою точку зрения[190]). Не сомневается в «известном факте палестинского происхождения» прп. Максима и В. М. Лурье[191], который, впрочем, там же замечает, что доверять заявлениям о связи прп. Максима с палестинскими оригенистами «вряд ли можно», а все свидетельства сирийских источников принимает лишь для подтверждения существования оригенистической традиции в то время. Между тем и версия о палестинском происхождении прп. Максима, не говоря о его формировании под влиянием оригенистов, вызвала серьезные возражения Ж.-К. Ларше, выдвинувшего с опорой на работы известных патрологов ряд последовательных аргументов против достоверности сведений сирийского *Псогоса*[192]. Мы не будем здесь воспроизводить всю аргументацию Ларше, отметим лишь, что, как он подчеркивает, *Трудности к Иоанну* были написаны по просьбе

еп. Кизического, из чего можно заключить, что проблематика, обсуждавшаяся, согласно прологу к *Трудностям к Иоанну*, прп. Максимом с Иоанном, вероятно, когда прп. Максим еще подвизался в монастыре св. Георгия в Кизике (ок. 624–626 гг.), и легшая потом в основание труда, написанного, возможно, в Карфагене в 628–630 гг., интересовала не только самого прп. Максима, но и его собеседника, как и более широкий круг «отцов», которые косвенно упоминаются в этом сочинении, да и епископ Иоанн, просивший преподобного записать то, что обсуждалось в их беседах, очевидно, заботился не только о себе, а о более широкой аудитории[193].

Этому выводу в целом не противоречит и альтернативная версия биографии прп. Максима, выдвинутая Кристьяном Будиньоном, который подверг радикальной критике аргументацию Ларше[194]. Будиньон, опираясь, главным образом, на переписку прп. Максима, высказывается в пользу его палестинского происхождения и формирования в Александрии. При этом он заходит так далеко, что отрицает в своей статье даже признававшееся большинством ученых пребывание прп. Максима в монастыре св. Георгия в Кизике. Он считает, что Максим мог обсуждать темы, легшие в основание *Трудностей к Иоанну*, с Иоанном Кизическим (кто бы он ни был) и где-то совсем в ином месте, нежели Кизик (скажем, в Палестине или Александрии), еще до поставления последнего епископом Кизика. Наконец, приведем изложение проблемы идентификации личности Иоанна Кизического, как ее, продолжая Будиньона, формулируют молодые историки Церкви Марек Янковяк и Фил Бут в биобиблиографическом и просопографическом очерке в недавно вышедшем *Оксфордском руководстве по прп. Максиму*: «Идентификация Иоанна Кизического, возможно, наиболее мучительный вопрос из тех, что касается известных корреспондентов Максима. *Трудности к Иоанну*, греческий текст которых до нас дошел, но наиболее ранним свидетельством о котором является латинский перевод IX в. Эриугены, адресованный "священнейшему и блаженнейшему архиепископу Иоанну Кизическому" (πρὸς Ἰωάννην ἀρχιεπίσκοπον Κυζίκου, PG 91, 1061A, или *sanctissimo ac beatissimo archiepiscopo Kyzi Iohanni* на латыни), а в предисловии которого говорится, что однажды они с Иоанном уже встречались (*Jeauneau 1988*: 17. 21–5). Точное место и время этой встречи с Иоанном неизвестно, весьма проблематично на этом основании утверждать, что Максим когда-то был в Кизике. Еще более проблематично современное отождествление "Архиепископа Кизического" с "епископом Кирисикием (Κυρισίκιος)", к которому адресованы *Письма* 28 и 29. Этот адресат был известен Фотию (*Bibl.*, codex 192B, 157b16), но имя Кирисикий не известно из каких-либо иных источников. Комбефис, за которым следуют большинство ученых (в частности, Шервуд, *Sherwood 1952*, p. 16–20),

предложил сделать эмендацию: вместо πρὸς Κυρισίκιον ἐπίσκοπον читать πρὸς Κυζικηνὸν ἐπίσκοπον (PG 91, 619–620 n.[m]) и таким образом отождествить его с адресатом *Трудностей к Иоанну*. Но епископ Кизический именовался бы ἐπίσκοπος Κυζίκου или ἐπίσκοπος τῆς Κυζικηνῶν μητροπόλεως, а не Κυζικηνὸς ἐπίσκοπος (см., например, подписи епископов на VI Вселенском Соборе). Таким образом эмендация Комбефиса Κυζικινός должна быть понята как этноним, что наводит на мысль об Иоанне из Кизика (Ἰωάννης ὁ Κυζικηνός), появляющегося в *Луге Духовном* Иоанна Мосха (187) (3064D–3065A), но который неизвестен в качестве епископа, жившего в Палестине. Эту загадку кажется невозможно разрешить, и разумнее избегать того, чтобы сводить имеющиеся сведения к тому, что Максим знал епископа Кизического или был в Кизике»[195].

Питер Ван Дойн, однако, в своем недавнем пространном очерке жизни и творчества прп. Максима упоминает вполне сочувственно гипотезу Гаррига, согласно которой Иоанн из Кизика, о котором говорится в *Луге Духовном* (187), бывший настоятелем монастыря на Елеонской горе, позднее мог стать одним из палестинских епископов. Другая гипотеза, которую приводит тот же Ван Дойн (она принадлежит Дальмэ и Дагрону), состоит в том, что этот самый Иоанн из Кизика мог стать позднее епископом своего родного города[196]. Что касается «Кирисикия», то в отличие от Бута и Янковяка, Ван Дойн, ссылаясь на другие исследования, указывает на то, что имя это встречается в *Menologium metaphrasticum* за 13 декабря, но и он считает, что отождествление этого лица с епископом Кизическим, то есть эмендация Комбефиса и Шервуда, никаких оснований не имеет. Как мы видим, все эти гипотезы так или иначе поддерживают версию палестинского происхождения прп. Максима, как и его тесные контакты с палестинским монашеством.

В любом случае, как бы ни решался вопрос о происхождении прп. Максима, о котором мы с уверенностью ничего сказать не можем, написанное им в *Трудностях к Иоанну* было актуально не только для палестинского монашества, где, по сирийской версии, произошло становление прп. Максима, но и для той среды, с которой он поддерживал связь в зрелые годы, как, вероятно, он мог иметь в виду и ту среду, в которой он пребывал в Северной Африке (если *Трудности* действительно были написаны там), о чем мы еще скажем ниже.

Что касается неопределенности относительно происхождения прп. Максима, то имеющаяся здесь тайна как будто «нарочно придумана», чтобы и про самого прп. Максима легче было сказать то же, что он сам написал про одного из самых знаменательных для него святых Ветхого Завета — Мелхиседека: «сказанное о нем “без отца, без матери, без

родословия"[197], как я предполагаю, означает не что иное как совершенное отложение природных признаков (γνωρισμάτων)[198], произошедшее с ним вследствие наивысшей благодати по добродетели»[199]. Речь, конечно, не о том, что у Мелхиседека или прп. Максима не было вообще земных родителей, но о том, что эти чисто биографические моменты (в которых, как нарочно, все неопределенно) не могут всерьез служить для понимания сочинений преподобного. Дело, в любом случае, не в самом факте полемики с оригенизмом (который мог бы подтверждать, а мог и не подтверждать, мог быть мотивирован, а мог и не быть мотивирован палестинским происхождением прп. Максима и его контактами с оригенистами), а в том, *как именно и ради чего* он спорит с оригенистским учением, то есть, в конечном счете, в духовных ориентирах и принципах богословия прп. Максима, которые могут быть прояснены только из его богодухновенных сочинений и в сравнении их с трудами других отцов и философов, а не из тех или иных мнимых или действительных фактов его биографии.

II. Не только оригенизм

Говоря о замысле *Трудностей к Иоанну*, в первую очередь необходимо освободиться от мнения, что это великое сочинение посвящено исключительно или главным образом полемике с оригенизмом. Ларше в своем предисловии к французскому переводу *Трудностей* уже предупреждал против такого обеднения их тематики и задач[200] — искушение, которое может возникнуть после фундаментального исследования Шервуда *The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*. Шервуд сделал в своем анализе *Трудностей к Иоанну* главный акцент на этой полемике, отраженной в первую очередь в великой антиоригенистской *трудности — amb. 7*. Ларше, в свою очередь, считает, что полемика с оригенизмом была не более чем представляющим относительный интерес историческим обстоятельством, давшим для прп. Максима повод развернуть его собственную систему, которую мы находим и в других его сочинениях (например, в *Вопросоответах к Фалассию* (630–633)), безотносительно какой-либо полемики с оригенизмом. Подобный подход Ларше к изучению прп. Максима, впрочем, вызвал, в свою очередь, критику Утеманна (Uthemann)[201] по поводу пренебрежения им историческим контекстом, о чем недавно, присоединившись к ней, упомянул В. М. Лурье[202], давая вместе с тем высокую оценку исследованиям Ларше.

Нет сомнений, для понимания прп. Максима знание исторического контекста имеет большое значение, этот контекст, однако, включает не только историю догматической мысли, но и историю тенденций

в духовной жизни, философии и мировоззрении; особенно это важно, когда речь идет о понимании великого труда, охватывающего не только догматику (в узком смысле), но и христианскую жизнь в целом. Сведение основных оппонентов, которых имеет в виду прп. Максим в *Трудностях к Иоанну*, к оригенистам приводит, на наш взгляд, к тому, что упускается другой существенный для него «полюс отталкивания», постоянно присутствующий не только в этом, но и во многих других его сочинениях, где и речи нет об оригенизме. Именно его, говоря о противниках, подразумеваемых в *Трудностях*, на наш взгляд, и упустил Шервуд[203], и это в определенной мере сказалось на последующих исследователях этого сочинения. Полюс отталкивания, о котором идет речь, непосредственно в *Трудностях* обнаружить не так просто, легче заметить его в произведениях, написанных одновременно с *Трудностями.* Такими сочинениями являются, прежде всего, *письма 6* и *7*. Их анализ, сопоставление этих сочинений с отдельными местами *Трудностей к Иоанну*, как и чтение самих *Трудностей*, позволили по-новому взглянуть на поставленный выше вопрос, которому мы посвятили отдельную статью: «Об оппонентах прп. Максима в *Трудностях к Иоанну* (дополнение к исследованию Поликарпа Шервуда)»[204].

Не станем здесь повторять основные аргументы этой статьи, но повторим ее краткие выводы. В самом деле, если VI век в Византии действительно прошел под знаком борьбы с оригенизмом, есть основания предполагать, что в VII в. сложилась уже иная ситуация — хотя, вероятно, небольшое число интеллектуалов-оригенистов, особенно в монашеской среде, могло оставаться, оригенизм как сколь-либо заметное движение на территории империи был почти повсеместно выкорчеван, зато антиоригенистская реакция, судя по свидетельствам (прямым и косвенным), которые мы находим в сочинениях прп. Максима, заходила часто слишком далеко и грозила распространением в Церкви, особенно в монашеской среде, мнений, прямо противоположных оригенистским, но не менее ошибочных, а по причине своей простоты и доступности, может, и более опасных.

Как видно из текста *ep. 7*, прп. Максим более чем серьезно относился к этому крену в противоположную от оригенизма сторону, именно эту тенденцию называя «антихристовой»[205], так что у нас не меньше оснований предполагать, что и *Трудности к Иоанну* он писал ввиду опасности не только оригенизма, но и антиоригенистской реакции, почти повсеместно (ведь Иоанн жил не там же, где Максим) заразившей монашество плотским мудрованием, фактически отрицающим спасение души (якобы не имеющей своей жизни, то есть действия без тела) после смерти[206] и истинное воскресение тела, которое не будет, по этому учению, всецело преображено.

Письма 6 и 7 могут служить ярким свидетельством того, что в 628 г., когда они были предположительно написаны, прп. Максим и его адресаты были серьезно озабочены полемикой с крайними антиоригенистами, имевшими, судя по всему, весьма большое влияние, особенно среди монашества в Северной Африке (или в каком-то другом месте, откуда писались эти письма), как, возможно, и в тех местах империи, куда они направлялись. Притом адресатом *ep.* 6, в котором прп. Максим приводит доказательства от естественного умозрения (то есть чисто философские) относительно бестелесности души, является тот же самый архиеп. Иоанн Кизический, который является адресатом *Трудностей к Иоанну*. Из всего этого следует заключить, что сами *Ранние Ambigua*, как назвал Шервуд *Трудности к Иоанну*, должны восприниматься и исследоваться не только в контексте антиоригенистской полемики, которую прп. Максим в них поднимает на новый, по сравнению с полемикой VI в., уровень, но и в контексте полемики с крайним антиоригенизмом. Последний в ряде своих положений воспринимался прп. Максимом не только ошибочным, но даже «антихристовым», поскольку покушался на самое дорогое для него — учение об обожении, которое невозможно без веры в спасение души, зависящей в своем существовании не от материи и плоти, но только от Бога, и без веры в полное преображение тела в воскресении.

Судя по тому, что в дальнейшем мы не встречаем серьезных свидетельств о конфликтах прп. Максима с монашескими кругами Северной Африки вокруг проблематики, которая является общей для *Трудностей к Иоанну* и *ep.* 6 и 7, прп. Максим добился своей главной цели — дал альтернативную (по сравнению с «наивной» антиоригенистической) критику оригенизма в *Трудностях к Иоанну*. Тем самым он уберег Церковь от той духовной, точнее, антидуховной и даже «антихристовой» тенденции, которая грозила захлестнуть ее после государственно-церковного торжества в борьбе с оригенизмом в VI в. В ходе этой полемики прп. Максим, предложив свою конструктивную и творческую критику оригенизма (разоружившую как немногих интеллектуалов-оригенистов, которые тогда могли сохраняться в монашеской среде, так и рьяных и наивных борцов с ним), очевидно, и завоевал тот огромный авторитет, который потом сыграл свою важную роль в ходе христологической полемики.

III. *Трудности к Иоанну* и борьба с *гносимахией*

Уже С. Л. Епифанович в исследовании о прп. Максиме отметил, что важным контекстом для понимания его трудов являются появившиеся именно в эту эпоху *гносимахи* (γνωσιμάχοι), как их определяет С. Л. Епифанович,

«противники созерцательности»[207]. В чем состояла подобная «гносимахия», нам еще предстоит понять, пока же отметим, что, говоря о «полюсе отталкивания», который прп. Максим имеет в виду в *Трудностях* помимо оригенистов, не следует сводить его к одним радикальным антиоригенистам, точнее, к тем, для кого антиоригенизм и антиспиритуализм был источником формирования их антропологии и эсхатологии (как мы это видели на примере *ep.* 7). Не в меньшей степени речь идет об аскетике, экзегезе Писания и духовной жизни в целом. Чтобы обозначить позицию носителей этого другого «полюса», нужно обратиться к самой пространной в *Трудностях к Иоанну — amb.* 10[208].

Для начала отметим, что вся эта *трудность*, посвященная толкованию места из *Слова* 21 свт. Григория: «У кого получилось, посредством и разума (λόγου) и созерцания (θεωρίας) расторгнув вещество и сие плотское — сказать ли "облако" (νέφος), или "покров" (προκάλυμμα) — оказаться вместе с Богом»[209], направлена не против оригенистов, а является возражением тем христианам, которые сочли, что слова свт. Григория ущербны или недостаточны (ἐλλιπῶς), коль скоро он не упомянул о делании, но сказал лишь о разуме и созерцании. Это были те, кто подозревали свт. Григория в излишнем спиритуализме, или оригенистском уклоне. Получалось, что он как будто учил, что одного интеллектуального усилия достаточно, чтобы «расторгнуть вещество и плотское» и прийти к Богу; на это обвинение и отвечает прп. Максим, не допуская, что слова свт. Григория в каком бы то ни было смысле «недостаточны».

Некоторые исследователи считают, что он здесь, как и в *amb.* 7, «отбивает» наследие свт. Григория от присвоения его оригенистами, которые, как пишет Э. Лаут, недооценивали аскетическое делание[210]. Однако при таком понимании «оригенистического интеллектуализма», как у Э. Лаута, высказывания о «*неполноте*» слов свт. Григория никак не могли исходить от них, а значит, прп. Максим здесь спорит не с оригенистами, а скорее с подозревавшими (оригенистское?) небрежение к аскезе у святого отца слишком бдительными православными, не понимавшими слов святителя Григория, о мнении которых и вопрошает прп. Максима епископ Иоанн.

Подход к аскезе этих недовольных словами свт. Григория восстановить в деталях не просто, но, если вчитаться в ответ прп. Максима, можно с большой степенью вероятности предположить, что они неправильно понимали место и значение телесного делания в подвижнической жизни. О том, в чем состояла их ошибка, можно заключить из слов прп. Максима: «сей блаженный муж собирательно обозначил все воспринятые святыми логосы добродетели и ведения, посредством которых они, путем созерцания (κατὰ θεωρίαν) познавательно стремясь к познанию Бога, благоразумно, согласно

разуму, запечатлели в себе божественный образ посредством добродетелей; делание же посредством тела [учитель] не посчитал необходимым упомянуть, конечно же, сознавая, что оно не творит добродетель, а выявляет ее, и является лишь служителем божественных понятий и помыслов»[211]. Неправильно понимавшие значение «телесного делания», в отличие от прп. Максима, как видно из цитаты, не понимали, что оно не «творит», т. е. не создает добродетель.

Что противоположная Максимовой точка зрения существовала, видно хотя бы из слов экс-патриарха Пирра из знаменитого *Диспута* с ним и из ответа на них прп. Максима: «— Пирр: Что же, добродетели природны? — Максим: Да, природны... — П.: Если природные свойства присущи нам не от упражнения (аскезы), а от создания, а добродетель природна, то почему мы трудом и упражнением приобретаем добродетели, которые естественны? — М.: Упражнение (аскеза) и сопровождающие его труды изобретены любителями добродетели, только чтобы отделить обман, занесенный в душу ощущением (или: чувственным восприятием), а не для того, чтобы только теперь принести добродетели извне — ведь те, как сказано, вложены в нас с создания[212]. Поэтому, как только обман будет окончательно смыт, душа сразу же обнаруживает блеск природной добродетели»[213].

Вряд ли те, кто был недоволен словами свт. Григория, формулировали свою точку зрения так же четко, как Пирр в *Диспуте*. Однако в своей подвижнической жизни они, вероятно, так смотрели на телесное делание, что отсутствие упоминания о нем у свт. Григория их «задело за живое» настолько, что они не постеснялись даже слова святого отца назвать ущербными, подозревая, очевидно, его в оригенистском уклоне и пренебрежении телесной аскезой.

Что касается прп. Максима, то для его подхода к вопросу о соотношении телесных и душевных добродетелей, как видно уже по *Главам о любви,* характерно представление, что телесное делание и добродетели не являются самоценными, т. е. не могут рассматриваться как та добродетель, которая безусловно взыскуется Богом. Он говорит, что при определенных обстоятельствах (например, немощи) отсутствие телесных добродетелей прощается Богом. Иначе обстоит дело с душевными добродетелями, отсутствие которых «не будет иметь оправдания»[214]. Именно душевные добродетели — любовь, долготерпение, милосердие, молитва, а не аскетические подвиги поста, спания на земле, бдения и т. п., являются конечным мерилом душевного устроения человека. К этой мысли прп. Максима следует прибавить и другую его мысль, о первенстве намерения или расположения души, с которым совершается то или иное делание — ради тщеславия или ради Бога[215]. Все это говорит о том, что он рассматривал телесное делание,

с одной стороны, как зависящее от душевного расположения (так что, если оно неправильно, то такое делание не является добродетелью вообще), а с другой — служащим очищению разумной части души, которая, в свою очередь, и направляет это делание, и судит о нем.

В самом деле, уже в *qu. dub.* 130 (Declerck), отвечая на вопрос: «Предшествует ли созерцание деланию?», вопрос, очевидным образом «провокационный» по отношению к традиционной схеме «восхождения»: делание, созерцание, богословие[216], — прп. Максим писал: «...двояк способ созерцания; один — определяющий то, что необходимо [делать] делателям, таковой предшествует деланию; другой же — осмысляющий делаемое, и таковой мыслится после делания»[217]. Сходную и даже более рельефно выраженную мысль, подчеркивающую фундаментальное значение разума и созерцания в отношении делания, мы встречаем и в *amb.* 10, где прп. Максим говорит, что делание должно обязательно сочетаться с (и руководствоваться) разумом, а суждение о делании — обниматься созерцанием. Всякая любомудрая (т. е. философская) добродетель создается и сохраняется посредством этих двух — т. е. разума и созерцания, а через тело проявляется не всегда и не целиком[218].

В этом же смысле, толкуя свт. Григория, прп. Максим в *amb.* 10 говорит, что именно разум — «седалище» добродетели, что преодолевший все плотское и мирское для причастия логосам, согласно которым существует всякая добродетель и ведение, в теле, в принципе, не нуждается[219] — последнее может стать средой проявления добродетельной души; на нем лишь напечатляются, притом не полностью, отблески добродетелей, являемые ради ближних (для помощи им или для их научения), и именно об этом говорит свт. Григорий Богослов.

Все это не значит, разумеется, что для прп. Максима телесное делание в подвижнической жизни не имеет принципиально важного значения; оно открывается, однако, в совершенно определенной перспективе, а вне этой перспективы искажается вплоть до противоположности. В такой правильной перспективе делание является сораспятием со Христом (по образу благоразумного разбойника[220]), с тем, чтобы воскреснуть с Ним и жить жизнью, исполненной божественного ведения и добродетели[221]; вне же этой, правильной, перспективы умерщвление плоти оказывается «иудейским служением», искажающим смысл аскезы и самой христианской жизни. Как пишет прп. Максим в умозрении о Мелхиседеке как священнике, чье священство отличается от Ааронова, именно такое служение избрали: «те, которые удовлетворяются одним лишь буквальным [смыслом Писания] и для спасения довольствуются принесением в жертву неразумных страстей; которые, коснея во грехе, “смерть” Иисуса “возвещают”[222], а Его воскресение, ради которого и из-за которого случилась [Его] смерть,

посредством умственного созерцания, освещенного праведностью добрых дел, не исповедуют». Таковые «чтобы быть умерщвленными плотию, весьма охотно избрали, а то, чтобы быть оживленными и духом, никоим образом не потерпели»[223].

О недостаточности сведения христианской жизни к борьбе со страстями, относящимися к раздражительной и желательной силам души (на что по преимуществу и направлено телесное делание), прп. Максим писал уже в *Сотницах о любви*: «Метод делания недостаточен для совершенного освобождения ума от страстей и для возможности сосредоточенной молитвы, если различные духовные созерцания не преемствуют ему. Ибо этот метод освобождает ум только от невоздержания и ненависти, а духовные созерцания освобождают его [еще и] от забвения и неведения: таким образом, он получает возможность молиться, как должно»[224]. Существенно, что, как замечает в комментарии к этому месту А. И. Сидоров, прп. Максим здесь практически буквально следует Евагрию: «Делание есть духовный метод, очищающий страстную часть души. Деятельные осуществления заповедей недостаточны для совершенного исцеления сил души, если соответствующие им умные созерцания не преемствуют им»[225]. Таким образом, как мы видим, в *Сотницах о любви* и более явно в *Трудностях к Иоанну* прп. Максим полемизирует не только с оригенистами, но и с теми, кто ограничивается в христианской жизни борьбой с плотскими страстями, пренебрегая созерцанием, просвещающим разумную часть души, и в этой полемике с «гносимахами» свободно пользуется идеями одного из «отцов оригенизма» — Евагрия[226].

IV. Оппоненты прп. Максима в *Трудностях к Иоанну* и особенности его экзегезы

Не в меньшей степени, чем в аскетике, использует прп. Максим, как известно, наследие Оригена и его последователей (среди которых были и Каппадокийцы[227]) в толковании Св. Писания, восхождении от буквы к духу, при том, что и здесь он вносил определенные, порой существенные поправки[228]. Этот вопрос достаточно хорошо изучен, однако следует еще раз подчеркнуть, что применительно к пониманию *Трудностей к Иоанну* в их целом необходимо помнить, насколько неуклонно и последовательно прп. Максим проводит свою богословскую мысль между Симплегадами крайнего оригенизма[229] и того, что можно было бы назвать внутренним для христианства «иудейством»[230]. В самом деле, ведь большая часть *Трудностей к Иоанну* посвящена отнюдь не полемике с оригенизмом, как бы ни важна была последняя, а объяснению смысла и места в христианской жизни не только делания (о котором он подробнее

писал в аскетических сочинениях), но и духовного созерцания Писания и творения и таинственного богословия[231]. Восхождение от буквы к духу прп. Максим «демонстрирует» уже в ранних *Вопросах и недоумениях* (ок. 626 г.)[232] — произведении, во многом подготовившем *Трудности к Иоанну*; этим же методом толкования Писания он пользуется со всей мощью (причем, уже в явной полемике с буквализмом) в написанных вслед за *Трудностями к Иоанну — Вопросоответах к Фалассию* (630–633 гг.)[233], часто уже безотносительно полемики с оригенизмом.

Особенность мысли прп. Максима, который настаивал на значении созерцания, в частности смыслов Св. Писания, станет еще яснее, если иметь в виду, что в течение нескольких столетий (видимо, как минимум, до XI в.) после VII в., в котором жил прп. Максим, ведущие отцы Церкви в своих трудах делали акцент на другом, а писания прп. Максима (не те, что касались полемики с монофелитством, а такие, как *Трудности к Иоанну*, т. е. «созерцательные», философские) оставались практически невостребованными. Сам метод, применявшийся прп. Максимом в толковании Св. Писания, был, похоже, чужд и казался искусственным.

Прп. Максим, таким образом, оказывается едва ли не последним великим представителем той традиции, которая (если говорить о Византии) на нем и прерывается[234]. Тенденции к завершению этой традиции, возможно, имели место уже при жизни прп. Максима; во всяком случае, не приходится сомневаться, что его полемика с теми, кто пытается ограничить Писание буквальным смыслом, и кто не уделяет должного внимания созерцанию и мистическому богословию в подвижнической жизни, имеет в виду не менее конкретное духовное явление, чем полемика с оригенизмом, который как раз был в общем и целом разгромлен в VI в. и вряд ли представлял серьезную опасность в начале VII в. Более того, саму полемику с оригенизмом прп. Максима, которую мы находим в *Трудностях к Иоанну*, вполне можно понять как мотивированную его неудовлетворенностью тем, как она велась в VI в., а именно так, что позитивные элементы оригенизма, точнее, неоплатонизма в христианской мысли, могли оказаться отброшенными вместе с неверной догматикой и онтологией оригенистов, что создавало бы перекос в ту сторону, какую прп. Максим вовсе не считал более правильной.

Как обостряет этот вопрос П. Блауерс, «в отличие от таких более редукционистских критиков (оригенизма), как Варсануфий и Иоанн[235], Максим старался исцелить исцеляемое в наследии оригенизма, отвергая некоторые из его философских рудиментов и перерабатывая другие, надеясь создать здоровое основание для монашеской духовности»[236]. В этом смысле *Трудности к Иоанну* (в том числе и *amb.* 7) можно было бы назвать не в меньшей степени проектом по спасению оригенистского наследия, его

«воцерковлению», чем полемикой с ним. Впрочем, то, что могло в самом деле воодушевлять прп. Максима в его работе над *Трудностями к Иоанну*, — это, скорее всего, не желание спасти наследие Оригена, но продолжение и отстаивание самой православной традиции, на которую, видимо, покушались как незначительные по числу, но сохранившие интеллектуальное влияние оригенисты, присваивавшие себе святых отцов (в первую очередь, двух Григориев — Богослова и Нисского[237]), так и куда более многочисленные «простецы», которые в полемике с оригенизмом готовы были отбросить все хорошее, что содержалось не только у «эллинствующих» еретиков, но и у «воцерковлявших» неоплатоническое учение святых отцов[238]. Что критика борцов с оригенизмом ставила под вопрос отдельные высказывания таких отцов Церкви, как свт. Григорий Богослов, видно, например, из постановки вопроса в *amb.* 10, о которой мы говорили выше, в ответ на которую прп. Максим и пишет свою самую обширную *трудность*.

Прп. Максим, скорее всего, знал (особенно, если он действительно был палестинского происхождения) *Вопросоответы* свв. Варсануфия и Иоанна — великих подвижников первой половины VI в., в частности, ответы этих святых вопрошавшим их монахам относительно сочинений Оригена, Евагрия и Дидима. Вопросы эти касались не только писаний и учений столпов оригенизма (заниматься которыми эти святые не рекомендовали[239]), но и писаний свв. Григория Богослова и Григория Нисского, в которых оригенисты, по словам вопрошавших, находили немало мест, подтверждавших их учение о предсуществовании душ и всеобщем спасении. Причем, если говорить о свт. Григории Богослове, то речь у вопрошавших идет о тех самых *Словах на Рождество* (38-е) и *Пасху* (45-е), которые прп. Максим затем толкует в *Трудностях к Иоанну* (не в антиоригенистской *amb.* 7, а в *трудностях* 31–38 и 45–60)[240]. И хотя вопрошавший старца и сам выражает сомнение в претензиях оригенистов на наследие свт. Григория, ссылаясь на другие места в его писаниях, но вопрос об «оригенистских местах» свт. Григория Богослова в *Вопросоответах* свв. Варсануфия и Иоанна так и остается без ответа старцев. Мы находим его лишь у прп. Максима.

V. Прп. Максим и языческая философия

Как известно, церковная традиция присвоила прп. Максиму имя не только богослова, но и философа[241]. Между тем изучение его философской мысли в отношении философской мысли античности и неоплатонизма еще отстает от изучения его богословия. Однако и исследование богословского наследия прп. Максима сталкивается с серьезными проблемами из-за недостаточной изученности его философии, поскольку богословие и философия у него сильно переплетены. В последнее время, впрочем, появился

ряд трудов, в которых особый акцент делается именно на философском контексте и содержании сочинений прп. Максима[242]. Причем, если прежде (скажем, у Шервуда и отчасти у Герша) внимание уделялось главным образом преодолению прп. Максимом неоплатонического наследия — в оригенизме и как такового, — то теперь больше внимания обращается на глубокую укорененность мысли прп. Максима в неоплатонической традиции и в александрийской школе комментирования Аристотеля, с которой он, вероятно, был знаком[243]. Частично результаты этих исследований отражены в наших комментариях к отдельным *трудностям*, и мы не будем здесь их повторять. В то же время хотелось бы высказать несколько общих соображений об отношении прп. Максима к языческой философии и философии как таковой с ее специфической проблематикой и методологией, отличной от проблематики и методологии догматического богословия, хотя и имеющей точки соприкосновения с нею. Это важно иметь в виду, приступая к чтению столь сложного и монументального сочинения, как *Трудности к Иоанну*.

В первую очередь отметим, что прп. Максим и его адресат, Иоанн Кизический, прекрасно понимали отличие подходов собственно философских от методов догматического богословия. Это видно хотя бы по цитате из *ep.* 6, обращенного к архиеп. Иоанну, написанного, вероятно, одновременно с началом работы над *Трудностями*[244]: «принимаю я без прекословия твой приказ, понуждающий меня показать естественным рассуждением, не прибегая к свидетельству Писания и отцов, сотворена ли душа бестелесной»[245]. Именно к такой, собственно философской, методологии прп. Максим прибегает неоднократно в *Трудностях к Иоанну*, в частности полемизируя с оригенизмом и языческой философией. Как правило, он подкрепляет свою аргументацию и ссылками на Писание и отцов, но естественное рассуждение для него, как, очевидно, и для его адресата, имело самостоятельную ценность и должно было быть убедительным само по себе. Можно сказать, что в этом задании — опровергнуть оригенизм на собственно «философском поле» — и состояло главное отличие полемики с ним прп. Максима от полемики с оригенизмом эпохи Юстиниана, когда применялись аргументы главным образом догматические — от Писания и отцов. Несомненно, по крайней мере, что архиеп. Иоанн — главный адресат *Трудностей* — проявлял интерес именно к такой аргументации, а прп. Максим охотно откликнулся на его просьбу, при этом, как видно из многих примеров, он прекрасно сознавал, к какой он прибегает методологии[246].

Такая высокая оценка естественного умозрения или естественной философии — одно из важнейших и глубоко продуманных положений «системы Максима», который писал, в частности, о необходимости для

безупречного движения к Богу прибегать одновременно и к рассмотрению творений, и к созерцанию смыслов Писания и о совершенной равноценности одного и другого: «я утверждаю, что желающий безукоризненно и прямым путем идти к Богу по необходимости нуждается в обоих — и в ведении Писания в Духе, и в природном созерцании сущих по Духу, так что желающий стать совершенным любителем[247] совершенной Премудрости, конечно же, сможет показать, что два закона, естественный и писаный, равноценны и обучают одному и тому же, и ни один из них не превосходит другой и не уступает ему»[248]. Любящий Премудрость — это, конечно, и есть философ, который, по прп. Максиму, должен уметь сочетать познание Писаний (Св. Писания и отцов) и естественное умозрение.

Эта цитата, между прочим, подтверждает мысль, высказанную Харрингтоном, оспаривавшим мнение большинства других исследователей, что умозрение сущего для прп. Максима не имеет того принципиально важного значения, как делание. Как отмечает Харрингтон, даже такие исследователи, как Шервуд, Тунберг и Ларше, высказывались в том смысле, что созерцание творений для прп. Максима в отличие от делания и молитвенного созерцания, имеющих для него непреходящее значение, является либо подготовительным этапом на пути подвижничества, либо этапом «по выбору», то есть относится только к монахам, идущим созерцательным путем, а не вообще ко всем христианам. В отличие от этого Харрингтон, анализируя *amb.* 10/19 (но ту же мысль мы можем найти в других местах), показывает, сколь важным для прп. Максима было естественное созерцание[249].

Для прп. Максима философия, особенно та ее часть, которая именуется естественным созерцанием, имеет своею главной целью прехождение (διάβασις) через творение к Богу, и видение творения «в Боге», в частности, в Логосе. Конечно, такая задача не может считаться философской с секулярной точки зрения. Однако, легко заметить аналогичное «прехождение» к Богу (или Единому) у Плотина и некоторых других неоплатоников. Можно именовать такую практику «богословской»; однако, ясно, что некоторые мыслители, которых мы называем философами, занимались именно ею, равно как и некоторые философски мыслящие патристические авторы. Последние (прп. Максим величайший из них), конечно, отличаются от тех чисто (хотя совсем уж «чистые» случаи здесь редки) «богословствовавших» отцов, которые опираются только на Св. Писание и других таких же святых отцов. Как правильно назвать это отличие?

Назвать ли эту практику восхождения от творения к Творцу богословской или философской — дело терминологии. Однако, ясно, что для мыслителей поздней античности, как христианских, так и языческих, эта практика была весьма важна. Прп. Максим называл ее «философией»

и подчеркивал, что эллины (то есть языческие греческие философы) преуспевали в ней так же, как иудеи в толковании Св. Писания[250]. Нет сомнений, что отношение прп. Максима к эллинской философии не было враждебным, и что он высоко ценил ее роль в интеллектуальной и духовной истории человечества, даже если и не соглашался с некоторыми взглядами языческих философов, как, например, с учением о вечности мира.

Из приведенной выше цитаты из *amb.* 10/17 видно, что он придавал естественной философии значение не меньшее, чем изучению Св. Писания, относительно которого, разумеется, уже трудно представить, чтобы кто-то сказал, что оно «по выбору» или менее важно, чем делание, хотя, безусловно, у всего есть свое место, которое нельзя абсолютизировать, — есть оно и у созерцания творений и Писания, — и это место мы еще должны будем определить[251].

Факт тот, что прп. Максим уделял большое внимание как умозрению творения, так и рациональному доказательству философских положений, и его произведения изобилуют чисто философскими пассажами и в большой степени интегрируют философские знания, общие для христианской и языческой философии, само различие которых (коль скоро речь идет об учении, не опирающемся на Писание) становится как будто неуместным. Мы обратимся к этой проблеме — различения языческой и христианской философии — чуть позже, пока же отметим, что в написанных, вероятно, одновременно с *Трудностями к Иоанну ep. 6* и 7, в которых прп. Максим полемизирует с крайними антиоригенистами (отрицавшими, судя по *ep.* 6, что душа бестелесна, а судя по *ep.* 7, наличие у души собственного действия, и утверждавшими, что она обусловлена в своем действии телом), он во многом опирался на наследие античной и неоплатонической философии[252], воспринятое им либо непосредственно, либо через христианских авторов, в первую очередь Каппадокийцев, Евагрия, Немесия и *Ареопагитики*. В таком пересечении «христианской» и «языческой» философии, коль скоро речь идет о «природной философии» вне конфессиональных рамок, нет ничего удивительного. Интересно другое — в какой момент и на каком основании все же происходит отталкивание от «эллинского учения», имеющее принципиальное значение для понимания *Трудностей к Иоанну*.

Что такое отталкивание и спор с языческой философией имеет место, сомневаться не приходится. Сама полемика с оригенизмом, занимающая немалую часть *Трудностей*, по крайней мере в одном месте определяется прп. Максимом как спор с «эллинским учением»: «Потому, я полагаю, по справедливости достоин всяческого порицания тот, кто учит о предсуществовании душ, проповедует всецело неподвижную Энаду (единство)

разумных [тварей]»[253]. Мы не будем здесь вдаваться в суть этой мысли прп. Максима (она прокомментирована в соответствующем месте), отметим лишь, что он квалифицировал оригенистское учение об Энаде и предсуществовании покоившихся в ней душ, которое различными способами опровергает в *Трудностях к Иоанну*, особенно в *amb.* 7, как «эллинское» и для него неприемлемое.

Возникает законный вопрос: каков принцип, согласно которому нечто воспринимается прп. Максимом — прямо или через христианских посредников — из «языческой» философии, а нечто иное, в том числе и то, что высказывают христианские авторы (скажем, оригенисты), отвергается как «эллинское учение». Легче всего ответить в том смысле, что прп. Максим оставляет то, что согласуется с Писанием и отцами, и отвергает то, что с ними расходится. Но такой ответ вступил бы в противоречие с его утверждением о полной равноценности познания через рассмотрение творений (без опоры на отцов) и познания через изучение Писаний. Следовательно, было бы неверно считать, что для прп. Максима второе было критерием для первого. Конечно, оба способа созерцания должны приводить к одному и тому же, но они равночестны, а значит ни один из них не является критерием для другого.

Вместе с тем, очевидно и то, что сама эта равночестность, а значит, и «автономность» естественного созерцания обеспечена в «системе Максима» тем положением, что Божественный Логос воплощается равно и в творении, и в Писании и что естественное умозрение логосов творения, естественный закон, возводит к тому же Логосу, что и созерцание смыслов Писания и закон писаный (см., напр., *amb.* 10/18: PG 91, 1129A–1133A: «Умозрение естественного и писаного закона и их взаимного схождения (συνδρομῆς) по взаимообмену (ἐπαλλαγήν)»). Таким образом, равночестное в отношении познания Писания, естественное умозрение, по прп. Максиму, самой своей «автономией» обязано единству Того, Кто равно воплощается и в Писании, и в творении, восхождение к Кому совершается в Духе при правильном созерцании того и другого. Последнее положение особенно важно, так как, говоря о созерцании, прп. Максим подчеркивает, что речь идет о «ведении Писания *в Духе*, и природном созерцании сущих *по Духу*»[254], то есть именно в Духе, а не силой одной человеческой мысли, умозрение сущего и познание Писаний приводит к одному и тому же Божественному Логосу.

Соответственно, учения античной философии, будь то непосредственно или в христианском платонизме (даже в оригенизме), принимаются прп. Максимом в той части, в какой они служат восхождению от плоти к духу (или от буквы к смыслу), и отвергаются там, где они смазывают

или отрицают различие между духом и Духом или между умом и Логосом (что имеет место в учении об Энаде), то есть отличие между Божественной и тварной реальностью, в рамках которого «духовное» и «материальное» (то есть и душа, и тело) выступают для прп. Максима как единое целое по отношению к Нетварному. Парадоксальным образом естественное умозрение, чтобы быть собой (то есть сохранять свою автономию от «религии», понимаемой как свод Писаний и Преданий), должно, как выходит согласно прп. Максиму, строиться на фундаментальной предпосылке абсолютной трансцендентности Божественной реальности, которая проницает Собой в самооткровении все творение, а также открывается в Писании и в словах святых. Напротив, без такого трансцендентного основания, имеющего всеобщее (в творении) и особенное (в Писании) откровения, философия оказывается подверженной опасности смешаться с религией, то есть стать «религиозной» (а не чисто «естественной»), а религия, напротив, оказывается «естественной», то есть обожествляющей творение и не достигающей истинной трансцендентности.

Утверждение фундаментального отличия тварного от Божественного составляет существенную часть «естественных умозрений» и сопровождающих их философских «доказательств» в *Трудностях к Иоанну*[255]. Как пример можно привести «Естественное созерцание о том, что мир — и всё, что после Бога — имеет начало и возникновение (γένεσιν)» (*amb.* 10/36: PG 91, 1176D–1177B) или «Доказательство (ἀπόδειξις) того, что всё, что бы ни было, кроме Бога, точно [пребывает] в месте, а поэтому, по необходимости, и во времени, и что [пребывающее] в месте точно начало быть во времени» (*amb.* 10/38: PG 91, 1180B–1181A). И тот, и другой параграф *amb.* 10, очевидно, направлен против «эллинских учений», кому бы они ни принадлежали, утверждающих вечность мира и его бесконечность[256], что, по прп. Максиму, можно сказать только о Боге.

VI. Применение философии

Как прп. Максим пользуется в *Трудностях к Иоанну* античной и неоплатонической философией применительно к таким фундаментальным философским (ставшим уже у Каппадокийцев и богословскими) понятиям, как ипостась, сущность, действие, логос природы и способ существования, — достаточно подробно писали уже фон Бальтазар, Шервуд и многие после них[257]. Наличие этих исследований, выводы которых частично отражены нами в комментариях, освобождает нас от необходимости здесь обращаться к этому вопросу. Однако *Трудности к Иоанну* представляют собой сочинение в первую очередь экзегетическое, поэтому важно проследить, как

прп. Максим пользуется философским арсеналом в своем истолковании трудных мест свт. Григория Богослова, то есть как эти трудные места проясняются им с помощью учений, заимствуемых у «внешних» или христианских философов. Экзегетическую работу прп. Максима, использование им философских учений можно проиллюстрировать на одном ярком примере — истолковании мест свт. Григория, связанных с отношением Бог — творение в отличие от отношений внутритроичных. Здесь особый интерес представляют *amb.* 22, 23, 24 и 26.

В *amb.* 22: PG 91, 1256D–1257C, толкуя цитату из *Слова* 28 свт. Григория: «Чем слово о Боге совершеннее, тем оно недостижимее, тем больше оно имеет восприятий (ἀντιλήψεις), (1256D) тем более трудные у него разрешения (λύσεις)»[258], прп. Максим переводит трудность ее понимания из сферы языковой (которую отражают и ее разные переводы[259]) в смысловую, исходя из своего учения о божественных логосах и божественных энергиях в их отношении к божественной природе. Он говорит в этой *Трудности* о множестве и различии божественных действий (энергий), каковыми неделимый Бог пребывает в различных тварях, энергий, свидетельствующих о бытии Божием и в то же время о непостижимости Его природы, пребывающей целиком и неделимо в каждом ее действии, но не сводимой к нему.

В *amb.* 23: PG 91, 1257C–1261A, толкуя слова из первого *Слова о Сыне* свт. Григория Богослова: «Поэтому изначально единица, двинувшись в двоицу, остановилась в Троице»[260], — прп. Максим, исходя из воспринятого им от Аристотеля тезиса о неподвижности Первопричины, утверждает, что слова свт. Григория не могут быть отнесены к Богу, который неподвижен. Однако тезис о неподвижности Бога должен быть не только соотнесен с буквальным смыслом слов свт. Григория, который им видимым образом противоречит, но и с тем фактом, что сам же прп. Максим в *amb.* 22 говорит о действиях Божиих. Действие ведь может подразумевать движение; так, скажем, Немесий говорит: «действие есть движение энергичное (δραστική)» или «действие есть движение согласное с природой»[261]. А прп. Максим пишет в *amb.* 23 о Божестве как Причине сущего: «будучи деятельной Силой, она боголепно творит возникающие [вещи], как [их] начало (δραστήριος γὰρ ὑπάρχουσα δύναμις καὶ ποιεῖ τὰ γινόμενα εοπρεπῶς ὡς ἀρχὴ καὶ προβάλλεται), и промыслительно продвигает и влечет движущиеся, как [их] конец»[262]. Если сопоставить это со словами «действие есть движение...», может показаться, что, если Бог действует, творя мир, или присутствует действиями в мире, то это предполагает Его движение[263], а прп. Максим такое движение отвергает. Эта проблема должна была встать перед ним; в самом деле, он говорит, что «[Божество] — причина, тем, что промыслительно движет каждую из существующих [вещей]

в соответствии с тем принципом (логосом), по которому [этой вещи] свойственно от природы двигаться»[264], логосы же творений в *amb.* 22 были соотнесены с божественными действиями (энергиями). Поэтому вопрос о действии Бога в творении, таком действии, чтобы оно не подразумевало движение, перед прп. Максимом должен был стоять.

Надо сказать, что эксплицитной его постановки мы не находим, тем не менее, можно предположить, что, если прп. Максим имел его в виду, то в его разрешении он мог опереться на философскую традицию, восходящую к *Метафизике* Аристотеля: «если в движении заключена его конечная цель (то есть завершение), то оно есть завершенное деяние»[265] — место, которое прп. Максим, возможно, уже использовал[266], где обосновывается различение завершенного действия (не предполагающего движение: «человек видит — и тем самым увидел, размышляет — и тем самым размыслил, думает, и тем самым подумал»[267]) и незавершенного действия (предполагающего движение, например, при строительстве дома или обучении), либо он мог воспользоваться той же концепцией, восприняв ее от Немесия или других философов.

Немесий, в частности, пишет о различии движения и действия: «не всякая деятельность есть движение, но существует деятельность, происходящая и при неподвижности, по каковой первый действует Бог: ведь первый двигатель неподвижен. Такова же и созерцательная деятельность у людей. Она ведь происходит без движения, потому что и созерцаемое — всегда одно и то же, и мысль созерцающего пребывает неизменной, так как всегда сосредоточивается на одном и том же»[268]. Прп. Максим, который эксплицитно отвергает в *amb.* 23 движение Бога, при этом признавая в *amb.* 22 и других местах Его действие в творении, мог иметь в виду это место Немесия, а мог и сходное у Филопона, который в трактате *О вечности мира против Прокла* тоже прилагает теорию о завершенных и незавершенных действиях к действиям Бога: «Совершенно очевидно, что незаконно понимать творчество (τὴν ποίησιν) Бога и в целом Его действие по образу движения, поскольку оно приводит в бытие все вещи по одной своей воле, не нуждаясь ни в каком времени или промежутке, чтобы осуществить сущие вещи. Ибо действие само по себе не есть еще движение. Действие — понятие куда более обширное, чем движение, как учит Аристотель. Он ведь учит, что есть два вида действий: одно — завершенное, а другое — незавершенное. Незавершенное действие он называет движением. По Аристотелю, движение — это изменение от потенции к действительности. Так он определяет его в третьей книге *Физики*: “Движение есть действительность существующего в возможности”[269]. Под “действительностью” он подразумевает реальную актуализацию и осуществление возможности.

Так что движение — это незавершенное действие. Что же касается действия завершенного, то Аристотель говорит, что это непосредственная проекция (προσβολή), происходящая от устойчивого состояния так, что оно никак не изменяется впоследствии. Эта проекция никак не совпадает с течением времени, но происходит во мгновение (ἐν τῷ νῦν), как яркий свет происходит от источника света. В тот момент, когда появляются светоч, огонь или солнце, они немедленно освещают все, на что падает их свет. То же относится и к действию зрения. В тот момент, когда мы воспринимаем, мы мгновенно воспринимаем чувственное. Вот почему Аристотель говорит, что чувства не движутся во время восприятия чувственного[270]. Также и действие ума — это не движение. Оно постигает умосозерцаемое немедленно, без всякого промежутка времени. Итак, если действие в этих случаях мгновенно и завершено и не является движением, то как же он [т. е. Прокл, который ради полемики говорил о такой возможности как о единственной, если признать, что Бог "начинает" приводить мир в бытие — *Г. Б.*] дерзает приписывать движение действию Божию?»[271].

Как бы то ни было, прп. Максим рассматривает в *amb.* 23 Бога как Первопричину и творческий Ум, логосы которого, сами не являясь движением, движут все тварное[272]. Свт. Григорий Богослов, согласно прп. Максиму, говорил о движении твари, точнее, тварного ума, в его познании Бога, а не о движении Бога, что не отменяет самого факта действия Божия в отношении твари, действия, которое прп. Максим, следуя философской традиции, если он вообще ставил такой вопрос, мог понимать как завершенное[273].

Во всяком случае, в его описании это действие в самом деле таким является, во-первых, в том смысле, что оно не предполагает никакого изменения (движения) в самом Боге: «Оно [Божество], не претерпевая [изменений] (или: бесстрастно), берет, как причина, на Себя все, что сказывается относительно тех [вещей], чья Оно причина, тем, что промыслительно движет каждую из существующих [вещей] в соответствии с тем принципом (var.: логосом), [в соответствии] с которым [этой вещи] свойственно от природы двигаться»[274]. Бог изначально знает вещи в Своих логосах, реализуемых в творении. Эти логосы неизменны, они являются целями движения твари; движение твари в соответствии с этими логосами не приводит ни к какому изменению в Боге.

Наконец, и это главное — Сам Бог является целью движения твари, то есть Бог действует на (или — движет) творение в качестве его цели, и эта Цель задана творению изначально. Почему в *amb.* 23, сразу после приведенного выше места, прп. Максим, говоря о действии Бога в творении, привлекает момент, воспринятый из *Ареопагитик* и связанный с божественным эросом[275]. Тварное не просто знаемо Богом посредством

Божественных логосов, но и влечется к Нему силой любви, которую Бог вкладывает в тварь. В *Ареопагитиках*, однако, такая любовь, как замечает Шуфрин, явным образом соотносилась с движением самого Божества (см. *d. n.* 4.17: «существует некая единая простая Сила, движущая Сама Себя от Добра до некоторого смешения с последним из сущих, а затем от него, проходя сквозь все, по кругу... всегда равным образом возвращающаяся»[276]), а у прп. Максима это не так — действия Божии у него не предполагают движения Божества[277].

В *amb.* 24: PG 91, 1261B–1264B прп. Максим толкует другое сложное место свт. Григория Богослова: «Но разные вещи, я думаю, желающий и желание, рождающий и рождение, говорящий и слово, если мы в трезвом уме: одно есть движущийся, а другое — как бы движение. Посему желаемое принадлежит не желанию, и рожденное — не рождению (ведь [одно], конечно, не следует [за другим]), и услышанное — не возглашению, но, [соответственно], желающему, рождающему и говорящему. У Бога же и превыше всего этого, у Которого, может быть, желание породить есть рождение»[278].

В этом месте речь уже явно идет о внутритроичных отношениях, и в этом контексте как будто говорится о движении в Боге. Наличие такого движения опровергало бы основополагающий тезис прп. Максима о неподвижности Бога. Однако он не обращается к вопросу о «движении в Боге» непосредственно, а переводит толкование на более высокий уровень. В разговоре об отношении Отца и Сына в терминах «желающего и желаемого» (в которых говорили о них евномиане) прп. Максим сначала с помощью аристотелевского понятия о завершенном действии (впрочем, не прибегая эксплицитно к терминологии Аристотеля), сравнивая рождение Сына с отношением видящего с видимым и мыслящего с мыслимым, избавляется от необходимости обсуждать вопрос о движении в Боге (коль скоро завершенное действие не предполагает движения), а потом, взяв представление о «совместности» из примера видения и мышления (то есть из арсенала философского), не называет рождение Сына пусть даже и «завершенным» *действием*, но говорит, следуя в этом свт. Григорию, лишь об извечном «*отношении*» (или: «связи» — σχέσις) Отца и Сына (более того, «неподвижности» этого отношения).

Наконец, в *amb.* 26: PG 91, 1265C–1268B он толкует еще одно трудное место из свт. Григория Богослова, где тот как будто соглашается с евномианами и допускает возможность имя «Отец» считать именем действия[279].

В объяснении этого места прп. Максим опять прибегает к учению о двух типах действий, впрочем, это уже не завершенное и незавершенное действие, а имманентное, производящее нечто однородное и единосущное, и транзитивное, производящее нечто вне действующего из предсуществующей материи:

«Утверждают, что в сущих вообще есть два действия. Первое [из них] природно производит из сущих [вещи] единородные, единосущные и во всем им тождественные. [Именно] о ней говорит учитель, кротко уступив пустословам, чтобы хоть немного удержать их от богохульства: "Пусть будет по-вашему", согласно разъясненному смыслу слова, "и Отец — это имя действия". А далее прибавляет: "Но тогда, пожалуй, [окажется], что Он исполнил как действие само это единосущие", то есть единосущие в качестве сущностно существующего (οὐσιωδῶς ὑφεστῶσαν) и живого действия, подобно тому, конечно же, как богомудрые учители истины назвали единородное Слово Божие и Сына Отца Словом Живым, "Силой" и самостоятельно существующей (αὐθυπόστατον) "Премудростью". Иное же действие, как утверждают, производит посторонние [вещи]: с помощью нее кто-либо, действующий в отношении чего-либо из внешних и иносущных, изготовляет что-то иное, чуждое [его] собственной сущности, из какой-либо существовавшей уже прежде материи. Это действие, как полагают, в научном смысле соответствует искусствам (τέχναις)»[280].

Трудно сказать, кого мог иметь в виду прп. Максим, когда писал: «Утверждают, что в сущих вообще есть два действия». Факт тот, что речь здесь идет о двух типах «действий», которые свойственны людям — они рождают себе подобных и создают нечто из предлежащей материи. Это общее наблюдение, может быть, и не имеет какого-то специфического источника, поскольку кажется очевидным. Между тем его приложение к богословию уже вовсе не очевидно, так как со времен антиарианской полемики свт. Афанасия Александрийского в святоотеческом богословии различают «рождение» и «творение», причем «действием» в собственном смысле называют именно последнее. Так, свт. Кирилл Александрийский пишет: «Творение совершается энергией, рождение же природой; природа и рождение — не одно и то же»[281]. Что касается прп. Максима, то, объясняя мысль свт. Григория, он намеренно не делает этого различения (заимствуя само различение этих типов действий из человеческой реальности), называя действием и рождение себе подобных, и созидание из предлежащего материала. Более того, прп. Максим приводит слова свт. Григория, в которых именно о типе действия, относящемся к ремеслам, говорится, что в собственном смысле слова действием оно не является. В любом случае, оно никак не подходит под описание отношений Отец — Сын. Но на этом прп. Максим не останавливается и следующим ходом «дезавуирует» приложимость и второго типа действия к внутритроичным отношениям (наши комментарии в круглых скобках):

«О нем-то (то есть о действии, относящемся к ремеслам, творящем из предсуществующей материи. — *Г.Б.*) богомудрый учитель говорит: "Хотя иначе"... "и нелепо предположение о действии в отношении этого",

и особенно если [действие] понимается [вторым способом] относительно Отца и Сына, относительно которых благочестивый ум не соглашается допустить [действие] даже, собственно, в первом [смысле] (sic!), ибо существование Единородного, невыразимое и не постижимое умом, из Отца, вместе с Отцом и в Отце, превыше и этого [действия]»[282].

Итак, если в *amb.* 24 прп. Максим давал понять, что «завершенное действие» (по Аристотелю) не подходит в собственном смысле для описания внутритроичных отношений, то в *amb.* 26 он говорит, что к этим отношениям неприложима в строгом смысле и аналогия «природного» или «отеческого» действия. Этот вывод особенно интересен, если иметь в виду, что, вероятно, еще с Плутарха Херонейского (толковавшего Платоновского *Тимея* (*Tim.* 28C3ff — знаменитое место о том, что трудно найти Творца и Отца вселенной, и даже, найдя, невозможно о нем поведать миру)) в языческой философии появилась концепция о различии «демиургического» и «отеческого» действия Бога[283]. Впоследствии эта концепция приобретает различные формы у разных философов, в том числе в среднем платонизме и неоплатонизме она применяется для различения гомогенного действия «рождения» внутри Божественной реальности от гетерогенного — творения материального мира. Что касается прп. Максима, то в *amb.* 24 и *amb.* 26 он фактически говорит, что ни одно из известных типов действий в собственном смысле для описания реальности внутритроичных отношений не подходит. В то же время, как мы помним, в *amb.* 23 действие Бога в отношении твари вполне может быть понято как завершенное действие в аристотелевском смысле, даже если сам прп. Максим эксплицитно так его и не определяет. Поэтому нельзя сказать, что у него есть концепция о двух типах действий, широко распространенная в среднем платонизме и неоплатонизме, нет у него, вероятно, и концепции, говорящей о «демиургическом» действии как продолжении «отеческого», которую тоже можно найти у некоторых неоплатоников[284].

Подводя итог этому краткому анализу, можно отметить, что ни одно из известных в философии понятий о действиях, будь то завершенное, незавершенное, «демиургическое» или «отеческое», прп. Максим, следуя в этом свт. Григорию, на которого он ссылается, не считает возможным применять к реальности внутритроичных отношений. Поэтому говорить о том, что у него есть какая-то определенная концепция о «внутренней энергии» сущности, которая являлась бы движением этой сущности, на наш взгляд, оснований нет; при том, что, как мы подчеркивали, ссылаясь на А. М. Шуфрина, и о движении Божества прп. Максим тоже категорически отказывается говорить. Если же отвечать на вопрос, как у него проводится различие между внутритроичными отношениями и действием Бога

вовне, то получается, что оно проводится апофатически: о действии Бога в творении он говорит, причем его понимание у прп. Максима может быть соотнесено с завершенным действием по Аристотелю, а вот о внутритроичных отношениях он отказывается в собственном смысле говорить в понятиях не только движения, но и действия, а все выражения о действии внутри Бога, встречающиеся у свт. Григория, объясняет целями сугубо полемическими.

Говоря же об использовании прп. Максимом философии, мы, с одной стороны, видим тенденцию к максимальному и весьма эффективному использованию философских учений, независимо от «конфессиональной принадлежности» их авторов, в раскрытии толкуемых им трудностей, в проведении и обосновании собственного учения (скажем, о неподвижности Бога или божественных логосах и энергиях), а с другой — он весьма внимателен к толкуемому автору и ссылается на его авторитет как Богослова, когда полагает границу философскому познанию, говоря, например, о неприложимости какого-либо философского учения о «действии» ко внутритроичным отношениям или о непостижимости Божественной сущности.

VII. Экзегеза Священного Писания. Логос Мелхиседека

Созерцание смыслов Писания для прп. Максима, как было отмечено выше, — не менее важная сторона «созерцания», составляющего неотъемлемую часть подвижнической жизни, чем естественное созерцание (или восхождение к Богу через творение). И то, и другое призвано очищать ум, доставлять ведение и избавлять от забвения. Что касается экзегезы Св. Писания прп. Максимом как таковой, то эта тема достаточно хорошо изучена[285], посвященные ей исследования частично учтены нами в комментариях.

Здесь же хотелось бы обратить внимание на одну особенность *Трудностей к Иоанну* по сравнению, скажем, с *Вопросоответами к Фалассию*: это сочинение посвящено толкованию трудных мест свт. Григория, а не непосредственно Писания. Когда же прп. Максим обращается к созерцанию смыслов Писания (а это происходит очень часто), то делает он это в рамках толкования свт. Григория и раскрытия той своей мысли, которую он проводит в данном толковании. Эта особенность экзегезы Св. Писания прп. Максима в *Трудностях к Иоанну*, кажется, не была достаточно учтена исследователями, поэтому нам хотелось бы ее подчеркнуть и на конкретном, но весьма характерном и значимом для самого прп. Максима примере проиллюстрировать, что для него представляет собой «созерцание смыслов» Св. Писания в рамках толкования трудных мест свт. Григория.

В качестве такого примера мы выбрали «умозрение о Мелхиседеке» (*amb.* 10/20: PG 91, 1137D–1145D), точнее, пять умозрений, занимающих заметное место в *amb.* 10, в котором прп. Максим толкует трудное место свт. Григория о тех, кто с помощью разума и созерцания расторг «вещество и сие плотское». Рассмотрев в *amb.* 10/19 пять способов естественного созерцания и показав, как, восходя от творения к Богу, человек может всецело соединиться по благодати с Ним, прп. Максим в качестве первого, можно сказать архетипического примера такого святого приводит библейского Мелхиседека, предлагая пять умозрений о нем.

Такое обращение к Мелхиседеку, как мы увидим, неслучайно. Его продуманность со стороны прп. Максима станет яснее, если иметь в виду, что вскоре после места из *Слова* 21 свт. Григория относительно тех, кто расторг вещество и плоть и возвысился до *единства, умосозерцаемого в Троице*, он говорит: «Такое любомудрие из новых и древних достигнуто не многими... Кого же разумею под достигшими? Еноха, Ноя, Авраама, Исаака, Иакова, двенадцать патриархов, Моисея, Аарона, Иисуса, Судей, Самуила, Давида, Соломона до известного времени, Илию, Елисея, пророков... Иоанна (Крестителя)»[286]. Это место интересно для нас в двух смыслах: с одной стороны, оно свидетельствует, что свт. Григорий, а вслед за ним прп. Максим без всяких сомнений говорит о равенстве святых ветхозаветных и святых «после Христа» (напомним, что *Слово* 21 является похвалой свт. Афанасию Александрийскому, и именно он сравнивается по духовной высоте с великими святыми древности), не выделяя большей или меньшей святости одних по сравнению с другими[287]. С другой стороны, у свт. Григория в этом списке Мелхиседека нет[288]. Прп. Максим же, напротив, именно его возвел в *amb.* 10/20 в ранг архетипического примера, иллюстрирующего совершенное обожение, в следующих параграфах *amb.* 10 он приведет примеры и других ветхозаветных святых, но Мелхиседека в этом ряду называет первым.

Одну из причин этого прп. Максим назвал сам: «Он один сохранен Писанием как сущий таковым, наверное, поскольку он первый стал по добродетели превыше вещества и вида»[289]. Но данная причина, почему прп. Максим привлек фигуру Мелхиседека, не единственная.

Это подтверждает во втором умозрении о Мелхиседеке и сам прп. Максим, говоря о нем как об образе Христа, про Которого слова, сказанные в Евр. 7:3, только и могут быть произнесены в собственном смысле: «Господь наш и Бог Иисус Христос — один-единственный, кто по природе и поистине *без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни*»[290]. Таким образом, в умозрении о Мелхиседеке последний, с одной стороны, максимально сближается со Христом как первый,

сохраненный в Писании, чистейший и точнейший Его образ, а с другой — принципиально различается с Ним. У такого подхода может быть ряд объяснений, их следует искать в первую очередь в традиции и проблематике, которая восходит к самому свт. Григорию Богослову. Так, в *Слове* 30 (21.22) свт. Григорий среди имен Христа называет имя «Мелхиседек»[291], а в *Слове* 38, *на Богоявление или Рождество*, он пишет: «приходит Мелхиседек; рожденный без матери рождается без отца, — в первый раз без матери, во второй без отца»[292]. И сразу дальше: «упраздняются законы естества»[293] — это как раз те знаменитые слова, что пространно толкуются прп. Максимом в *amb.* 31 и ряде других мест. Таким образом, свт. Григорий называет — еще до прп. Максима — Христа Мелхиседеком в собственном смысле, а библейский Мелхиседек становится Его образом. Прп. Максим, несомненно, знал это, что, скорее всего, и послужило для него поводом для максимального сближения библейского Мелхиседека со Христом и выделения его из всех святых, а с другой стороны — дало основание подчеркнуть различие образа (пусть и точнейшего и чистейшего) от Первообраза.

В необходимости такого различения были и исторические причины. Если верна гипотеза относительно того, что полемика прп. Максима с оригенистами в *Трудностях* является, среди прочего, и неким откликом на не удовлетворившую его до конца полемику с ними свв. Варсануфия и Иоанна, то можно вспомнить, что именно в антиоригенистских высказываниях последних встречается упоминание о Мелхиседеке; так, в 611 вопросе рассказывается, между прочим, о неком «великом Старце», который «думал, что Мелхиседек есть Христос», но потом помолился, и «Бог открыл ему истину»[294]. Возможно, мы здесь имеем дело с разновидностью ереси мелхиседекиан[295], точнее, с одной из ошибочных реакций на нее внутри Церкви, когда библейского Мелхиседека стали понимать как Самого Христа[296] — мнение, которого, видимо, придерживался сначала упомянутый «великий Старец». Толкование прп. Максима не только абсолютно отвергает такое понимание, что мы находим уже у свт. Епифания, но и подчеркивает, в какой наивысшей и предельной степени Мелхиседек и другие святые подобны Христу.

Эта особенность экзегезы прп. Максима чрезвычайно важна; для всего его богословия характерно предельное сближение обоженых со Христом, так, что в *amb.* 21 он даже дерзает писать о святых, что Слово делает их «живыми образами Христа, скорее, тождественными с Ним по благодати, чем подобием [Ему], а быть может, и самим Господом, — если моя речь не кажется кому-нибудь тягостной»[297]. Заметим, что писалось это в ситуации, когда совсем недавно в Церкви были осуждены «исохристы», само имя которых означало «равные Христу», хотя это равенство у них имело иные

предпосылки и понималось иначе, чем состояние обоженных у прп. Максима[298]. Как мы отмечали выше, антиоригенистская реакция была, вероятно, господствующей духовной тенденцией в той среде, в какой находился и сам прп. Максим, когда писал *Трудности к Иоанну*. Именно в этой ситуации он постоянно подчеркивал, в какой высшей степени святые уподобляются Христу, так что, как выражается прп. Максим, «становятся Господом», и в то же время он не переставал проводить различие между Христом и святыми, даже самыми совершенными среди них, с которыми само Писание сравнивает Христа, точнее, как говорит прп. Максим, это их оно сравнивает с Ним. Этим, очевидно, и объясняется причина привлечения прп. Максимом к экзегезе трудного места свт. Григория библейского Мелхиседека, этой таинственной фигуры, в понимании которой развилась отдельная разветвленная ересь, имевшая побеги даже у отталкивающихся как будто от нее вполне благонамеренных и известных подвижников.

Говоря об особенности библейской экзегезы прп. Максима в умозрении о Мелхиседеке, следует хотя бы кратко (подробнее мы это делаем в комментариях) отметить отличие его подхода от толкований свт. Епифания и свт. Иоанна Златоуста, писавших о Мелхиседеке в полемике против мелхиседекиан. Прп. Максим сосредоточивается на объяснении того самого выражения, которое в Евр. 7:3 относится к Мелхиседеку и которое, как видно из того же свидетельства свт. Епифания, и давало повод еретикам считать Мелхиседека воплощением Божией силы (если не Самого Бога Отца или Святого Духа). Свт. Епифаний объясняет это выражение просто: «Мелхиседек был человек; а *без отца, без матери* не потому, что не имеет отца или матери, но потому, что в божественном Писании они не поименованы со всею очевидностью»[299]. Златоуст (или Пс.-Златоуст?) дает свою версию, сходную, но несколько отличную от версии свт. Епифания. Возражая неким иудеям, которые отсутствие родословной Мелхиседека объясняли его рождением от прелюбодейной связи, он пишет далее: «(поскольку) Мелхиседек был прообразом Господа и носил образ Христа, подобно Ионе, то Писание умолчало о его отце, чтобы в нем, как в образе, мы созерцали Христа, который воистину *без отца* и *без родословия*»[300]. То есть умолчание о родителях Мелхиседека в Писании объясняется стремлением как можно больше уподобить описание Мелхиседека его первообразу — Христу. В другом месте Златоуст, тоже полемизируя с еретиками, дает другую версию: «поскольку не помнил своих родителей, называется не имеющим ни отца, ни матери»[301]. И хотя свт. Епифаний говорит о святости Мелхиседека, а Златоуст говорит о его праведности и том, что им двигал пророческий Дух (когда он благословил Авраама и вынес ему хлеб и вино — образ Евхаристии), именно у прп. Максима мы встречаем понимание

слов «без отца, без матери и родословия», как и последующих из Евр. 7:3 в приложении к Мелхиседеку, как указывающих на его рождение свыше и то, что он уже не определялся в своем бытии никакими земными признаками, связанными с плотским рождением.

Для прп. Максима Мелхиседек — это точнейший и чистейший образ и подобие Самого Христа, и в этом, очевидно, состоит особенность его духовного *диабасиса* (перехода от буквы к духу) в чтении Св. Писания, о котором подробно пишут исследователи экзегезы прп. Максима[302]. Как и его предшественники среди святых отцов, толковавшие Евр. 7:3, прп. Максим, конечно, подчеркивает отличие Мелхиседека от Христа, и то, что в собственном смысле сказанное о нем относится ко Христу, но в отличие от других отцов (до и после него) он читает сказанное о Мелхиседеке не в каком-то фигуральном или риторическом смысле (вроде того, что тот забыл родителей, или о них просто не сказано в Писании[303]), а в смысле прямом, хотя и не в буквальном[304], а духовном, когда слова об отсутствии родителей по плоти, родословной, начала и конца дней прочитываются как характеристики состояния обожения, в котором святые добродетелью оказываются превыше определимости какими-либо плотскими признаками, а в созерцании не ограничиваются ничем тварным. Раскрытию именно этого состояния, как и пути, ведущего к нему, прп. Максим посвятил по преимуществу и толкование *amb.* 10, и *Трудности к Иоанну* в целом, и именно это накладывает особую печать на его умозрения Св. Писания в этом сочинении.

Предметом умозрения прп. Максима является не Мелхиседек в его плотском измерении и историческом окружении, каким его пытались представить и описать другие православные толкователи[305], но и не Мелхиседек *мифический*, каким его делали еретики, а то, что можно было бы назвать: «логос Мелхиседека», всецело соотнесенный с Логосом и созерцаемый в Нем. Именно это восхождение в умозрении от буквы и плоти «вещи» к ее логосу, составляющему истинное бытие этой вещи, то есть к такой, какой ее замыслил Бог (а в святых этот замысел совершенно исполнен), характеризует принцип умозрений в Духе, относящихся у прп. Максима как к созерцанию творения, так и к созерцанию смыслов Св. Писания.

Причем, как мы видим на примере умозрения о Мелхиседеке, буква Писания оказывается при таком подходе вовсе не уничтоженной, а скорее преображенной. В частности, прп. Максим не отвергает слов об отсутствии у Мелхиседека начала и конца жизни (о чем умалчивают Златоуст и Епифаний[306]), но говорит, что он по благодати созерцанием не задерживался ни на чем, что имеет начало и конец (то есть тварном). «Без отца, без матери и родословия» тоже толкуется не в смысле того, что Мелхиседек их

забыл или о них не упоминает Писание, или же они погибли, а того, что Мелхиседек, добродетелью расторгший природу, не определялся в своем существовании земным родством, а значит, в свете преображения буквы и плоти он действительно созерцается без плотских отца и матери и земного родословия (что и отмечает Писание), имея отцом лишь Отца Небесного[307]. Таким образом, ни одна буква Писания, ни одно слово, сказанное о Мелхиседеке, не остались у прп. Максима (в отличие от других толкователей) без своего духовного толкования, без того, чтобы он их — каждое выражение отдельно и все в совокупности — не созерцал уже преображенными. В этом последовательно и до конца духовном, вплоть до совершенного преображения буквы Писания, не уничтожающем ее, но и не рабствующем ей, созерцании его смыслов, причем усматриваемых в перспективе Христоцентричной, и состоит, мы полагаем, особенность экзегезы прп. Максима, какой мы ее находим в *Трудностях к Иоанну*.

VIII. Мистическое богословие и Преображение

Логосы творения и смыслы Св. Писания созерцаются в преображении тела и буквы. Это видно хотя бы из того, что именно в умозрении Преображения прп. Максим говорит, что «книга Писания» и «книга творения» (символизируемые побелевшими ризами Христа) эквивалентны друг другу[308]. Об этой эквивалентности двух умозрений — Писания и творения, равно свидетельствующих о Логосе, исходящих от Него, и совершающихся Его силой в Духе, мы уже писали выше, теперь же обратимся к богословию Преображения в ином контексте — учения прп. Максима о мистическом богословии, которое является продолжением учения о созерцании, хотя имеет и вполне определенное самостоятельное значение — высшей фазы подвижнической жизни. Это учение раскрывается во многих местах *Трудностей к Иоанну* (как и других сочинений прп. Максима), но наиболее значимыми в отношении последующей православной традиции (особенно для споров XIV в. о Фаворском свете) являются в *Трудностях* места, посвященные экзегезе Преображения (не только указанное выше, но и целый ряд других, и в первую очередь, восемь умозрений о Преображении[309]). Подробно эти места обсуждаются в комментариях, здесь же мы остановимся на соотношении мистического богословия с другими аспектами подвижнической жизни — деланием и созерцанием, а также на понимании прп. Максимом мистического богословия как такового, и уже в этом контексте обратимся к его толкованию Преображения.

В первую очередь следует отметить «нейтральное», чисто техническое значение термина «богословие» у прп. Максима. Как таковое оно означает третий этап духовной жизни, следующий за деланием и созерцанием. В этом смысле «богословие» вовсе не равносильно совершенному обожению, то есть на этом этапе, как и на предыдущих, возможно падение и покаяние. Это видно, например, из описания такого падения в *qu. dub.* 182 (Declerck). В ответ на вопрос: «Что в *Деяниях* означает Евтих, *упавший с третьего яруса во время беседы Павловой*[310]?», прп. Максим пишет: «Всякий ум, который взошел на первый ярус, то есть делание, стал на втором, то есть естественном созерцании, и поднялся на третий, то есть [достиг] высоты богословия посредством неколебимой веры, а потом пренебрег словом Божиим и задремал, — [всякий такой ум] падает с того, что названо третьим ярусом. Если же слово учения, нисходящее к нему, найдет в нем что-то живое, и если он не вовсе умер от отчаяния, тогда он вновь оживляется посредством покаяния»[311]. В этом толковании интересно, что прп. Максим не только дает образ еще не совершенного в богословии (Евтиха), но имплицитно и совершенного в богословии апостола Павла, олицетворяющего в данном случае «слово учения».

В качестве последнего этапа «богословие», если оно достигает своей цели, венчается совершенным обожением, которое является вместе с тем целью всей подвижнической жизни, включающей делание и созерцание. Обожение, таким образом, может рассматриваться как «телос» не только богословия, но и делания и созерцания природы, которые, хотя и имеют свои «внутренние» цели — бесстрастие и ведение творения как сотворенного Творцом, без чего невозможно обожение, но только последнее, то есть единение с Богом, по-настоящему придает смысл, то есть является истинным «телосом» всего подвижнического пути.

Неспособность стяжания божественного ведения (гнозиса), как и правильного созерцания, в свою очередь, согласно прп. Максиму, может стать наказанием, постигающим даже тех, кто вошел посредством неколебимой веры в «меру» созерцания и богословия, то есть достиг второго и третьего этапа подвижнической жизни, однако пренебрег деланием. Об этом говорится уже в *qu. dub.* 145 (Declerck) в толковании слов из пророка Амоса: *И сойдутся два или три города в один город, чтобы напиться воды, и досыта не напьются*[312]. Объясняя духовное значение этих городов, прп. Максим пишет, что их «следует понимать как души, ибо они, будто дома, составлены и восприимчивы к добродетелям. *Два города* следует понимать как души, огражденные деланием и созерцанием, а *три города* — как души, неколебимой верой достигшие богословского знания. То же, что пророк облек это в форму проклятия, означает [следующее]: всякий раз, как случается

голод, но *не хлеба и воды*, а *слышания слова Господня*[313], то такие души, пусть даже они достигли меры в упомянутых добродетелях, но проявили нерадение, — [такие души], кажется, ищут знания, но не находят, поскольку не упражняются в делании. Если даже они, кажется, сходятся в один город, то есть к учителю, они знанием *досыта не напиваются* — ведь ему не даруется благодать учения, [то есть] способность утолить жажду нуждающихся в Божественном знании»[314].

Выше мы отмечали, что прп. Максим полемизировал в начале *amb.* 10 и ряде других мест с теми, кто абсолютизировал делание в ущерб ведению и богословию; теперь можно отметить, что и богословие, хотя является для него иерархически более высоким, так как относится к богопознанию, предполагающему просвещение высшей части души, ни в коем случае не абсолютизируется им и не отрывается от предыдущих этапов подвижнической жизни. Более того, иногда прп. Максим говорит о богословии не в высшем смысле этого слова, специально отличая его от того, что считает еще более высоким. Так, высшую форму богопознания (называемую им апофатической) он иногда эксплицитно отличает от «богословия». Например, описывая восхождение Моисея с сопровождавшими его на гору Синай в *qu. dub.* 73 (Declerck), он пишет, что на предпоследней фазе восхождения Моисей «взял с собою одного Аарона», то есть «слово (или: разум), простое для познания, будто молниями озаряемое Божественными озарениями», но «затем и его оставил снаружи и вошел во мрак божественного неведения, где все нерационально и непостижимо». Далее он называет «тех, кто с Аароном», «познавшими богословие», а «подобных Моисею» — теми, кто «апофатически и в неведении соединился с Богом»[315]. Здесь *апофаза* явным образом соотносится с опытом единения с Богом в Его непостижимости. Такое «единение», очевидно, соответствует обожению, которое в иной перспективе — в рамках трехчленной схемы: делание, созерцание, богословие — является телосом богословия и всей подвижнической жизни. Именно так прп. Максим трактует духовный путь того же Моисея в одном из умозрений о Моисее в *amb.* 10/22b: PG 91, 1149A–1152A, впрочем, здесь в рамках трехчленной схемы он говорит как о последнем этапе не просто о богословии, но о «таинственном (то есть мистическом) богословии, которое вверяется одному лишь чистому уму чрез молитву в неизреченном исступлении»[316]. Именно в таком молитвенном экстазе Моисей «безмолвно пребывал с Богом в неведении, словно во тьме (или: мраке)»[317].

Таким образом, единению с Богом и обожению соответствует не богословие как таковое, а высшая его форма, которую прп. Максим иногда выделяет, специально подчеркивая ее отличие от богословия в том смысле, в каком оно понималось выше применительно к Аарону (в отличие

от Моисея). Так, в *qu. dub.* 46 (Declerck), толкуя слова мытаря Закхея, обращенные ко Христу: *воздам вчетверо*[318], прп. Максим специально отличает богословие от молитвы: «[Закхей] говорит о деятельной, природной, богословской и молитвенной [добродетели или: мудрости]. Молитвенная — выше богословской — вторая богословствует о Божественном исходя из сотворенных [вещей], а первая непознаваемо и неизреченно сочетает душу с Самим Богом»[319].

Из этих цитат (ниже мы приведем и другие, согласные с ними) видно, что прп. Максим устанавливает соответствие характера богословия (с одной стороны, оно может быть озарением разума, с другой — деланием молитвенным, мистическим) с тем, совершается ли познание Бога из сотворенных вещей или же в сочетании души в Самим Богом. Что касается самого различения единения с Богом и мышления о Нем, то оно у прп. Максима, возможно, восходит к известному месту *Ареопагитик*, впоследствии ставшему опорным для свт. Григория Паламы в его полемике с Варлаамом[320], где различается способность ума мыслить и «превосходящее природу ума единство (ἕνωσιν), благодаря которому он прикасается к тому, что выше него»[321]. Именно единство ума, собирающегося в себе по удалении от сущих вещей[322], является, по Ареопагиту, условием того сочетания его с Богом, единения с Ним как единого с Единым, которое и прп. Максим, вслед за Ареопагитом, считает высшей формой богословия — единения, превосходящего всякое богословие, мыслящее о Боге исходя из творений[323].

Что удаление от мира в устремленности «единого к Единому» является для прп. Максима условием высшего богопознания, видно, скажем, из *qu. dub.* 39 (Declerck), где он приводит пример Авраама, который «достиг совершенства, поднялся выше явлений и был озарен знанием Святой Троицы и Единицы, а потому и принимает альфу (т. е. букву, означающую единицу. — *Г. Б.*) в дополнение к имени, ибо он приблизился по знанию единый к Единому[324]»[325]. Строго говоря, прп. Максим говорит не просто о единстве ума, но всецелом единстве. Так, в *amb.* 10/45: PG 91, 1200A–B, объясняя, что означает прибавление буквы «а» к имени Авраам, прп. Максим развивает мысль *qu. dub.* 39, говоря о благодати обожения, которую Авраам «получил уже прежде, символически (или: образно, τυπικῶς), посредством веры таинственно соединенный с логосом Единицы, по которому он стал единовидным (ἑνοειδής) а скорее, единым из многих [частей или сил человеческого устроения. — *Г. Б.*], и был только один великолепно и всецело соединен с одним только Богом»[326].

Такое всецелое единство обретается, как видно по одному из важных мест в *Трудностях к Иоанну*, когда три движения души — согласно уму, разуму и чувству — святые сводят к одному, когда: «чувствование,

обладающее лишь простыми духовными (πνευματικούς) логосами, они при посредстве разума возвели к уму; разум они единообразно, по единому, простому и неделимому разумению (φρόνησιν), соединили с умом, имеющим логосы сущих, а ум, начисто отрешенный от движения около всего сущего и покоящийся даже от самого по себе природного действования, они привели к Богу. Посредством ума приведенные целостно к Богу, они удостоились всецело слиться с всецелым Богом»[327]. Это сведение трех движений души к одному служит, очевидно, описанию восхождения от делания к созерцанию творений и, вслед за этим, к единению с Богом.

Собственно, умозрения Преображения прп. Максима, к которым нам еще предстоит обратиться, и описывают на примере апостолов, восшедших на Фавор со Христом, тех, кто, пройдя все делание, направленное на обретение бесстрастия в отношении чувственного, и миновав также природное созерцание, сводящее логосы тварного к единому Логосу как Творцу, переходят к последней фазе — единения с Богом. Но прежде чем обратиться к этим умозрениям, отметим одну особенность богословской терминологии прп. Максима, которая делает трудным восприятие его мысли в свете более известной терминологии мистического богословия, развитой во времена исихастских споров.

Как мы видели выше, единение с Богом прп. Максим описывает в терминах апофатического богословия, говоря, например, о том, что Моисей «апофатически и в неведении соединился с Богом»[328]. Между тем, как известно, для свт. Григория Паламы, споривше го с Варлаамом, «апофатика» и «единение» разнесены[329]. Приводя примеры описания «единения» с Богом из Ареопагита и других отцов, Палама пишет: «И пусть никто не думает, что великие богословы говорят здесь об апофатическом восхождении, оно доступно всем желающим и не преображает души в ангельское достоинство, оно освобождает понятие Бога от всего прочего, но само по себе не может принести единения с запредельным»[330]. Здесь под «апофатическим восхождением», очевидно, имеется в виду очищение понятия Бога в уме, совершаемое при определенном интеллектуальном усилии. Такое усилие отличается от единения с Богом, совершающегося по благодати и предполагающего стяжание бесстрастия страстной части души, а также предание себя Богу в молитве: «Только чистота страстной части души через бесстрастие действенно отделяет ум от всего в мире, через молитву единит его с духовной благодатью»[331]. Понятно, что сведенные к одному три действия души у прп. Максима и являются тем путем, о котором говорит свт. Григорий Палама (с тем, может быть, отличием, что у прп. Максима кроме аскетики и молитвы делается не меньший акцент на созерцании[332]).

В то же время, как мы уже видели и еще не раз убедимся, прп. Максим вполне может говорить, что святые «апофатически» соединяются с Богом, имея в виду не только очищение понятия о Боге в уме, но и сам опыт единения с Богом. Впрочем, в некоторых контекстах он говорит об «апофазе» в смысле отрицания за Богом предикатов тварного бытия, то есть в смысле определенного рода богомыслия, и в этом контексте, следуя в этом *Ареопагитикам*, хотя и несколько в других терминах, прп. Максим вполне определенно утверждает, что «[Бог] обладает бытием простым, неведомым и недоступным для всех, неизреченным и стоящим выше всякого утверждения (καταφάσεως) и отрицания (ἀποφάσεως)»[333] (ср. у Ареопагита: «[Причина сущих] первичней и выше умалений (или: лишений, στερήσεις), выше всякого и отрицания (ἀφαίρεσιν), и утверждения (θέσιν)»[334]).

Мы не будем здесь останавливаться на весьма сложном вопросе, решение которого существенно расходится у разных исследователей, о характере усвоения прп. Максимом терминологии и «техники» апофатического богословия *Ареопагитик*[335]. Существенно для нас прежде всего то, что прп. Максим определенно сознавал различие между мышлением о Боге (в какой бы форме оно ни протекало) и опытным богопознанием. Наиболее красноречивым местом в этом смысле является один отрывок из *Thal. 60*, представляющий интерес и применительно к различению мышления о Боге и опыта богопознания, превышающего то, что постижимо мыслью и умом. Различая две эти формы богопознания, прп. Максим пишет: «Писание знает двоякое ведение Божественного: одно, относительное, как пребывающее в одном только разуме и умозрениях, не обладает деятельным и обретаемым через опыт ощущением (αἴσθησιν) познаваемого — этим ведением мы и управляемся в настоящей жизни. Другое же ведение — подлинно истинное, деятельное и [обретаемое] лишь опытным путем помимо разума и умозрений, — дарует, по благодати и причастию, цельное ощущение (αἴσθησιν)[336] Познаваемого, благодаря которому в будущем [небесном] уделе мы воспримем сверхъестественное обожение, действующее непрерывно. Ведение относительное, пребывающее в разуме и умозрениях, является, как говорят, движущим началом стремления к ведению по причастию и деятельному. А это ведение, дарующее посредством опыта и причастия ощущение (αἴσθησιν) познаваемого, устраняет, в свою очередь, ведение, которое пребывает в разуме и умозрениях. Мудрые [мужи] говорят, что невозможно существовать разумению относительно Бога вместе с опытом Бога, а мышлению относительно Него — с ощущением (αἴσθησιν) Его. Разумением относительно Бога я называю соразмерность (букв. *аналогию. — Г. Б.*), [происходящую]

из сущих, знающего созерцания Его; ощущением — опыт сверхъестественных благ, зависящий от причастия [им]; мышлением — [происходящее] из сущих простое и единственное ведение относительно Бога»[337].

Комментируя это место, Изабель де Андиа заключает: «Таким образом, существует два рода познания — через слово и аналогию и через опыт и ощущение, которое превыше всякого слова и разумения»[338], и соотносит это описание двух типов опыта с одним из мест из умозрения прп. Максима о Преображении, где говорится о том, что виденное апостолами на Фаворе может быть понято как символы двух способов богословия: «я полагаю, боголепные действа (θεοπρεπῆ δραματουργήματα)[339], [произошедшие] на горе во время Преображения, таинственно указывают на два способа богословия: я имею в виду, шествующий в начале, простой и беспричинный (ἀναίτιον), поистине утверждающий Божество единственно и всецело путем отрицания (διὰ... ἀποφάσεως τὸ θεῖον ὡς ἀληθῶς καταφάσκοντα) и должным образом почитающий Его превосходство посредством замолкания (δι᾽ ἀφασίας), и [второй способ], следующий за первым, сложный, величественно описывающий путем утверждения (т. е. катафатически. — *Г. Б.*), исходя из [вещей,] обусловленных причинами (ἐκ τῶν αἰτιατῶν)»[340].

Имея в виду слова о «замолкании»[341], можно заметить некий парадокс, не отмеченный де Андиа, что апофатическое богословие, которое в привычном нам смысле является дискурсом, то есть словесно, символизируется у прп. Максима «замолканием» апостолов перед лицом высшего Богооткровения. Очевидно, это отражает тот факт, что на своей вершине апофатическое богословие для прп. Максима соответствует опыту апофатического единения с Богом, выражает в слове именно эту тайну — познания Бога в неведении, соединения с Молчанием[342]. Так и в умозрении о Преображении, говоря о «замолкании», прп. Максим мог иметь в виду, что замолкание апостолов на Фаворе было образом «благости молчания, царящего в неприступном святилище», которую «неизбывно излучает» душа, становясь чистейшим зерцалом «незримого Света»[343]. Наблюдается совпадение в терминологии у прп. Максима, который пишет о «почитающих превосходство Бога посредством замолкания (δι᾽ ἀφασίας)», с Иоанном Скифопольским, который в схолии 32 к *d. n.* 2.4 говорит о познании Бога в неведении, в котором пребывают, «утвердившись в немоте (ἐν ἀφασίᾳ), лучшей всякой речи»[344].

Нам еще предстоит вернуться к приведенному выше отрывку из *amb*. 10/31b, пока же отметим, что на языке апофатического богословия *Ареопагитик* «отрицание», о котором говорит в этом отрывке прп. Максим, называется «превосходящим». Это понятие встречается в *Трудностях к Иоанну*, например, в *amb.* 9: PG 91, 1105C в толковании

слов свт. Григория Богослова: «Ибо нет ничего выше, [чем Он], и даже вообще не будет»[345]. Прп. Максим объясняет, что эти слова не следует понимать в «любом отношении (σχέσεως), сравнительном (συγκριτικῆς), различительном (διακριτικῆς) или называемом как-либо еще», то есть в смысле какого-либо отношения Бога к тварному. И дальше он говорит, что такое выражение «искусные в этой науке называют безотносительным (ἄσχετον) — оно означает то же самое, как сказать: "[Бог] есть несравненно превыше всего", ибо имеет "значение превосходящего отрицания" (δύναμιν... ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως)»[346]. В данном случае выражение, «имеющее значение (или: силу) превосходящего отрицания», прп. Максим понимает в том смысле, что цитата из свт. Григория не есть утверждение, что Бог выше всех тварей, но подразумевает такое превосходство, которое отрицает даже утверждение о Боге как самом возвышенном из всего (так как такое утверждение означало бы сравнение и различение). Превосходство, таким образом, утверждается как безотносительное и превосходящее всякое сравнение[347].

Именно такое превосходство Бога в смысле не просто отрицания за Ним тех или иных предикатов тварного, а в смысле превосходящего отрицания будет впоследствии отстаивать свт. Григорий Палама в споре с Варлаамом о природе Фаворского света: «Божественная сущность превыше даже того, что недостижимо ни для какого чувства, потому что Сущий над всем сущим есть не только Бог, но и Сверхбог; и не только над всяким полаганием, но и над всяким отрицанием возвышается величие Запредельного, превосходя всякое величие, мыслимое умом»[348]. Кроме очевидной отсылки к Ареопагиту, можно вспомнить, что у прп. Максима уже в *qu. dub.* 191 (Declerck) говорится, причем как раз применительно к толкованию Преображения, что: «Слово восходит на гору богословия вместе с теми, которые обрели веру, надежду и любовь, и перед ними преображается, наделяя Себя уже не катафатическими (утвердительными) определениями — Бог, Святой, Царь и другими подобными — но апофатическими (отрицательными), то есть Сверхбогом, Сверхсвятым и всеми [определениями, выражающими] превосходство»[349].

Что свет Преображения соотносится прп. Максимом именно с такой апофатикой «превосходящего отрицания», видно и из толкования просиявшего лика Христа в *Трудностях к Иоанну*: «Итак, свет лица Господня, победивший энергию человеческого чувствования, запечатлил (διετύπου) для блаженных апостолов[350] способ таинственного апофатического богословия[351], согласно каковому [способу] блаженное и святое Божество по сущности сверхнеизреченно, сверхневедомо и беспредельное множество раз удалено[352] из всякой беспредельности»[353].

Познанию Бога в неведении у прп. Максима соответствует не только апофатика «превосходящего отрицания» (в смысле приведенных выше примеров познания сверхнеизреченности и сверхнепознаваемости Бога), но и апофатика «превосходящего лишения», что видно, например, из следующего отрывка из *Thal.* 25, где говорится о том, что ум, посвящаемый в таинства мистического богословия, «должен незряче зрить Самого истинного Бога Слово, обнаженного от всяких [покровов] мысли и ведения, ясно познавая, каким образом лучше соответствуют действительности (букв.: «истинствуют» — ἀληθεύουσι) прилагаемые к Богу лишения по превосходству (αἱ καθ' ὑπεροχὴν στερήσεις)»[354]. В качестве примера такого «лишения» Жанет Вильямс[355] приводит, ссылаясь на *amb.* 71: PG 91, 1409B10–C9, приложение к Богу в контексте толкования слов ап. Павла: *Безумное Божие мудрее человеков*[356] — божественного имени «Глупый» (var.: Безумный). Речь, очевидно, о том, что, когда мы говорим о Боге, то «лишенность» следует понимать не как отсутствие каких-либо качеств, а в превосходном смысле. Как по превосходящему отрицанию Бог не просто безначален (в смысле отсутствия у Него начала во времени), но преили сверхбезначален, то есть превыше всякого представления о начале и конце во времени и самого времени, так и в смысле лишенности по превосхождению, Бог не просто «безумен», в смысле отсутствия ума, а превыше безумия и мудрости, в нашем, тварном смысле[357].

Впрочем, дело не только в логике превосходящего «отрицания» или «лишения», разработанной уже в *Ареопагитиках*, но в первую очередь в том, что прп. Максим говорит, что все эти суждения о Боге «истинствуют», то есть соответствуют действительности, когда ум «незряче зрит Самого истинного Бога Слово, обнаженного от всяких [покровов] мысли и ведения»[358]. Речь, таким образом, не столько об интеллектуальной или «медитативной» технике очищения понятия о Боге в уме (хотя и его прп. Максим тоже может иметь в виду), сколько о том опыте приобщения по благодати Богу, в котором подтверждаются и открываются в своей истине все подводящие к этому познанию «имена Божии».

Тема Божественных имен, однако, если и интересует прп. Максима, то явно вторична для него по сравнению с самим мистическим богопознанием, его предпосылками и духовным содержанием. Именно в своей разработке учения о таком богопознании, придании ему более отчетливого христологического и опытно-антропологического содержания прп. Максим продолжает и развивает Ареопагита. Приведем несколько примеров, чтобы проиллюстрировать эту мысль и предварить разговор об умозрении Преображения. В трактате *О Божественных именах* в контексте разбора имен Божиих говорится, что «Богоначалие... воспевается или как Монада

и Единица,.. или как Троица»[359], однако именно с Единицей Ареопагит связывает «собирание» человека в монаду, подобную Божественной: «Богоначалие воспевается как Монада и Единица — по причине простоты и единства сверхъестественной неделимости, коей как единящей силой мы соединяемся... и собираемся в боговидную монаду (εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα) и богоподобное единство»[360]. Прп. Максим, как мы уже писали выше, тоже придает важное значение этому «собиранию в монаду» и обретению единства (что и неудивительно, поскольку он скорее всего воспринял от Ареопагита, что само имя «монах», которое он носил, соответствует «неделимой и цельной жизни, как единотворящей [монахов] в священных свитиях делимого — т. е. житейских заботах — в боговидную монаду»[361], однако прп. Максим говорит об обретении этого единства не просто в отношении Бога как Единицы, но в триадологическом и христологическом контексте, приводя антропологическое измерение мистического богословия через христологию в соответствие с триадологией.

Так, в *Thal.* 25, толкуя 1 Кор. 11:3–5, он, вслед за ап. Павлом, устанавливает определенный параллелизм: ум «внутри таинственного богословия» подвизается в отречении (στέρησιν) от всего (мысленного и чувственного) и является «главой» мысли (διάνοια), сообщая ей превышающие мышление догматы. Этой антропологической паре соответствует диада: Отец (Ум) — Сын (Слово). И если ум в мистическом богословии отрекается от всего чувственного и мысленного, от самих чувственного и мысленного познания и устремляется (речь, вероятнее всего, о молитве) к Одному Богу, то Божественный Ум и является «беспредельно удаленным от всего»; восхождение к этой трансценденции совершается через Слово, именно «умозрение Слова становится ясным ведением породившего Его Ума», в силу их единосущия; на этом пути возводимый Словом к Уму-Отцу человеческий ум, «устремляющийся к тождеству по благодати с Богом, освободившийся в умозрении от различия и множественной количественности сущих», и оказывается по благодати «соединенным с боговидной Единицей»[362] (var.: собранным в боговидную монаду (εἰς θεοειδῆ μονάδα συναχθέντα[363])) «в тождестве и простоте устойчивого приснодвижения окрест Бога», того движения, в котором познается не Бог по сущности, но то, что «окрест Него»[364].

Как можно предположить, ведение того, что окрест Бога и есть те «превышающие мышление догматы», которые апофатически немотствующий в Единице ум «передает» своей «жене» — разумению (διάνοια), но как эту передачу понимать, то есть как участвует разумение в мистическом богопознании, прп. Максим в данном месте не пишет, и можно только догадываться, что речь идет о богопознании, о котором

говорится в том же *Thal.* 25, а именно, познании того, «каким образом истинствуют прилагаемые к Богу лишения по превосходству (αἱ καθ' ὑπεροχὴν στερήσεις)»[365], то есть как на опыте познается сверхбезначальность и сверхбожественность пресущественного Бога.

Другой пример на ту же тему соединения с Троицей как Единицей и обретения единовидности мы находим в *Трудностях к Иоанну*. Толкуя слова свт. Григория Богослова о святых, которые стали выше «вещественной двоицы по причине (или: ради) единства, умопостигаемого в Троице»[366], прп. Максим говорит о тех, кто «сократился до одного только, единственного из многих, чистого, простого и неделимого движения мощнейшей силы устремления, по каковой он любомудро укрепил себе нескончаемое прочное пребывание (μονιμότητα) вместе с Богом, в тождестве вечного движения по устремлению (κατ' ἔφεσιν ἀεικινησίας)»; таковой, по слову прп. Максима, «поистине блажен, ибо он достиг не только истинного и блаженного единения (ἑνώσεως) со Святой Троицей, но и "единства, умопостигаемого в Троице", поскольку, будучи простым, неделимым и единовидным (μονοειδής) по способности, он приблизился к простому и неделимому по сущности»[367].

Что такое «единовидность», мы узнаем из другого места прп. Максима: «Когда душа становится единовидной, соединившись сама с собой и с Богом, и когда глава [души] увенчивается первым, единым и единственным Словом и Богом, то не будет существовать и разум, в [своем] помышлении разделяющий ее на многие части (οὐκ ἔσται ὁ εἰς πολλὰ κατ' ἐπίνοιαν αὐτὴν ἔτι διαιρῶν λόγος)»[368]. *Глава души* — это, конечно, ум, к которому в нераздельном единстве прилепляется (очевидно, не исчезая, но упраздняясь в своей активности, разделяющей душу многими помышлениями) разум (то есть логос). В мистическом единстве с Богом человеческий ум, увенчанный Логосом, то есть единосущным Отцу Сыном Божиим и Богом, имеет в нераздельном единстве с собой разум (логос), таким образом человек в устроении своей души уподобляется нераздельному Богу, то есть оказывается не только соединенным с Богом, но и обретает «единство, умопостигаемое во Святой Троице»[369]. В *amb.* 7 прп. Максим со ссылкой на свт. Григория Богослова говорит, что в конечном состоянии обожения и упокоения в Боге происходит подтверждение того, что человек создан по образу Божию, то есть святые своим умом-разумом (логосом) и духом «вплотную придвигаются» к Божественному Уму, Логосу и Духу, как прообразующему Образу[370].

Возведение ума, пребывающего «внутри мистического богословия», во Христе через восхождение от плоти к Духу, то есть от Христа, познаваемого лишь в зраке рабьем, к познанию Его как Бога-Слова, единосущного

Отцу, и свидетельство о единой славе Сына с Отцом и составляет, по прп. Максиму, главное таинство умозрения Преображения, разбираемого им в *Трудностях к Иоанну* (*amb.* 10/17 и *amb.* 10/31), а до этого в *qu. dub.* 190–192 (Declerck)[371]. Однако в евангельском рассказе о Преображении прп. Максима, как всегда, интересует не столько то, что произошло некогда с апостолами на Фаворе, сколько духовный смысл происшедшего, имеющий непреходящее значение для всех. В этой перспективе Преображение созерцается им как своего рода «эйдос» или парадигма мистического богословия, то есть прп. Максим, как это свойственно и другим его умозрениям Писания, преображает саму букву евангельского повествования и созерцает «логос Преображения», а не просто анализирует евангельскую историю[372] или рассматривает ее как подтверждение православной догматики[373].

Мы не сможем здесь подробно разбирать все аспекты умозрений Преображения прп. Максима, которым уже было посвящено несколько работ[374], отметим лишь то, что имеет непосредственное отношение к созерцанию евангельской истории о Преображении как образа мистического богословия, поскольку это позволит нам лучше понять учение прп. Максима о последнем. Важно помнить, что первое умозрение Преображения в *Трудностях к Иоанну* является толкованием слов свт. Григория Богослова: «У кого получилось, посредством и разума (λόγου) и созерцания (θεωρίας) расторгнув вещество и сие плотское... оказаться вместе с Богом, слиться с чистейшим светом, насколько возможно для человеческой природы; тот блажен по причине восхождения (ἀναβάσεως)»[375]. Если тема «света», безусловно, перекликается со светом, которым просиял Лик Христа, то последнее слово этой фразы свт. Григория очевидным образом подхватывается началом *amb.* 10/17: «некоторые из учеников Христа, которым было дозволено за их заботу о добродетели (ἀρετῆς ἐπιμέλειαν)[376] взойти и подняться вместе с Ним (συναναβῆναί) на гору Его явления (φανερώσεως)...»[377]. Речь о важнейшем в богословии прп. Максима понятии *анабасиса* — восхождения, в качестве примера которого приводится восхождение учеников со Христом на Фавор. Взойти на гору Преображения позволяют добродетели апостолов, которые, однако, соответствуют лишь воплощению Христа, как об этом говорится в *cap. theol.* 2.37: «Слово [Божие], уплотняясь способами [осуществления] добродетелей, становится плотью»[378]. Богоявление на Фаворе подразумевает нечто превышающее, то есть оставляющее позади как состояние борьбы со страстями, так и стадию созерцания творения, возводящего к Творцу. В самом деле, в *qu. dub.* 190 (Declerck) прп. Максим пишет, разъясняя выражение: *не вкусят смерти*[379], с которого начинается евангельский рассказ о Преображении: «Разуму ведомы разные виды смерти — ведь и умерщвление страстей тоже именуется смертью; но [ведущий]

деятельную [жизнь], когда завершает борьбу со страстями и переходит к естественному созерцанию, в прежнем состоянии умирает, ибо, упразднившись от напряженной деятельной битвы со страстями, предается созерцанию сущего; но и тот, кто превзошел естественное созерцание, оставил все имеющее причину и посредством богословского отрицания (апофазы) пришел к Причине — и он умирает в [отношении] прежнего состояния, ибо более не движется среди сотворенных вещей, а переносит все движение к Творцу всего»[380].

В *Трудностях к Иоанну* прп. Максим уточняет, что на Фаворе апостолы были не просто приведены к Причине всего, то есть Богу как Творцу. Этот аспект мистического богопознания тоже упоминается, но он оказывается вторичным по отношению к другому, более высокому, состоящему в переходе от познания Христа в зраке рабьем, то есть по человеческой природе, к познанию Его Божественности. Взойдя со Христом на гору и перейдя от плоти к Духу, апостолы были «руководимы к понятию о том, что Он "прекрасен красотою превыше сынов человеческих"[381] и что Он "был в начале, был у Бога и был Бог"[382], и посредством совершенно никому не доступного богословского отрицания (θεολογικῆς ἀποφάσεως), Его восславляющего[383], познавательно возводимы к [Его] "славе полного благодати и истины, как Единородного от Отца"[384]»[385]. Очевидно, речь идет не только о том моменте, когда просиял Лик Христов, чей свет, «победивший энергию человеческого чувствования», по слову прп. Максима, «запечатлил (διετύπου) для блаженных апостолов способ таинственного апофатического богословия, согласно каковому [способу] блаженное и святое Божество по сущности сверхнеизреченно, сверхневедомо и беспредельное множество раз удалено из всякой беспредельности»[386], но и о том моменте Преображения, когда глас Отца, от которого апостолы повергаются ниц, не в силах его вынести, удостоверяет Богосыновство Сына, то есть то, что просиявший Ликом Христос — действительно Единородный Сын, единосущный Отцу по невместимому и совершенно непостижимому Божеству.

Только после описания этого момента прп. Максим обращается к тайноводческому толкованию Богоявления на Фаворе, различая в богопознании, с одной стороны, то, что относится к собственно Божеству и откровению Троического Богоединства, безотносительно творения, и, с другой — то, что относится к логосам Божиим, открывающимся в речениях Св. Писания и в творении. Согласно прп. Максиму, в богоявлении на Фаворе апостолы таинственно научаются, что «лучезарно светящее всеславное сияние лица — ибо оно превосходит всякое действие глаз — есть символ (σύμβολον) Его Божества, Которое превыше ума, чувствования, сущности и ведения», а «ставшие белыми одежды символизируют

(φέρειν σύμβολον) речения Святого Писания, которые тогда [только] стали им ясны, прозрачны и "светлы"... или же [одежды символизируют] само творение... и посредством премудрого разнообразия видов, его составляющих, наподобие одежд, [означающих] достоинство того, кто их носит, возвещают о силе Создателя [Бога] Слова»[387].

Ниже мы еще обратимся к понятию символа, которое встречается в этих отрывках, пока же подчеркнем то различение, которое во втором умозрении о Преображении в *Трудностях к Иоанну* описывается еще более рельефно, так, что воссияние Лика Христа и умолкание апостолов пред явлением невместимого Божества соотносится с апофатическим познанием Бога безотносительно творения, а белые, преображенные ризы — с катафатическим познанием Бога как Причины творения: «два способа богословия: я имею в виду, шествующий в начале, простой и беспричинный (ἀναίτιον), поистине утверждающий Божество единственно и всецело путем отрицания (διὰ... ἀποφάσεως τὸ θεῖον ὡς ἀληθῶς καταφάσκοντα) и должным образом почитающий Его превосходство посредством замолкания (δι᾽ ἀφασίας), и [второй способ], следующий за первым, сложный, величественно описывающий путем утверждения, исходя из [вещей,] обусловленных причинами (ἐκ τῶν αἰτιατῶν)»[388].

Выше мы уже отмечали, что в данном месте применительно к апофатике и катафатике речь скорее всего идет о дискурсах, о чем говорит и параллельное место из *cap. theol.* 2.39: «Богословствующий катафатически, исходя из [утвердительных] положений, делает Слово плотью, ибо он может познать Бога как Причину [всего] исходя только из [вещей] зримых и осязаемых. Богословствующий же апофатически, исходя из суждений отрицательных, делает Слово Духом, как сущего в начале Бога и сущего у Бога[389]; он подлинно познает Сверхпознаваемого не исходя из чего-либо доступного познанию»[390]. Впрочем, следует помнить и то, что богословский дискурс у прп. Максима, если он подлинный, а в умозрении «эйдоса» мистического богословия говорится, разумеется, именно о нем, всегда предполагает соответствующий опыт, исходит из него.

В конечном счете прп. Максима интересует именно этот опыт, то есть таинственное богопознание, происходящее в душе человека, а события евангельской истории обретают для него свой истинный смысл лишь в этом самом, анагогическом смысле[391], когда они рассматриваются как символы и образы происходящего в душе. Так и символически усматриваемые в умозрениях Преображения два способа богословствования следует соотнести с тем, как мистическое богопознание описывается прп. Максимом безотносительно евангельского рассказа, в контексте сугубо мистагогическом. В самом деле, в *Мистагогии* мы находим несколько пассажей,

которые соответствуют отдельным местам умозрения Преображения. В частности, это уже приведенное выше описание из *myst.* 5: PG 91, 681B того, как душа соединяется с Богом при том, что глава души — ум — увенчивается Логосом, а разум уже не разделяет душу многими помыслами, всецело прилепляясь к уму. Это состояние соответствует тому, что в *amb.* 10/31b называется простым и беспричинным способом богословствования, то есть апофатическим единением с Богом. В *myst.* 5 прп. Максим не называет это познание апофатическим единением с Богом, но предваряющее его описание того, как душа «выходит и за пределы (если так позволительно сказать) самой добродетели и ведения, истины и благости, установленных для нас, и почивает неизреченным и неведомым образом в сверхистинном и сверхблагом покое Божием»[392], не оставляет сомнений, что речь идет именно об этом роде богопознания.

В этом состоянии, то есть соединившись с Самим Богом в неведении, она, как это описывает прп. Максим в *Мистагогии*, взирая на Логос, «пребывающий уже не вне души, но всецело в ней», будет «непосредственно созерцать логосы и причины сущих»[393]. При такой последовательности, а мы видим, что прп. Максим сохраняет ее и в умозрениях о Преображении в *Трудностях к Иоанну*, познание Бога как Сверхсущественной Причины творения и в отношении творения находит свое истинное место в горизонте апофатического соединения с Богом или совмещается с ним. В *Ареопагитиках* тоже не раз говорится о двух родах богословия, в частности, в *d. n.* 7.3 Ареопагит, сказав о «божественном познании Бога, осуществляемом через незнание путем превосходящего ум единения, когда ум, отступив от всего сущего, оставив затем и самого себя, соединившись с пресветлыми лучами, оттуда и там освещается недоступной исследованию глубиной Премудрости», добавляет: «Подобает Ее познавать и во всем, ибо она, согласно Речениям, создательница всего, постоянно всем управляющая, и причина несокрушимого соответствия и порядка»[394]. Тем не менее именно у прп. Максима мы находим, как он в рамках мистического богословия понимает внутреннее соотношение этих двух родов богопознания — апофатического и того, что он называет утвердительным, катафатическим, то есть познания Бога как Причины творения и Промыслителя о нем. Образно и символически это соотношение представлено в умозрениях о Преображении, а в антропологическом контексте применительно к душе, например, в *Мистагогии*.

Лучше всего это соотношение видно из того места в *myst.* 5, где противопоставляется познание Бога из творения, когда душа «до своего обручения с Богом медленно продвигалась [к Нему] путями классификаций и членений (διαιρετικαῖς)»[395], с тем родом познания Бога как Причины,

о котором мы уже упоминали выше, когда душа, уже соединившаяся с Божественным Логосом, «взирая на Него, пребывающего уже не вне души, но всецело в ней», «будет непосредственно созерцать логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения со Словом и Богом»[396] медленно продвигалась по пути восхождения к Нему через созерцание творений и восхождения от логосов творения к Единому Логосу.

В том, что Преображение в *Трудностях к Иоанну* созерцается как образ именно этого опыта мистического богопознания, не приходится сомневаться. Прп. Максим, впрочем, не говорит в этих умозрениях буквально о том, что апостолы созерцали Христа, «пребывающего уже не вне души», а в ней, и кажется, что в этом пункте имеется серьезное отличие, однако он говорит, что апостолы «перешли (μετέβησαν) от плоти в д/Дух[397], прежде чем отложить жизнь по плоти, путем изменения (ἐναλλαγῇ) энергий чувствования (τῶν κατ᾽ αἴσθησιν ἐνεργειῶν), каковое в них исполнил Дух»[398]. Иными словами, как это потом будет говорить и свт. Григорий Палама[399], Богоявление на Фаворе воспринималось преображенными Духом умом и чувствами. Под таким преображением, очевидно, следует понимать прекращение их обычного действия, состоящего в восприятии материальных объектов чувств в качестве внешних, или же состоящего в мышлении полагаемых самим умом объектов мысли. А значит, говорить о внешнем характере восприятия Богоявления и откровения его таинств, наподобие некоего «спектакля», нельзя[400]. Преображение, виденное апостолами на Фаворе и воспринимаемое ими в Духе, понимается прп. Максимом как образ, несущий в себе реальность первообраза, единения с Богом, происходящего в душе человека, пребывающего «внутри мистического богословия».

Не случайно в одном месте *amb.* 10/27, подготавливающем переход к повторному обращению к теме Преображения в *amb.* 10, прп. Максим говорит, бросая взгляд на естественный и писаный законы из «обратной перспективы» явления в душе Солнца правды — Христа, что «как с восходом чувственного солнца отчетливо выявляются все телесные [предметы], так и Богу, умопостигаемому солнцу правды[401], когда Он восходит в уме... свойственно вместе с Собой выявлять истинные логосы умопостигаемых и чувственных [вещей]», и что «об этом свидетельствует и то, что, когда Господь преобразился на горе, Его одежды были явлены блистающими вместе со светом лица Его; каковое явление вводит с Богом ведение того, что после Него и окрест Него»[402]. Здесь мы видим ту же мысль, что и в приведенных выше цитатах из *myst.* 5: PG 91, 681A–B, но явление в душе Бога и совокупности Божественных логосов уже напрямую соотносится с явленным апостолам на Фаворе.

Корреляцию учения прп. Максима о мистическом богословии с толкованием им Преображения можно показать и на примере употребления им такого важного концепта мистического богословия, как «сокровенность Божия». Согласно одному месту из *Мистагогии* на высшей стадии богопознания душа «достигает сокровенности (κρυφιότητα) Божией»[403]. Но уже в умозрении Преображения в *qu. dub.* 191 (Declerck) прп. Максим говорит: «*Лице* Слова, которое *просияло, как солнце* — это сокровенность (κρυφιότης), отличающая Его Сущность, Которую невозможно рассмотреть мысленным изъяснением, подобно тому как невозможно [рассмотреть] яркое солнце, даже если у человека очищенная зрительная способность»[404]. Слово κρυφιότης, которое употребляется в этом отрывке, встречается у прп. Максима и еще в одном месте *Мистагогии*: «Исступая из всего, душа соединяется с Единством сокровенности Его [то есть Бога как своего "единственного... по благодати Отца"]»[405]. Наконец, в *amb.* 10/31a: PG 91, 1160C–D прп. Максим снова прибегает к толкованию света лица Христова и говорит, что «световидным сиянием (φωτοειδοῦς λαμπρότητος) лица Господня[406], совершившимся на горе, трижды блаженные апостолы были таинственно, неизреченным и неведомым способом руководимы к Божией силе и славе, для всех сущих совершенно непостижимой, научаясь, что явленный им... свет есть символ неявной сокровенности (τῆς ἀφανοῦς κρυφιότητος) [Божией]»[407].

Употребление прп. Максимом перенятого, очевидно, из *Ареопагитик*[408] термина «сокровенность» или «сокрытость» и сравнение с его использованием у Ареопагита требует отдельного исследования. В частности, не вполне ясно, имеет ли прп. Максим под «сокровенностью» в виду Божественную сущность или же то, что окрест Бога; несомненно, однако, что, говоря о соединении с «Единством сокровенности» в *Мистагогии*, как и об откровении этой сокровенности в сиянии Лика Христа на Фаворе, прп. Максим подчеркивает, что на высшей стадии мистического богопознания происходит познание в неведении сверхнепознаваемости Троицы и причастие Ее боготворящим благам[409], а не просто тем Ее действиям, которые направлены на творение мира, Промысел и Суд в отношении него[410], последние, в свою очередь, соответствуют катафатике, находящей свое правильное место в порядке мистического богопознания в горизонте апофатики.

Наконец, следует сказать и о месте из *amb.* 10/31a: PG 91, 1160C–D, уже процитированном выше, в котором нами специально была выпущена одна фраза; обращение к нему позволит завершить разговор о Преображении той темой, которая стала главной в контексте паламитских споров — о природе Фаворского света и характере восприятия его апостолами. В той

редакции *Трудностей к Иоанну*, которую воспроизводят, согласно PG, все издатели и переводчики, в этом месте говорится, что «апостолы были... руководимы к Божией силе и славе... научаясь, что явленный им [*доступный*] *чувствованию* (πρὸς τὴν αἴσθησις) свет есть *символ* неявной сокровенности (τῆς ἀφανοῦς κρυφιότητος) [Божией]» (курсив мой — *Г.Б.*). В этом отрывке привлекает внимание не только обсуждавшееся выше понятие «сокровенности» Божией и пререкаемое в период паламитских споров слово «символ», но не в меньшей степени то, что прп. Максим говорит, что свет на Фаворе был явлен апостолам «πρὸς τὴν αἴσθησιν».

Употребляемое здесь слово αἴσθησιν обычно означает чувственное восприятие, чувство. Если выражение πρὸς τὴν αἴσθησιν перевести так, как это сделал Р. В. Яшунский: «являемый им чувственно свет»[411] — это наведет на мысль, что Фаворский свет понимается прп. Максимом как чувственный и подаваемый для чувственного восприятия «символ» Божества, то есть именно так, как трактовали его противники Паламы[412]. Но даже если перевести это выражение: «для чувственного восприятия» (сходным образом его переводят авторы французского, английского и итальянского переводов[413]), вопрос остается открытым. Еще более остро он встает, если иметь в виду, что в *Ареопагитиках* в единственном месте, посвященном Преображению, говорится, что «ученики (Христа) во время божественного Преображения бесстрастным и нематериальным умом причащались Его умственного светодаяния и превосходящего ум соединения»[414]. Таким образом, получается как будто, что прп. Максим говорит о том, что свет, который созерцали апостолы на Фаворе, был чувственным и воспринимался чувствами, а Ареопагит — что он воспринимался умом, хотя и превосходил ум.

Эти противоречия, в принципе, можно устранить, если иметь в виду более широкий контекст мысли прп. Максима. В самом деле, во-первых, если бы свет был просто чувственным и воспринимался чувствами, то какой смысл могли бы иметь слова, непосредственно предшествующие интересующему нас месту: «трижды блаженные апостолы были таинственно, неизреченным и неведомым способом руководимы к Божией силе и славе, для всех сущих совершенно непостижимой»[415], о какой неизреченности и непознаваемости можно было бы говорить, если бы свет был просто чувственным и предназначенным лишь для чувств? Кроме того, как заметил еще свт. Григорий Палама, в первом толковании Преображения в *Трудностях* прп. Максим говорил, что апостолы на горе Преображения (повторим снова эту цитату): «перешли (μετέβησαν) от плоти в д/Дух, прежде чем отложить жизнь по плоти, путем изменения (ἐναλλαγῇ) энергий чувствования (τῶν κατ᾽ αἴσθησιν ἐνεργειῶν), каковое в них исполнил Дух»[416],

из чего Палама выводил, что Фаворский свет, согласно прп. Максиму, воспринимался духовно, что не исключало участия в этом восприятии преображенных и очищенных Духом чувства и ума.

Таким образом, выражение πρὸς τὴν αἴσθησιν, встречающееся в редакции PG, можно истолковать в том смысле, что свет, которым просиял лик Христов, был явлен апостолам для восприятия его чувствами, очищенными и преображенными Святым Духом, а уже через такое восприятие посредством явления его чувствам он воспринимался и умом, очищенным и преображенным тем же Духом[417]. Именно так истолковал Преображение свт. Григорий Палама (у которого, впрочем, толкования самого выражения πρὸς τὴν αἴσθησιν нет): «Тогда Господне тело, еще не смешавшееся с нашими телами (как это происходит с причащающимися Ему в Евхаристии. — *Г.Б.*) и носившее в себе источник благодатного света, внешне освещало окружающих его достойных учеников и внедряло в их душу просвещение через чувственные глаза»[418]. В *Ареопагитиках* же, в приведенной выше цитате, очевидно, говорится о конечной инстанции восприятия Фаворского сияния, а именно об уме; вопрос же, посредством чего ум воспринял этот свет, просто не рассматривается. Итак, на Фаворе, как пишет свт. Григорий Палама, апостолы воспринимали божественное сияние через чувства умом («душа через тело смотрела на свет Божества»[419]).

Такая пропаламитская апологетика этого выражения прп. Максима, впрочем, может оказаться излишней, если иметь в виду один факт, кажется, до сих пор не принимавшийся во внимание исследователями прп. Максима. В самом деле, чтение в указанном месте PG 91, 1160C: πρὸς τὴν αἴσθησιν, несомненно, должно было привлечь внимание антипаламитов и стать одним из веских аргументов в их споре с Паламой. Тем не менее, нам не приходилось встречать такой аргументации в антипаламитской полемике о природе Фаворского света. Более того, в *Ромейской истории* одного из противников паламизма, Никифора Григоры, в цитате из этого места *Трудностей к Иоанну* мы находим, при том, что все остальные слова цитаты совпадают с версией PG, совершенно другое чтение: τὸ φανὲν αὐτοῖς **ὑπὲρ** τὴν αἴσθησιν φῶς, то есть «явленный им *сверх* чувственного восприятия свет»[420]. Не исключено, что именно такое, на первый взгляд, невыгодное для антипаламитов чтение является аутентичным. Выяснение подлинного чтения этого места следует, конечно, отложить до появления критического издания *Трудностей к Иоанну*, кроме того, необходимо тщательно проверить, как цитируют это место паламиты и их противники, хотя надо сказать, что чтение: «сверх чувственного восприятия» — еще не обязательно значит «нетварность», но может означать, по буквальному смыслу, — свет, превышающий чувства, умный (но тварный), как это и понимали некоторые антипаламиты.

В самом деле, ведь и при таком чтении, какое мы находим в *Ромейской истории*, Григора все равно пытается истолковать указанное место прп. Максима в антипаламитском смысле, но его аргументация строится совсем на другом, а именно на словах, что явленный апостолам свет был *символом* неявленной сокровенности, которую он понимает как Божественную сущность, а символ — как нечто онтологически отличное от сущности, тварное. Такая аргументация встречается уже у Акиндина, и именно с этим толкованием свт. Григорием Паламой велась горячая полемика в исихастских спорах XIV в. Обсуждение этой полемики, в которой Палама предложил свое толкование слов прп. Максима в смысле «нетварного символа»[421], не входит в задачи нашего предисловия, частично она отражена в примечаниях к соответствующим местам *Трудностей к Иоанну*. Здесь же отметим, что само понимание Преображения как парадигмы мистического богословия, вершина которого состоит в невыразимом единении со сверхсущественной Единицей и причастии божественным благам, переносит центр тяжести в разговоре об умозрениях прп. Максима с вопроса о природе Фаворского света на вопрос о том, что, с его точки зрения, этот свет и его созерцание означают и символизируют.

В самом деле, ведь вопрос о природе Фаворского света в умозрениях о Преображении или где бы то ни было для прп. Максима как таковой вообще не стоял, иначе бы он прямо об этом написал. Поэтому приписывать ему задним числом то или иное учение о нем, если мы хотим прочесть его не с апологетическо-полемической целью, как это делал Палама, а с целью понять мысль прп. Максима в рамках его собственного замысла, было бы сейчас, на наш взгляд, анахронизмом. Существенным для прп. Максима, и в этом не приходится сомневаться, является та реальность, которая «символизируется» событиями на Фаворе, в том числе и Фаворским светом, то есть реальность мистического богопознания, происходящего в душе каждого посвящаемого по благодати в тайну Божества. И вот здесь-то, независимо от тех или иных чтений рукописей *Трудностей к Иоанну*, мы можем быть уверены, что прп. Максим, как позднее свт. Григорий Палама, учил о видении Божественного света и не сомневался, что он нетварен[422].

В самом деле, соединение с Богом в неведении, составляющее суть апофатического единения у прп. Максима, как до него в *Ареопагитиках*, понимается в терминах мистики света; так, в *myst.* 23 в том же месте, где идет речь о соединении души с *Единством сокровенности* Божией, прп. Максим говорит, что душа при этом, «по словам всесвятого Дионисия Ареопагита, есть образ и явление незримого Света, зерцало чистое... которое воспринимает... красоту благого Первообраза»[423], того Самого Первообраза, о Котором, в свою очередь, там же говорится в триадологическом

контексте: «[Божество] всецело Единица по сущности и всецело Троица по ипостасям, единообразно сияющая одним трисветлым сиянием единого Света»[424].

Синопсис, или Путеводитель по *Трудностям к Иоанну*

Завершив краткий разбор основных тем *Трудностей к Иоанну*, которые требовали дополнительного, по сравнению со встречающимся в научной литературе, освещения, перейдем к обзору отдельных *трудностей*. Настоящий краткий обзор, призванный облегчить читателю ориентацию в столь сложном сочинении, не является анализом отдельных *трудностей* (он содержится в комментариях и предисловии), но лишь служит выявлению их структуры, логики развития в них мысли и связей между отдельными частями *Трудностей к Иоанну*. При составлении путеводителя по данному сочинению мы пользовались *Анализом отдельных трудностей*, проведенным Поликарпом Шервудом[425], зачастую излагая обширные отрывки из его весьма тщательного и ставшего уже классическим исследования, хотя и далеко не всегда следовали ему.

Всему сочинению предпослан *Пролог* (1061A–1065B3)[426], содержащий объяснение повода и обстоятельств его написания и похвалу адресату — Иоанну Кизическому.

1. *amb.* 6: 1065B–1068C

Amb. 6 открывает серию из трех существенно отличающихся по объему *трудностей*, которые являются толкованием связанных друг с другом мест одного и того же *Слова* 14 *О милосердии к нищим* (*De pauperum amore*) свт. Григория Богослова. В *amb*. 6 толкуется фраза из *or.* 14.7: PG 35, 865B, конец которой трактуется прп. Максимом применительно к опасности, подстерегающей преуспевших в делании и созерцании, но могущих отпасть от достигнутого, если такие достигшие «боговидного состояния» склоняются по собственной воле к любви к телу. Характер этого падения разный у «делателей» и «созерцателей», и это различие объясняет особенности выражения свт. Григория, толкуемые в данной *трудности*. Проблематика *amb*. 6 отчасти предваряет проблематику *amb.* 7, где обсуждается состояние обожения как упокоения в Боге, от которого нельзя отпасть, и правильное отношение души и тела. С другой стороны, делание и созерцание, добродетель и ведение являются сквозной темой всех *Трудностей к Иоанну.*

2. *amb.* 7: 1068D–1101C

Великая антиоригенистическая *трудность*, одна из самых пространных и самых известных во всем корпусе *Трудностей*, представляет собой толкование на отрывок из *or.* 14.7: PG 35, 865C свт. Григория, произнесенного в больнице, основанной свт. Василием Великим, где находились больные тяжелыми, часто неизлечимыми болезнями, такими как проказа[427]. Таким образом, это едва ли не самое метафизическое в истории святоотеческой письменности сочинение прп. Максима, которое, помимо опровержения ереси, фактически является раскрытием философского содержания первой заповеди любви, написано как толкование на отрывок из *Слова* свт. Григория, посвященного в немалой степени исполнению второй заповеди — любви к ближнему. Прп. Максим сознавал это и затронул эту тему в следующей *трудности — amb.* 8, в которой продолжается толкование на отрывок из *or.* 14 свт. Григория, примыкающий к толкуемому в *amb*. 7. Но и в *amb.* 7, наряду с опровержением оригенизма, точнее, именно в этом контексте прп. Максим уделяет большое внимание правильным отношениям между душой и ее «сорабом», телом, любовь к которому мыслится им по аналогии с любовью к ближнему (см. 1092B–C).

План опровержения оригенистического толкования отрывка из *or.* 14 свт. Григория в *amb.* 7:

> Часть первая, I: Против учения об Энаде
> и о будущем состоянии (1077B15).

Введение и краткое описание оригенистического учения об Энаде (1069B4).

Аргумент 1 (1069B4–1072A10). Неподвижен изначально только Бог, тварь с сотворения в движении, а покой обретает только в последнем предмете желания, то есть Благе (1069B4–14). Отпадение от него невозможно, иначе бы и падений могло быть сколько угодно (1069C). Если, однако, кто-то скажет, что умы могли пребывать в Благе, но предпочли испытать противоположное, то Благо окажется неистинным, а зло, напротив, придется считать благодатным, коль скоро оно в результате отталкивания от него учит благу и производит любовь к нему (1072A10).

Аргумент 2A (1072A11–D1). Триада: возникновение — движение — покой характеризует бытие твари. Цель движения — это то, ради чего тварь существует, к чему стремится, она трансцендентна природе сущего. Покой (достижение цели) не может предшествовать движению. Нет основания утверждать о распаде изначальной Энады (1072D1).

В подтверждение приводятся аргументы из Писания (1073A14). Один Бог совершенен, бесстрастен в собственном смысле, твари же надлежит двигаться к цели, к упокоению ее природной энергии и претерпеть бескачественность, она не может обладать ею изначально (1073B11).

Аргумент 2B (моральный). Бытие разумной твари характеризует триада: бытие — благо (var.: зло)бытие — присноблагобытие (1073C1–3). Бог есть податель бытия и дарователь благобытия. Причастие благому бытию — не нечто, бывшее в Энаде, но состояние, требующее сознательно избранной добродетели (1076A1–5). Во Христе наше самовластие было полностью возвращено Богу без его уничтожения. Так образ восшел к Первообразу. Это происходит и во святых, которых отличает единое действие Бога и достойных Его (1076C), вернее, одного Бога, что соответствует упокоению в Боге и прекращению самовластного движения по стремлению к Нему. Итак, Энады не могло существовать как изначального состояния, так как покой в Боге — это эсхатологическое состояние, а не изначальное (1077B1–9).

Часть первая, II. Толкование выражения свт. Григория «будучи частицей Бога» и далее.

Переход к этому толкованию (1077B13–15).

Первое объяснение учения о логосах и Логосе, возглавляющем все творение (1081C11). Учение о предсуществовании логосов подтверждается ссылкой на *Ареопагитики* (*d. n.* 5.5) (1088B11). *Частицами Бога* являются разумные твари — ангелы и люди — по своему логосу, который в Боге. Логосы — начало и причина движения тварей, они реализуются при правильном движении твари к Богу, это подтверждается цитатой из свт. Василия Великого про упокоение в Боге и истинные Субботы (1080D1–1081A2). По логосам Бог знает всю тварь и прежде ее приведения в бытие, хотя само создание происходит в подобающее для каждой твари время (1081B1). Все твари существуют в Боге в возможности от вечности, но Бог и тварь не могут сосуществовать в действительности в одном и том же смысле. Многие логосы — Один Логос и Один — многие, то есть все логосы тварей предсуществуют и собираются в едином Логосе (1081C1–3), Который, однако, в смысле высшего, апофатического богословия трансцендентен и всей совокупности логосов творения. Мы — *частицы Бога* не потому, что представляем собой умы изначальной Энады, как учат оригенисты, а по предсуществующему в Боге логосу каждого из нас, и «стекли свыше», поскольку не движемся согласно своему логосу, предсуществующему в Боге (1081C7–11). «Мы» в данном контексте — это разумные твари — ангелы и люди.

Второе объяснение (1085A6). Слово Божие — сущность добродетелей (1081D1). Первое объяснение состояло в том, что мы называемся и являемся *частицами Бога* по нашему предсуществующему в Боге логосу и становимся Богом и *частицей Бога*, если, получив движение согласно своему логосу и не пожелав ничего иного, кроме обретения своего начала, причаствуем Богу и находим в Нем свои предел и цель, второе же объяснение оперирует уже не только представлением о предсуществующем логосе твари, но как будто о трех разных логосах — бытия, благобытия и приснобытия, причастие которым делает тварь *частицей Бога*. Однако можно предположить, что во втором случае в действительности речь идет о трех аспектах (физическом, этическом и сотериологическом) одного и того же логоса. Слово Божие желает воплощаться всегда и во всех вещах (1084D1), что в данном контексте указывает на то, что реализация логосов рассматривается прп. Максимом как продолжающееся воплощение Логоса, рост Тела Христова. Стечь же свыше — значит уклониться от движения согласно своему логосу (1085A6), и вместо бытия в Боге выбрать небытие.

Часть первая, III. Защита учения о логосах (1085A7–C6).

Учение о логосах обосновывается со ссылкой на Ареопагита (*d. n.* 5.8) и на круг Пантена, учителя Климента Александрийского. Интересно, что сам Ареопагит ссылается в самом начале *d. n.* 5.9. на «философа Климента», но разъясняющая вставка в схолии Иоанна Скифопольского (см. схолию 39 к *d. n.* 5.8.) называет этого Климента — Римским епископом, то есть всячески подчеркивает, по понятным апологетическим причинам, его отличие от Климента Александрийского, в *amb*. 7, напротив, учение о логосах, правда, вслед за Ареопагитом, обосновывается авторитетом великого Александрийца. Прп. Максим понимает логосы со ссылкой на этих авторов как предопределения или воления Божии. Бог знает творения как Свои собственные воли (1085C).

Часть первая, IV. Описание конечного состояния (1085C7–1089A10).

Возвращаясь к отрывку из свт. Григория, который он уже цитировал (1077B6–9), прп. Максим говорит, что в конечном состоянии обожения происходит подтверждение того, что человек создан по образу Божию, то есть святые своим умом–разумом (логосом) и духом «вплотную придвигаются» к Божественному Уму, Логосу и Духу, как прообразующему Образу (1088A1–6). Бог для святых становится подобием души в ее отношении к телу, именно эта божественная жизнь, а не ток крови и земной воздух, будет составлять жизнь будущего века (1088C1–10). Само

состояние человека в Боге описывается как наслаждение, божественная страсть (в смысле претерпевания обожения) и радость (1088D–1089A).

Часть первая, V. Вывод и последний аргумент о пресыщении (1089A11–1089D3)

Прп. Максим заключает, что он привел аргументы против оригенистов из естественного умозрения, то есть чисто философские, из Св. Писания (вероятно, он имеет в виду аргументы, приведенные в 1072D–1073A; 1076A) и из святых отцов (см. 1080B–D; 1085A–C). Далее он разворачивает аргументацию против оригенистического учения о пресыщении, то есть о том, что умы могли отпасть от Энады в результате пресыщения. Это учение уже исключалось выше (1069f), а при разворачивании учения о движении было дано описание все возрастающего желания (1073C), но само слово «пресыщение» появляется только в 1089A5, теперь же учение о пресыщении опровергается эксплицитно (1089B1–C6). Бог как абсолютно Желанный не может стать ни менее значимым, ни, тем более, постылым. Напротив, беспредельный Бог растягивает до безграничности стремление наслаждающихся Им. Поэтому никакого рассеяния умов в результате пресыщения абсолютным Благом, якобы в Нем пребывавших изначально умов, быть не может (1089C).

Наконец, прп. Максим говорит о тщетности и лживости аргументов оригенистов, но, оставляя их на самих себя, он переходит теперь к рассмотрению вопроса под иным углом (1089C6–D3).

Часть вторая: *Экзегетическая*

Часть вторая, I: Экзегетическое толкование пассажа из свт. Григория в контексте его *Слова.*

Речь в этом пассаже идет не о происхождении человека, но в нем объясняется его нынешнее бедственное состояние. Это ясно из всего контекста *or.* 14 (1092B1).

A. Доказывая это, прп. Максим дает пространное толкование мысли свт. Григория. Для начала он описывает замысел Бога, создавшего человека из души, являющейся образом Сотворившего, и тела. Будучи образом Божиим, душа должна была по влечению и любви устремиться к своему Первообразу и приобрести обожение по подобию. С другой стороны, поскольку соответственно промыслу душа должна была, возлюбив данное ей тело как самое себя, то есть по заповеди любви к ближнему (см. Мф. 22:39), сделать и его посредством добродетели словесным и своим у Бога, чтобы чем Бог был для души, тем обоженная душа стала для тела. Так должно было обнаружиться единство творения и осуществиться его единение

с Богом (1092B–C). Фактически прп. Максим дает альтернативную концепцию оригенистической Энады, но при этом отвечает именно на тот вопрос, который поставили оригенисты.

B. Далее прп. Максим говорит о нынешнем бедственном состоянии человека, возникшем в результате того, что изначальная цель нашего возникновения не была осуществлена. Бедствие нас постигло после возникновения, то есть творения души и тела. Смерть была введена как наказание за злоупотребление свободой (1093A9). Такое толкование свт. Григория подтверждается двумя цитатами (1093C3), затем этот тезис повторяется (1093C3–10).

C. Что касается таинства соединения души и тела и смысла нашего возникновения, то, как замечает прп. Максим, свт. Григорий говорит об этом иначе. Затем следуют цитаты из трех различных *Слов* свт. Григория (38, 45 и 39), подтверждающие это положение (1096B2).

Часть вторая, II: Новое толкование того, в каком смысле мы — *частицы Бога*

A. В подтверждение того, что он уже сказал, прп. Максим приводит обширную цитату из Еф. 1:17–23 (1097A5) и прибавляет к ней цитаты из Еф. 4:11–16 и Евр. 8:7 вместе со своим объяснением тайны домостроительства. Он переходит при этом от представления о *частицах Бога* к представлению о членах Тела Христова, снова используя (ср. 1092C) аналогию присутствия животворящей души в теле (1100B9). Во Христе совершилось «великое и несказанное таинство блаженной надежды христиан», которое было замышлено изначально, но не свершилось в Адаме.

B. Далее прп. Максим предлагает еще одно доказательство невозможности предсуществования душ в Энаде, то есть в единстве с Богом. Оно строится на том, что такое единство означает состояние, которое, по слову Христа (см. Ин. 11:26), исключает смерть; если бы души были изначально едины с Богом, они не познали бы смерть, но раз существует смерть, то и этого единства не было (1100C).

Часть вторая, III: Тело и душа составляют единство

В заключительной части *amb.* 7 прп. Максим развертывает доказательство, основанное на естественном созерцании (философии) онтологического единства души и тела как частей человеческой природы, показывая, что неправильно мыслить ни предсуществование душ телам, ни тел душам. В *Трудностях к Иоанну* он еще будет неоднократно обсуждать этот вопрос, и подробнее всего в *amb.* 42: 1321–1345. Душа в разлуке с телом — это душа какого-то определенного человека, и тело в разлуке с душой — тело определенного человека. Принадлежность души и тела друг другу

(их отношение) осуществляется через их общую принадлежность определенному человеку (1101B).

Завершается *amb.* 7: 1101C9–13 благодарением Богу и просьбой у адресатов о молитвах и о восполнении ими недостатков данного сочинения.

3. *amb.* 8: 1101D–1105B

Настоящая *трудность* представляет собой толкование на следующий отрывок из *or.* 14.30 (PG 35, 897B) свт. Григория, хотя имеет в виду и более широкий контекст этого *Слова*. В *amb*. 8 обсуждаются темы, затронутые выше в одном из мест *amb*. 7: 1089D4–1096B2. Прп. Максим, в частности, объясняет, как возникло то бедственное состояние, в котором мы находимся после падения (1104A2–B12), и как Бог промыслительно использует это состояние, чтобы возвратить любовь человека, отдавшего ее здешнему миру (1104B13–C4). Высказываются две гипотезы о появлении у нас текучего и тленного состояния, характерного для человека после грехопадения: оно либо наложено Богом в виде «кожаных риз», либо было реализацией возможности, промыслительно заложенной при создании человека.

Бог применяет три способа для исцеления наших страстей (1104C4–1105A3): мы либо наказываемся страданиями за прежние грехи, в которых, может быть, уже не отдаем отчет и которые могли укорениться в нас и стать порочным навыком; либо мы очищаемся страданиями от настоящих прегрешений и пороков, готовясь к добродетельной жизни в будущем; либо, наконец, бывает, что кто-либо добродетельный несет страдания в качестве образца терпения и мужества (имеется в виду, например, случай Иова, на который прп. Максим ссылается не раз).

Далее прп. Максим толкует слова свт. Григория из его увещевания, обращенного к тем, кто, видимо, считали свою участь, как они полагали, данную от Бога, более благоприятной, чем у несчастных, находивших в больнице, и превозносились над ними. Он говорит, что временное благополучие не означает, что текучесть вещества и тленность не коснется и их — это общая участь человеческого рода после грехопадения, так что и благополучные должны испытывать сострадание к несчастным как таким же, как они, людям (1105A3–15). Что же касается неравенства в теперешнем состоянии, то оно дано не для превозношения одних над другими, а как возможность проявления добродетели, когда более состоятельные и здоровые могут проявить заботу о бедных и больных (1105A15–B12).

Однако завершает *amb.* 8 прп. Максим не нравственным увещеванием, а снова возвращается к онтологии, говоря о «носимости» и неустойчивости твари как единственной постоянной характеристике ее существования.

Эта мысль, проводимая им во всех *Трудностях*, и противопоставленное ей утверждение о неподвижности Бога — тот фундамент, на котором он строит не только свою онтологию, но и неразрывное с ней учение о спасении как обретении тварью покоя и *устойчивости* в Боге.

4. *amb.* 9: 1105C

Настоящая *трудность* открывает серию из четырех сильно отличающихся по объему *трудностей*, являющихся толкованием отрывков из *or.* 21 — *Похвального слова свт. Афанасию Александрийскому* (*In laudem Athanasii*). В *amb.* 9 толкуется место из *or.* 21.1: PG 35, 1084B, которое прп. Максим трактует в понятиях апофатического богословия как утверждение о Боге не в смысле относительного превосходства над тварью, а в смысле превосходящего отрицания за Ним какой-либо соотнесенности с тварью. Вынесенное в заглавие место *amb.* 9 непосредственно следует за одной из ключевых цитат из того же *Слова* 21, на которую прп. Максим опирается в *amb.* 7, где говорится о Боге как пределе желания и месте упокоения, «в Котором всякое стремление останавливается и больше никуда не стремится, да и не получится [у него стремиться к Тому], к Которому направляется всякое движение [человека] добродетельного и достигшим Которого [дается] покой от всякого созерцания» (*or.* 21.1: PG 35, 1084B; цит. в *amb.* 7: 1076D). Таким образом, толкование этих слов свт. Григория в *amb.* 9 можно рассматривать не только само по себе, но и как развитие одной из мыслей *amb.* 7 — о Боге как о высочайшем и ни с чем не сравнимом Благе.

5. *amb.* 10: 1105C–1205C

Данная *трудность* — самая обширная в корпусе *Трудностей к Иоанну*, она занимает пятьдесят колонок в *Patrologia Graeca*. *Трудность* 10 является пространным толкованием отрывка из *or.* 21.1: PG 35, 1084C. Как в греческих рукописях, так и в переводе Эриугены она поделена на параграфы, некоторые из них разделены на главки. Их список в соответствии с их названием в настоящем переводе мы приводим (справа указано место по PG или дается ссылка на другие источники); разбивка по параграфам у нас в целом соответствует разбивке Шервуда:

10/1. [На слова]: «У кого получилось, посредством и разума и созерцания (θεωρίας) расторгнув вещество и сие плотское...»	1105C
10/2a. Почему плоть есть «облако» и «покров»?	1112A7–D2
10/2b. Как возникает удовольствие	1112C–1112D

10/3. Как [совершаются] движения души и сколько их	1112D–1116D
10/4. Умозрение перехода Моисея через море	1117A–B
10/5. Умозрение восхождения Моисея на гору	1117B7–1117C12
10/6. Умозрение неувлажненного теста опресноков[428]	
10/7. Умозрение правления Иисуса [Навина], [его] перехода через Иордан[429] и [совершенного] им второго обрезания ножами из камня	1117C–1120A13
10/8. Умозрение Иерихона, семи обхождений, ковчега, труб и заклятия	1120A14–C
10/9. Умозрение Тира, его царя и его взятия	1120C–D
10/10. Умозрение на [слова] «Небеса проповедуют славу Божию»[430]	1121A
10/11. Умозрение на [слова] «Отец мой и мать моя оставили меня»[431]	1121B–C
10/12. Умозрение на видение Илии в пещере [на горе] Хорив	1121C–1124B
10/13. Умозрение на Елисея, его ученика	1124C
10/14. Умозрение на Анну и Самуила	1124D–1125A
10/15. Умозрение на отлучающего нечистый дом	1125B
10/16. Умозрение на святого Илию и вдову из Сарепты	1125C
10/17. Умозрение на Преображение Господне	1125D–1128D
10/18. Умозрение естественного и писаного закона и их взаимного схождения по взаимообмену	1128D–1133A
10/19. Краткое истолкование о пяти тропосах естественного созерцания	1133A–1137C

Пять умозрений на Мелхиседека:

10/20a. Умозрение на Мелхиседека	1137C–1141C
10/20b. Толкование на Господа, о том, что говорится о Мелхиседеке	1141D–1144B2
10/20c. Еще одно умозрение на Мелхиседека	1144B3–13
10/20d. Умозрение на то, что [Мелхиседек] «не имеющий ни начала дней, ни конца жизни»	1144C
10/20e. Умозрение на [слова] «Пребывает священником вовек»	1144D–1145B
1021. Умозрение на Авраама	1145C–1148A6
10/22a. Умозрение на Моисея	1148A7–1149A4
10/22b. Еще одно сокращенное умозрение на него же	1149A5–1149C6

10/23. Умозрение о том, как можно подражать святым, [жившим] и до закона, и после закона, и каково тождество естественного закона и писаного закона по взаимному переходу [друг в друга]	1149C7–1152B1
10/24. О том, что и святые, [жившие] по закону, воспринимая закон духовно, предвидели возвещаемую им благодать	1152B2–14
10/25. О том, что тот, кто подлинно, по расположению следует за Христом посредством добродетелей, становится превыше писаного и естественного закона	1152D
10/26. Умозрение способа, каковым [человек], ставший во всем послушным Богу, становится превыше естественного и писаного закона	1153A–C
10/27. Умозрение на Евангельское речение о «попавшемся разбойникам»	1153D–1156B
10/28. Умозрение способа, каковым произошло грехопадение Адама	1156C–1157A
10/29. Что святые были научены, что жизнь истинная, божественная и остающаяся [всегда] одной и той же отличается от непостоянного круговращения настоящей жизни	1157B–1160A6
10/30. О том, что святые и естественное созерцание, и тайноводство Писания совершали не так, как мы	1160A7–B

Девять умозрений о Преображении:

10/31a1. Более пространное толкование на Преображение	1160B–D
10/31a2. Умозрение на Моисея и Илию	1161A–1165A[432]
10/31b. Еще одно, сокращенное умозрение на Преображение	1165B
10/31c. Что Господь стал и Своим Собственным образом по Своему домостроительству во плоти	1165D–1168A3
10/31d. Умозрение просиявшего лица Господня	1168A4–B4
10/31e. Умозрение на блистающие одежды Господни	1168B5–B13
10/31f. Еще одно умозрение на Моисея	1168C1–7
10/31g. Еще одно умозрение на Илию	1168C–D
10/31h. Умозрение о беседе Моисея и Илии с Господом во время Преображения	1169A–B
10/32. Естественное умозрение о том, что мир по необходимости имеет конец	1169B–D

10/33. Краткое умозрение о грядущем веке, что есть «пропасть» между Богом и людьми, кто есть Лазарь и [что есть] «лоно» патриарха	1172A–D
10/34. Умозрение о добродетелях	1173A
10/35. Естественное созерцание, чрез которое святые узнавали о Боге исходя из созданий	1176B–C
10/36. Естественное созерцание о том, что мир — и всё, что после Бога — имеет начало и возникновение	1176D–1177B
10/37. Умозрение о сжатии и расширении сущности, качества и количества, вследствие которых они не могут быть безначальными	1177C–1180A
10/38. Доказательство того, что все, что бы ни было, кроме Бога, точно [пребывает] в месте, а поэтому, по необходимости, и во времени, и что [пребывающее] в месте точно начало быть во времени	1180B–1181A2
10/39. Доказательство того, что не может быть беспредельным, а потому и безначальным все, что имеет бытие по множественному количеству	1181A3–1184A
10/40 Доказательство того, что все движимое или извечно (ἐξ ἀϊδίου) созерцаемое вместе с другим, отличным по сущности, не может быть беспредельным, и что двоица не есть начало и не является безначальной, и что только единица поистине и начало, и безначальна	1184B–1184D
10/41. [Доказательство того], что всякая двоица называется двоицей по числу, и всякая единица, составляющая часть двоицы, называется единицей в числовом отношении, а не просто единицей	1184D–1188C
10/42. Умозрение, показывающее, что промысл Божий есть по природе надо всеми	1189D–1193C
10/43. Другое умозрение о преодоленной святыми вещественной двоице, и что есть единица, умопостигаемая в Троице	1193D–1196B
10/44. Истолкование о претерпевающей [части] души и о ее общих разделениях и подразделениях	1196C–1197D
10/45. Умозрение из Писания о том, что [мужу] познающему не должно связывать логос премудрости с законом природы, и что есть приложение буквы «альфа» к имени Авраамову	1200A–B
10/46. Умозрение на Моисея, о снятии обуви	1200C
10/47. Умозрение на части жертв	1200D–1201A3

10/48. Краткое умозрение на различные, согласно закону, [роды] проказы	1201A4–B7
10/49. Умозрение на Финееса и убитых им	1201B8–D2
10/50. Умозрение на слова «Не давайте святое псам»[433] и на то, что апостолам не должно носить ни посох, ни суму, ни обувь	1201D3–1204B
10/51a. Умозрение о беснующемся в новолуния	1204C–1204D
10/51b. [Общее заключение]	1204D–1205C

Amb. 10 является пространным толкованием слов свт. Григория Богослова: «У кого получилось, посредством и разума (λόγου) и созерцания (θεωρίας) расторгнув вещество и сие плотское — сказать ли "облако" (νέφος), или "покров" (προκάλυμμα) — оказаться вместе с Богом, слиться с чистейшим светом, насколько возможно для человеческой природы; тот блажен по причине восхождения (ἀναβάσεως) отселе и тамошнего обожения, которое даруется чрез подлинное философствование (φιλοσοφῆσαι) и возвышение над вещественной двоицей по причине единства, умопостигаемого в Троице»[434].

Прп. Максим, как это замечает Шервуд[435], толкует этот отрывок, вычленяя две основные темы: I. Разум и созерцание, с помощью которых совершается переход через плотское и материальное (вещественное), и II. Материальная двоица и единство, мыслимое в Троице. В целом же основной темой экзегезы этого отрывка у прп. Максима является *диабасис* (διάβασις), то есть переход от материи (вещества) и плоти к Духу. Структуру толкования и темы, обсуждаемые в *amb.* 10, можно представить в соответствии с разбивкой параграфов следующим образом[436]:

I. Разум (λόγος) и созерцание (θεωρία) — через материальное к духовному.

amb. 10/1–10/3: Богословские и антропологические основания *диабасиса*

amb. 10/4–10/16: Примеры ветхозаветных святых, совершивших этот *диабасис*

amb. 10/17: Пример *диабасиса* в Новом Завете, Преображение

amb. 10/18–10/27: Гармония естественного и писаного Закона, представленных в умозрении Преображения сияющими ризами Христа

amb. 10/18–10/19: Богословское и антропологическое основание этой гармонии

amb. 10/20–10/22: Ветхозаветные святые, свидетельствующие об этой гармонии (Мелхиседек, Авраам, Моисей)

amb. 10/23–10/27: Теоретические рассуждения

amb. 10/28–10/29. По мнению Шервуда данные параграфы являются поздней вставкой[437]

amb. 10/30–10/31: Завершение толкования Преображения; апофатическое и катафатическое богословие

amb. 10/32–10/42: Аспекты катафатического богословия, представленные Моисеем и Илией в Преображении

II. Вещественная двоица и единство, умопостигаемое в Троице (толкование второй части отрывка из свт. Григория Богослова)

amb. 10/43: Предварительная экзегеза

amb. 10/44: Антропологические основания экзегезы

amb. 10/45–10/51a: Примеры из Св. Писания, раскрывающие данную экзегезу

amb. 10/51b: Общее заключение

Синопсис отдельных параграфов *amb.* 10

• ***amb.* 10/1.** Цель *amb*. 10/1 — снять со свт. Григория Богослова обвинение в том, что в цитате из *or.* 21.1 он не упомянул о делании как о том, что необходимо для перехода через плотское к духовному. Обвинение, скорее всего, исходило не от оригенистов (которых обычно упрекали в «интеллектуализме»), поскольку они вряд ли были озабочены отсутствием упоминания о делании, но от радикальных антиоригенистов, делавших основной упор в духовной жизни на делании. Прп. Максим объясняет, что делание неразрывно связано с разумом и имплицитно подразумевается во фразе «с помощью разума и созерцания». Первое объяснение, далее раскрываемое подробнее (1109B5), исходит из того, что делание относится к телу и является проявлением добродетели, но не сотворяет ее; седалищем добродетели, скорее, является разум. При этом, как прп. Максим говорит в *amb.* 7: «Всякий причастный добродетели... человек, несомненно, причаствует Богу — сущности добродетелей» (PG 91, 1084A), то есть добродетели по своему существу Божественны. Проявление добродетели во святых — явление Божественной силы; оно не сотворяет добродетель, но происходит либо ради духовного назидания ближних, либо для помощи им.

Второе объяснение (1109B5–C6) проводит различие между практическим разумом и созерцательным умом, таким образом, под разумом у свт. Григория может пониматься «практический разум». В этом контексте делание может пониматься не как тот или иной подвиг, но как

состояние (ἕξις) правильного разума, лежащее в основе любого его возможного проявления, независимое от «материи», в которой оно может и проявляться, и не проявляться.

Третье объяснение (1109C6–1112A6) носит более общий характер, в нем говорится, что те, кто все еще привязаны к материальному, изменчивы в отношении делания, которое поэтому не позволяет полностью «перейти» материю (вещество) и плоть (очевидно, поскольку имеет место борьба с плотскими страстями, свидетельствующая не только об усилии подвижника избавиться от пристрастия к материи и плоти, но и о *наличии* этого пристрастия). Именно поэтому, считает прп. Максим, во фразе из свт. Григория, где речь идет о сумевшем расторгнуть завесу плотского, уже не говорится о практическом делании. Это не пренебрежение «праксисом» (деланием) как таковым, но указание на то, что приближение к Богу в конечном счете осуществляется через обращенность к Нему разумной части души, ставшей через любовь к Богу уже чуждой пристрастия к материи и чувственному. Таким образом, прп. Максим понимает слова свт. Григория Богослова как относящиеся к тому, кто уже совершенно расторг узы материи и плоти, то есть к совершенному человеку, ведь и слово свт. Григория — похвала свт. Афанасию Великому, то есть такому совершенному, у которого пристрастия к плотскому уже нет, как и борьбы с ним, а Божественная добродетель проявляется через тело педагогически и по человеколюбию.

В такой трактовке можно усмотреть глубокую внутреннюю связь между *amb.* 10/1 и рядом важнейших положений предыдущих *трудностей* (7–9). В самом деле, в *amb.* 7 прп. Максим утверждает, что пребывание в Истине и Благе не нуждается в отталкивании от чего-либо, что ниже их (1072A10). Истина и Благо, приносящие ведение и наслаждение, привлекают и удерживают ум и разум сами по себе, поэтому пребывание в них оставляет позади всякую брань и борьбу. Те, кто пребывает в Истине и Благе, оказываются расторгшими узы плотского и материального. Бог превыше творения не относительно, но абсолютно (см. *amb.* 9).

• ***amb.* 10/2a–b.** Второй параграф (1112A7–D2[438]) начинается с собственно экзегезы отрывка из свт. Григория Богослова. Каков смысл плоти как «облака и покрова»? Речь о плотских страстях и чувственном, которые затемняют владычественное начало души. Вместо естественного движения к духовному, душа устремляется к чувственному. Чувство, подвигнутое вожделением, рождает удовольствие. В *amb.* 10/2b анализируется рождение удовольствия и его влияние на душу. Далее прп. Максим возвращается к своей мысли, высказанной в *amb.* 7: PG 91, 1092B–C, об ответственности души за то, чтобы ее телом была усвоена Божественная жизнь.

• ***amb.* 10/3.** Объяснение того, как в душу через чувство вторгается удовольствие, требует дальнейшего объяснения устроения души и ее частей, этому посвящен данный параграф (1112D–1116D). При этом прп. Максим ссылается на авторитет святых (1112D–1116A3). Движений души всего три — согласно уму, разуму и чувству. Первое — простое и состоящее в непосредственном отношении к Богу, второе — аналитическое и ищет причины вещей, а третье — синтетическое, получающее от чувственного мира некие символы их логосов и относящее их к разуму. Правильное движение — восхождение к более высокому (1113B10). Здесь вводится принцип tantum — quantum (τοσοῦτον — ὅσον), который в данном случае устанавливает эквивалентность: восхищение ума человека Богом, его обожение и добродетель соответствует Божественному снисхождению в воплощении (1113B10–C2). Далее прп. Максим прилагает выдвинутые положения к вопросу о «переходе» через плоть и мирское; ум не удовлетворяется тем, что он заключен в ограниченную плоть, но обращается к Божественной беспредельности (1113C2–D6). Святые познают материальный мир не с целью узнать его состав, но для восхваления Бога (1116A3).

Далее то же объяснение движений души дается с антропологической точки зрения. Каждая часть души двойственна: ум мыслящий и страдательный (воображение), логос внутренний и произносимый, чувство умное и чувственное. Святые постигли, что действие всех этих сил должно быть предано Богу (1116A4–15). Это предание себя Богу относится к благобытию, единственному, что в наших силах, в отличие от бытия и приснoблагобытия, которые дарует Бог (эта же триада неоднократно встречается в *amb.* 7; 42; 65). Таким образом, ум, разум и чувство двигаются у святых так, как было сказано выше, в первом объяснении, а душа оказывается способна перейти воды жизни, «яко по суху» (1116D).

Этот переход, *диабасис*, к духовному через чувственное затем иллюстрируется на примере ветхозаветных святых в ***amb.* 10/4–10/16.**

С умозрения о Преображении Господнем, то есть ***amb.* 10/17**, начинается заключительная часть первой половины *amb.* 10, где дается объяснение разуму и созерцанию, посредством которых, или материи и плотского, и через которые — достигается Бог. Вторая половина *amb.* 10 будет посвящена материальной двоице. Разделение частей ясно указано самим прп. Максимом в конце (*amb.* 10/42: 1193B11–C3). В *amb.* 10 прп. Максим обращается к теме Преображения еще раз в серии, составляющей *amb.* 10/31, однако, как считает Шервуд[439], следующие за ними *amb.* 10/32 — 10/42 развивают заявленную в *amb.* 10/31 тему двух аспектов катафатического богословия — Промысла и Суда, и поэтому второе умозрение о Преображении следует рассматривать именно в этом контексте. Принимая такое

различение, впрочем, следует иметь в виду, что сам прп. Максим указывает, что второе умозрение является продолжением первого[440], и ряд тем обоих, безусловно, преемственны.

В ***amb.* 10/17** (на содержании этой важной трудности мы не будем останавливаться, так как уделили ей достаточно внимания в предисловии и комментариях) прп. Максим дает символическое объяснение отдельным элементам видения; так, о сияющих ризах Господних он говорит, что они символизируют одновременно писаный и естественный закон, равно возводящие к Богу при их созерцании в Духе (1128B5 и 14). Это служит ему введением в большую новую тему, которая будет им обсуждаться вплоть до *amb.* 10/32.

Во-первых, прп. Максим пространно пишет о согласии писаного и естественного законов в ***amb.* 10/18**. Оба закона учат, что Бог есть, но не чтó Он есть, в смысле Его сущности; из них вытекает нравственная, естественная и богословская философия. Писаный Закон тождествен естественному в возможности, а естественный писаному тождествен по состоянию (ἕξιν) (1129B7). В Писании слова — это одеяния, а смыслы — это тело; в естественном законе внешние формы — это одеяния, а логосы — это тело Слова. Одними мы Его скрываем, а другими — открываем. Следует, скорее, через отрицание (то есть апофазу) открывать сокрытое, чем через утверждение (катафазу) сокрывать явленное (1129D8). Приводятся две цитаты из Писания (2 Кор. 3:6; Мф. 24:22), в которых букве и закону плоти противопоставляется дух (1132B11). Таким образом, необходимо уделять внимание телу, то есть смыслам Писания и логосам творения, а не одеждам и внешней стороне творения (1132C7), позднее эта тема обсуждается в умозрении о Преображении (тема обозначена впервые в *Трудностях к Иоанну* именно здесь — 1133A4).

В ***amb.* 10/19** описываются пять способов естественного созерцания — тема, к которой подводит предыдущий параграф, где говорилось о естественном законе и необходимости созерцания логосов творения, то есть перехода от его внешней, чувственной стороны к духовной. Все творение созерцается относительно сущности, движения и различия, а также смешения (сочетания)[441] и положения[442] (1133A). Первые три ведут к знанию Бога как Творца, Промыслителя и Судии (1133B6), в то время как вторые два наставляют добродетели и *уроднению* (var.: усвоению) Богу, в соответствии с которым человек обоживается (1133B6–12). Далее объясняется каждый из способов созерцания отдельно и в динамике их сочетания; так, сущность указывает на Творца (1133C1–6), движение — на Божественный Промысл (1133C7–13), различие указывает на Бога как премудрого распределителя естественных сил, соответствующих

той или иной сущности (1133C13–D2). Вместе с тем прп. Максим исключает ложные представления о Промысле и Суде Оригена и Евагрия, не называя, впрочем, их здесь по имени (1133D3–1136A4). Он не отрицает существование возвращающего промысла и наказующего суда, но относит, в отличие от оригенистов (у которых они были частью «мифа» об Энаде), его не к онтологическому, а к моральному порядку (1136A4–13). Далее объясняются другие способы созерцания творения: «смешение» как сочетание нашей воли с добродетелью (1136A13) и «положение» (1136B3) как моральная твердость в отношении благого решения. В дополнение к рассмотрению этих способов созерцания, взятых по отдельности, рассматриваются их сочетания, которые потом сводятся от пяти к трем, от трех к двум и от двух к одному. Это последнее «сведение» (1136D6–1137B2) совершается через сочетание, которое все пять способов созерцания естественного порядка при объединяющем их рассмотрении переносит в моральную, а в конечном счете и выше моральной — в Божественную сферу. То есть речь уже идет о соединении с Богом, при котором святые получают от Него Божественные качества и познаются Им одним, «словно чистейшие зерцала, ибо всецело и без ущерба являют — посредством Его божественных черт — вид взирающего [в них] Бога Слова, при этом не лишившись ни одной из старых черт, каковым присуще обозначать человеческую [природу]» (1137B2–C4) (Ср. в *myst.* 23, где говорится, что душа «по словам всесвятого Дионисия Ареопагита, есть образ и явление незримого Света, зерцало чистое... которое воспринимает... красоту благого Первообраза»[443]). Тварное уступает место Божественному, не исчезая, но озаряясь, «ибо все они уступили лучшим [чертам], как [происходит] с воздухом, когда он, [сам по себе] не светлый, всецело смешивается со светом» (1137C6).

В ***amb.* 10/20** рассматривается пример святого, в высшей степени олицетворяющего собой того, кто обожился, восходя от творения к Творцу. Таким примером прп. Максиму служит Мелхиседек; выбор обосновывается тем, что он, как свидетельствует Писание, уподобился Христу, в Котором, конечно, наша природа соединена с Божественной в совершенной и высшей степени. Умозрения о Мелхиседеке в отношении Христа и умозрение о Христе в контексте сказанного о Мелхиседеке раскрывают мысль прп. Максима о Боге и человеке как образцах друг друга (ср. *amb.* 10: 1113B10). Эти умозрения и связанные с ними проблемы подробно обсуждаются нами в предисловии и комментариях.

В последнем умозрении о Мелхиседеке ***amb.* 10/20e** снова подчеркивается сквозная для прп. Максима тема, что святые восходят от буквы к духу и никогда не рабствуют ни закону плоти, ни букве Писания, благодаря

чему, очевидно, естественный закон для них и оказывается равносилен Закону писаному, и созерцание творения, соединенное с добродетелью, приводит к Богу. Мелхиседек — далеко не единственный из святых, достигших такой высоты (см. 1144A), но лишь один из примеров; в ***amb.* 10/21 — 10/22** приводятся и другие примеры — Авраама (1145C–1148A6) и Моисея (1148A7–1149C6)[444].

Далее, прп. Максим от примеров возвращается к теме равносильности естественного и писаного законов и к тому, что мы, живущие после пришествия Христа, можем и должны подражать святым, жившим до этого пришествия и уподоблявшимся Христу еще до Его исторического пришествия. Об этом говорится, в частности, в ***amb.* 10/23.** Далее эта тема развивается в ***amb.* 10/23 — 10/27**, при этом прп. Максим подчеркивает, что святые, совершенно предавшие себя Богу и соединившиеся с Ним (а такие были и «до», и «после» пришествия Христова), превзошли как естественный, так и писаный Закон (*amb.* 10/26: 1153A–C). В самом конце ***amb.* 10/27** прп. Максим говорит, как бы бросая взгляд на естественный и писаный законы из «обратной перспективы» явления в душе Солнца правды — Христа, что «когда Он восходит в уме... [Ему] свойственно вместе с Собой выявлять истинные логосы умопостигаемых и чувственных [вещей]», и что «об этом свидетельствует и то, что, когда Господь преобразился на горе, Его одежды были явлены блистающими вместе со светом лица Его» (1156B3–13). Это место интересно в двух отношениях, с одной стороны, оно является параллельным к важному месту в *Мистагогии* (5) (PG 91, 681B), где проводится различие между медленным восхождением к Богу–Творцу путем рассуждения и классификации и созерцанием истинных логосов творения уже в свете явившегося в душе Логоса, а с другой стороны, это упоминание Преображения подводит к серии умозрений о Преображении, которая начнется только с ***amb.* 10/30** и **10/31**.

С учетом последнего замечания, ***amb.* 10/28** и **10/29** о падении Адама и неустойчивости нынешней жизни по сравнению с Божественной могут показаться некоторым отступлением (Шервуд предположил, что это более поздняя вставка[445]); впрочем, отступления вообще характерны для прп. Максима в *Трудностях к Иоанну*, в рамках его вдохновенного «симфонизма» они часто являются не столько отклонениями, сколько подготавливают и оттеняют «главную партию», как это бывает с побочными партиями в музыкальных произведениях. С другой стороны, тема неустойчивости здешней жизни, например, хотя и не является центральной для прп. Максима (центральной является учение об обожении), на протяжении всех *Трудностей к Иоанну* постоянно повторяется (см., напр., *amb.* 8: 1105A–B и заключительную для всего сочинения *amb*. 71: 1416B). Именно

контраст, с одной стороны, «носимости» по этой неустойчивой жизни, тленности и «текучести» самого человеческого бытия и, с другой стороны — чаемого покоя в Боге и нетления воскресения является, можно сказать, основным «экзистенциальным контрапунктом» в этом произведении, что вполне соотносится с бурными перипетиями истории того времени и собственной жизни прп. Максима[446], которым он, очевидно, и противопоставил упование на Бога, дающее внутреннюю устойчивость уже в этой жизни.

***Amb.* 10/30** и **10/31** являются возвращением к теме Преображения. Наибольшим отличием второго умозрения от первого (*amb.* 10/17) является введение темы апофатического и катафатического богословия (мы рассматриваем эту проблематику в предисловии и комментариях). Не менее существенно для последующего развития мысли в *amb.* 10 соотнесение Моисея и Илии с такими аспектами катафатики, как Промысл и Суд. Шервуд пишет, что за исключением параграфов 32 и 34 (он выдвигает гипотезу о том, что 33 и 34 параграф, а может, и 32 являются более поздней вставкой[447]), говорящих о конце света, о котором напоминает Лазарь, и необходимости добродетелей, оставшиеся параграфы этой части (вплоть до 42), подхватывая тему катафатики, заявленную в умозрении о Преображении (31h, g, f), посвящаются различным аспектам катафатического богословия. Однако нам представляется, учитывая сказанное выше об отступлениях у прп. Максима, что и параграфы 32–34, где идет речь о конечности творения, которому следует предпочесть Бога, вполне, как побочная, но весьма важная для прп. Максима тема, могли быть написаны сразу, по крайней мере они выглядят вполне органично в общей композиции *amb.* 10, учитывая, что доказательства ограниченности и «предельности» творения и его отличия от беспредельного Бога, которые мы встречаем в ***amb.* 10/35 — 10/41** имеют ту же цель — помочь «переправиться» через пропасть, отделяющую тварь от Творца, о которой говорится применительно к истории о Лазаре в *amb.* 10/33. Вероятнее всего, история Лазаря и введена (изначально или впоследствии, не имеет значения), чтобы дать пример добродетельной жизни, в которой остаются позади любовь к плоти, материи и здешнему миру, чтобы предварить «сухие», метафизические доказательства конечности творения. Дело не только в том, вероятно, хочет сказать прп. Максим, чтобы понять рассудком, что мир конечен, текуч и подвижен, а Бог беспределен и дарует покой, но в том, чтобы, подобно Лазарю, жить в соответствии с таким пониманием. Нравственный аспект такой «переправы» по самому статусу нравственной философии, предваряющей естественную, предшествует у прп. Максима теоретическим параграфам.

В ***amb.* 10/42,** где он излагает общее учение о Божием Промысле, доказывая его существование не только в отношении всеобщего и универсального, но и частного и индивидуального, как и в предыдущих естественно-философских параграфах, прп. Максим обращается к снова упоминаемым в конце этой серии (1193B11–C3) «разуму и созерцанию» из изначальной комментируемой цитаты свт. Григория Богослова, с помощью которых «переходится» плотское и материальное. Далее он обращается к толкованию окончания цитаты свт. Григория. В своем учении о Промысле прп. Максим довольно близко следует Немесию Эмесскому, который, вероятно, обязан «открытию» его наследия и признанию его значимости прп. Максиму.

Вторая часть (параграфы 43–51), составляющая по объему чуть более одной десятой части *amb.* 10, конструктивно напоминает первую. После предварительной экзегезы (***amb.* 10/43**) отрывка из свт. Григория (написавшего о святых, которые «стали выше вещественной двоицы по причине (или: «ради», или: «посредством») единства, умопостигаемого в Троице»[448]) прп. Максим предлагает философско-антропологические основания своей экзегезы (***amb.* 10/44**), а именно, деление сил души на разумную и неразумную, а неразумной — на вожделение и гнев, и т. д. Затем следуют примеры из Писания, иллюстрирующие победу над «двоицей» (вожделением и гневом и т. п.), пять примеров из Ветхого Завета и два из Нового (***amb.* 10/44 — 10/51a**). Завершение всей *трудности* начинается без отделения специальным заглавием (1204D3). Прп. Максим говорит о переходе через этот век к Божественной высоте посредством благости и любви. Словно подтверждая преемство *Трудностей к Иоанну* с другими своими сочинениями, посвященными христианской любви (*carit.*; *ep.* 2 и др.), в конце *amb.* 10 прп. Максим ставит в центр именно ее, состоящую в двуединой любви к Богу и человеку. Вершиной же всех добродетелей, в том числе и любви, он называет смирение, доставляющее неколебимую устойчивость во всех остальных добродетелях. Сама же идея «перехода», заявленная в самом начале *amb.* 10, снова подтверждается и декларируется в конце этой *трудности* (1204D5).

6. *amb.* 11: 1205D–1208A

Данная *трудность* является разъяснением одного выражения из *or.* 21.18: PG 35, 1101C. После того, как прп. Максим в конце *amb.* 10 сказал, что святые с честью переносят испытания как славой, так и бедствиями (одна из «двоиц», которые они преодолевают), он в *amb.* 11 приводит пример такого святого; о нем сам свт. Григорий говорит в *or.* 21, отрывок из которого

толковался в *amb.* 10. Это Иов, который был славен и богат до постигших его несчастий. «Трудность», которую толкует прп. Максим, объясняя пути Божия Промысла в жизни Иова, состоит в том, что сугубое прибавление у Иова земных благ после испытаний свт. Григорий называет «малым». В словах свт. Григория, согласно прп. Максиму, речь идет не о том, что богатство, которое получил Иов после испытаний, было «малым» по сравнению с тем, что у него было до этого, но о том, что всякое земное богатство мало по сравнению с вечным воздаянием; само же дарование земных богатств было дано ему, чтобы не соблазнить малых сих суровостью Божественных испытаний.

7. *amb.* 12: 1208BC

Настоящая *трудность* — последняя в ряду толкований *Похвального слова* свт. Григория Богослова *свт. Афанасию* (*or.* 21), и в ней толкуются слова, сказанные именно о свт. Афанасии: «Он очищает храм от боготорговцев и христопродавцев... (1208B) но творит это не свитым бичом[449], а убедительным словом»[450]. Некоторые толкователи видят в этих словах соблазн, так как получается, что свт. Григорий противопоставлял Христу, изгонявшему торговцев из храма бичом, либо более «любвеобильного», либо слишком снисходительного ко злу свт. Афанасия, увещевавшего словом. Прп. Максим разрешает эту «трудность», давая анагогическое толкование слов Евангелия о Христе: удары бичом — это уколы совести, укоряющей согрешающих. Словесное убеждение грешников свт. Афанасием носит тот же духовный характер, что и обличение грешников Христом, хотя последнее и более сурово, поскольку Христос действует в нас как Бог Судия и Промыслитель (ср. эту тему в *amb.* 11), а свт. Афанасий увещевал кротко (не из-за человекоугодия, а из-за сострадания к немощным сочеловекам).

8. *amb.* 13: 1208D–1212B

С *amb.* 13 начинается длинная серия толкований на *Слова о богословии* свт. Григория, написанные прежде всего против евномиан (или аномеев). Первое толкование — на отрывок из *or.* 27.1: PG 36, 12A, точнее, прп. Максим дает некую компиляцию из этого места и из 2 Тим. 4:3 («Есть некоторые, которые щекочут себе слух и язык»), ссылаясь на устное предание. Словам даются два объяснения (1208D–1209C9; 1209C9–1212B9). В первом толковании прп. Максим, исходя из того, что мы испытываем воздействие искушениями наслаждения и страдания (ср. сквозную для него тему «двоиц», которые нужно преодолеть), говорит, что всякое учительное слово

и спасительный труд предпринимаются ради преодоления именно этих искушений, а вовсе не ради того, чтобы сообщить нечто новое и необычайное, что бы льстило слуху слушающих или развлекало их. Второе толкование дается уже применительно не к тем, кто ищет богословские новшества, не сообразуясь с пользой, а к тем, кто по причине гордости готов оспаривать всякое здравое и полезное слово и клеветать на произносящего его.

9. *amb.* 14: 1212B–1213D

Предметом толкования являются, вероятно, дошедшие до нас и прп. Максима в искаженном виде слова свт. Григория о неуместности при оплакивании геометрии (см. *or.* 27.4: PG 36, 16C). Этой риторической фразе дается несколько толкований (1212C–1213A1; 1213A1–C8; 1213C8–D10).

10. *amb.* 15: 1216A–1221B

Первое в серии из восьми толкований на отрывки из *Второго слова о богословии*, написанного главным образом против аномеев. В настоящей *трудности* объясняется, что свт. Григорий имеет в виду, говоря, что зрение и естественный закон учат нас, что Бог — творческая и сохраняющая причина всего (см. *or.* 28.6: PG 36, 32C). Прп. Максим объясняет это в первой части (1216C15). Однако, поскольку некоторые отождествляют зрение и естественный закон, они должны быть различены, первое относится только к сфере чувственного восприятия, второй же — возводит к Богу (1261D1–1217A2). Однако естественный закон связан, в свою очередь, с *неподвижным движением* всего тварного. Это выражение тоже необходимо разъяснить (1217A2–B10). Неподвижность соотносится с неизменными логосами сущих, а движение — с реализацией естественной силы, присущей сущему, движущемуся согласно этим логосам. Объясняя это, прп. Максим говорит о триаде: природа, сила (var.: способность) и действие (var.: энергия) и различает движение (κίνησις) и обращение (φορά).

Это, в свою очередь, служит началом длинному отступлению, составляющему оставшуюся часть *трудности*, посвященному объяснению того, как твари могут действовать или претерпевать действие, имея в виду, что самодействующим является только Бог. Прп. Максим вводит параллельные триады: возникновение — движение — покой, начало — середина — конец, подразумевая соответствие их триаде: природа — сила — действие (ср. *cap. theol.* 1.3–4). Именно здесь вводится аристотелевское понятие: конец движения, или цель — τέλος (ср. *met.* 5.16, 1021b29). Покой — это не естественное состояние, имеющее место с возникновения движущегося,

но конец связанной с этим возникновением способности или действия. Так подготавливается критика оригенистского учения об Энаде, в котором изначальный покой умов в Боге совпадает с их возникновением.

Прп. Максим приводит далее пример души, разумной сущности, объясняя характер движения тварного (1220A6–1221A4). При этом триада практически становится четверицей, поскольку наряду с сущностью души речь идет о ее способности (уме), мышлении в качестве движения и мыслимом в качестве действия. Этот пример позволяет прп. Максиму обратиться к последней цели, точнее, концу движения ума — Богу, и отнести все рассуждение к опровержению оригенистской Энады как языческого учения.

Однако, коль скоро до этого покой рассматривался как прекращение движения, возникает вопрос, в каком смысле можно говорить о покое применительно к Богу (1221A4–B1). Покой Бога следует понимать несравненно превыше тварного и по ту сторону движения и покоя твари. Прп. Максим заключает это чрезвычайно важное отступление, отрицая у твари наличие абсолютного, то есть независимого действия (каковым обладает только Бог), у твари же есть лишь то движение, которое дается ей как присущее ее природе (1221B1–6). Все это отступление следует рассматривать в контексте сказанного в *amb.* 7 и *cap. theol.* 1.3–4.

11. *amb.* 16: 1221C–1224A

Все именования Бога или Божественных Ипостасей, образованные через отрицание или лишенность, как то: «бестелесный», «нерожденный» или «беспредельный», не являются определениями Божественной сущности. Это положение свт. Григорий Богослов высказывает против аномеев, утверждавших, что сущность Бога Отца, то есть собственно Божественная сущность, определяется как «нерожденный». Определение какой бы то ни было вещи не образуется через отрицание или лишение. Но следует ли из последней мысли, что существует какое-то катафатическое, то есть утвердительное определение для Бога? Ответ на этот вопрос — в следующей *трудности*.

12. *amb.* 17: 1224B–1232C

Трудность посвящена толкованию отрывка из *or.* 28.9: PG 36, 37A, в котором продолжается полемика с аномеями. Опровержение их свт. Григорием строится на отрицании возможности познать Божественную сущность (1224B–D6). Толкуемая цитата из свт. Григория — утверждение относительно высказываний о тварных вещах, и прп. Максим обсуждает сначала (1224D6–1228A8) предикацию родовых и видовых качеств применительно

к тварному. Далее он вопрошает риторически, можно ли из качеств познать сущность (1228A8–1228A10)? Далее он подкрепляет свою мысль цитатами из свт. Григория Богослова (1229B1–1232B2). Заключение (1232B2–C4) содержит серию апофатических предикаций, возводящих от неделимости Бога к Его единству и единственности, которые присущи Богу по причине Его безотносительности; откуда следует, что Он непознаваем и неизъясним.

13. *amb.* 18: 1232C–1233B

В *трудности* толкуется ироническая фраза свт. Григория, обращенная против аномеев, претендовавших, как считали православные, знать Бога как Он знает Сам Себя. Прп. Максим объясняет, что познание Бога носит иной характер, чем познание тварного (так, все тварное существует «где-то», и его познание подразумевает определение этого «места», а Бог беспределен). В самом конце для иллюстрации трансцендентности Бога приводится аналогия с ремесленником, создания которого никоим образом не исчерпывают его ипостасного бытия.

14. *amb.* 19: 1233C–1236D

В *amb.* 18 прп. Максим, вслед за свт. Григорием, отверг приложимость каких-либо пространственных категорий к Богу. В *amb.* 19 он обсуждает виды пророческих видений, точнее, самих пророчеств. Казалось бы, тут нет связи, но это не так. Применительно к пророческим видениям возникает вопрос: если Божественные тайны были явлены в виде какого-то воображения (φαντασία), или зрелища (ὄψις), или запечатления (τύπωσις) владычественного (то есть ума), то разве это не свидетельство, что в Боге или в Божественном есть что-то «пространственное», а значит, и чувственно воспринимаемое, ведь представления, зрелища и запечатления предполагают некий образ или вид. Обсуждение этой проблемы и составляет суть *трудности*, которую разрешает прп. Максим в *amb.* 19, где три разновидности пророческих видений анализируются с тем, чтобы показать, что ни в одном из них нет видения или слышания каких-то чувственных символов или знаков.

15. *amb.* 20: 1236D–1241C

В отрывке из *or.* 28.20: PG 36, 52C свт. Григорий говорит о восхищении апостола Павла до третьего неба, а также о продвижении (πρόοδος), восхождении (ἀνάβασις) и вознесении (ἀνάληψις). Прп. Максим, ссылаясь на неких толкователей Писания, различает три способа именования, идет ли речь о сущности (скажем, «человек»), об отношении (скажем, «*хороший*

человек») или о благодати («*Я сказал: вы боги*»[451]). В этом контексте он подчеркивает, что благодать является даром Божиим, а стяжание благодати не есть способность природы (1236D–1237C2). Предполагая, что свт. Григорий имел в виду это троякое различие, прп. Максим прилагает к трем терминам свт. Григория три альтернативные формы (1237C2–1240A4–11; 1240A11–B4). Далее следуют два толкования *третьего неба* (1240B4–1240C6–1241A9). Последнее объяснение подразумевает три иерархических чина ангелов и некое относительно апофатическое познание, сохраняющееся при переходе от одного чина к другому (1241A9–B8).

Затем он снова возвращается к трем терминам свт. Григория и дает им еще два объяснения (1241B8–B15–C8). В этих объяснениях, как и в третьем (1241A11), термины толкуются применительно к практической философии, естественному созерцанию и богословской мистагогии. В самом конце прп. Максим снова характеризует состояние обожения по благодати.

16. *amb.* 21: 1241D–1256C

Поводом к написанию этой пространной *трудности* является фраза свт. Григория (*or.* 28.20: PG 36, 53A), в которой как будто евангелист Иоанн (а не Иоанн Креститель) именуется предтечей Слова. Прп. Максим утверждает, что свт. Григорий специально использовал выражение «вопреки истории», и прибегает к умозрению для его толкования. Евангелист Иоанн, согласно этому умозрению, — предтеча Слова в высшем смысле (1244C14). На самом деле Евангелия, а по сути, и описанные в них события, являются начальным обучением (στοιχείωσις) в отношении Слова, принимаемого духовно, подобно тому, как Закон и Пророки готовили к пришествию Слова во плоти (1245A3).

Упоминание того, что он назвал: στοιχείωσις, что можно перевести и как «стихиесложение», дает повод прп. Максиму для пространного отступления относительно параллелизма между четырьмя Евангелиями, четырьмя стихиями и четырьмя родовыми добродетелями. Прп. Максим предлагает теорию об их соотношении друг с другом (1284A3), что рассматривается применительно к материальному миру, умному и духовному. Затем следует соотнесение пяти чувств с четырьмя родовыми добродетелями, которые, в свою очередь, сводятся к двум более общим — мудрости и кротости, — а эти к еще более общей, высшей добродетели — любви (1248A6–1249B10).

Далее говорится о восхождении души к Богу как о действии души и Бога по уподоблению души Себе. Учение об этом, подразумевающее спасение всего человека, в полноте его устроения, подкрепляется цитатой из надгробного слова свт. Григория брату Кесарию (1252B14).

После пространного отступления, которое завершается описанием всецелого (по душе и телу) обожения в состоянии воскресения, прп. Максим, наконец, возвращается к той трудности, с которой он начал, то есть к вопросу о том, почему свт. Григорий назвал Иоанна Богослова Предтечей (1252CD). Вместе с тем становится ясен и смысл отступления: Иоанн Богослов — предтеча Пришествия Христа в воскресении, которое для святых в Духе начинается уже в этой жизни, что прп. Максим и описал выше. Затем ответ иллюстрируется другими примерами «предтеч» двух Заветов. Он подчеркивает приготовительный и несовершенный характер Евангелия как исторического повествования и в то же время постоянно подчеркивает его превосходство в отношении Ветхого Завета, который не более чем «тень» Нового (1252D9 до конца).

17. *amb.* 22: 1256D–1257C

Amb. 22, 23, 24 и 26 в их глубокой внутренней связи разобраны нами в предисловии к *Трудностям к Иоанну*, гл. «Применение философии». Здесь мы лишь очень кратко обозначим их тематику. В *amb.* 22 обсуждается тема множества божественных действий, соответствующих божественным логосам; в каждом действии Бог всецело.

18. *amb.* 23: 1257C–1261A

Amb. 23, 24, 25 и 26, в которых толкуются четыре отрывка из *Третьего слова* свт. Григория *о богословии* (*or.* 29), посвящены триадологическим пассажам свт. Григория. Причем учение о Троице в них рассматривается в тесной связи с учением о действии Бога в мире. Настоящая *трудность* является толкованием знаменитого места (*or.* 29.2: PG 36, 76B), где говорится о движении Монады, «расширившейся» до Триады, то есть как будто о движении в Боге. Прп. Максим, неоднократно писавший об отсутствии такого движения, дает свое толкование этого места: он рассматривает Бога как перводвигатель и творческий Ум, нетварные действия которого и соответствующие им логосы неизменны и неподвижны, но сами движут все тварное. Что касается движения Монады вплоть до Триады, то прп. Максим понимает эти слова в смысле нашего познания Бога как Единицы и Троицы.

19. *amb.* 24: 1261B–1264B

Вместо учения аномеев о том, что Сын Божий творится волей Отца, прп. Максим, вслед за свт. Григорием Богословом, говорит о вечных и «неподвижных» отношениях Отца и Сына, продолжая отстаивать свое учение о неподвижности в Боге.

20. *amb.* 25: 1264C–1265B

В *трудности* разбирается опровержение свт. Григорием силлогизма ариан или аномеев в их толковании Ин. 14:28: *Отец Мой более Меня.* Арианское и аномейское толкования сводятся к абсурду.

21. *amb.* 26: 1265C–1268B

Даже если признать, что имя *Отец* можно понять в смысле действия, все равно сохраняется единосущие Сына (1265D10). Это доказывается при различении имманентного действия и действия вовне (1268A13–B2), хотя на самом деле даже и понятие об имманентном действии в строгом смысле не может быть приложено к внутритроичной реальности, ибо рождение Сына несказанно и несравнимо ни с чем в области тварного.

22. *amb.* 27: 1268C–1272A

После четырех триадологических пассажей из *or.* 29 свт. Григория прп. Максим разбирает четыре отрывка из *or.* 30, три из которых — христологические. Прп. Максим начинает с толкования антиномейской полемики свт. Григория относительно трактовки Ин. 20:17. В собственном смысле *Отец* говорится в отношении Слова в Божестве, *Бог* говорится не в собственном смысле; но *Отец* говорится в несобственном смысле в отношении человеческой природы, или нас, в то время как *Бог* в этом отношении говорится в собственном. Однако все это приложимо ко Христу, имея в виду ипостасное единение двух природ (1268D13–1269B5–1269B12). Прп. Максим продолжает аргументацию, привлекая другой отрывок из свт. Григория, и расширяет контекст (1269C2–D5) так, чтобы полемика против ариан и аномеев распространилась и на монофизитов.

23. *amb.* 28: 1272BC

Как и предыдущая *трудность* (см. 1269D6–1272A3), эта, связанная с риторическим выражением свт. Григория, разрешается ссылкой на некоего премудрого старца, который различил то, что свойственно Богу по природе, а человеку по благодати.

24. *amb.* 29: 1272D–1273A

Снова, ссылаясь на премудрого старца, прп. Максим разрешает трудность не мысли, но способа выражения, проясняя фразу из *or.* 30.11: PG 36, 116C.

25. *amb.* 30: 1273AC

В комментируемом отрывке из свт. Григория (*or.* 30.21: PG 36, 133A) говорится о божественном «шествовании» с помощью высоких имен Христа (свидетельствующих о Его Божестве), сострадательном с помощью телесных имен (свидетельствующих о Его человеческой природе) и всецелом божественном, которое предпочтительнее всех. Прп. Максим использует толкование этого отрывка для раскрытия своего учения о необходимости взаимодействия мистического созерцания и практической философии, то есть деятельности и ведения, которые, укрепленные благодатью, производят намеренное отчуждение от плоти и ее движений. Особенно важна подчеркиваемая здесь прп. Максимом разумность практической философии. Суть этого отчуждения и совершаемого шествия к Богу объясняется через параллель плоти и ума материи (вещества) и вида. Через навык добродетели и ведения подвижник становится выше материи и вида благодаря Тому, Кто Сам, будучи превыше материи и вида, ради нас стал материален и принял вид. Далее дается объяснение, что значит «всецело божественно» (1273C11); такое шествие осуществляется через бесстрастие, проистекающее из со-страдания, точнее, со-страстия Воплотившемуся Богу и ближнему, вплоть до полагания души за други своя. Единство созерцания и деятельности отвечает единству двух природ и соответствующих им имен Христа. В «телесных» именах Христа подчеркивается момент послушания Божией воле, даже до смерти. Соответственно, идущий путем Того, Кто, приняв нашу плоть, стал со-страстен нам, сам делается со-страдающим Христу (не психологически, а реально) и во Христе — ближним. Отсюда появляется и тема со-страдания Богу и ближним в конце *amb.* 30.

26. *amb.* 31: 1273D–1281B

В *трудности* толкуется отрывок из *Слова на Рождество* (первый из семи комментируемых): «Законы природы упраздняются — должно, чтобы исполнился горний мир. Христос повелевает, да не воспротивимся» (*or*. 38.2: PG 36, 313B). Слова свт. Григория получают у прп. Максима здесь четыре различных толкования. Только первое рассматривает весь отрывок целиком; второе (1276Dff.), как и четвертое (1280C), касается наполнения высшего мира; третье (1280C) касается скорее упразднения законов природы.

1. Законы природы «упраздняются» — Христос рождается от Девы бессеменно и не нарушая Ее девство (1273D–1276B2). Это происходит через послушание Второго Адама, в котором совершается то рождение в Духе, что должно было совершиться в первом. Это рождение по праву

наполняет высший мир (1276B3–C1). Первый Адам заполнил низший мир через непослушание, Второй Адам заполняет высший теми, кто уподобляется Ему и рождается для нетления по послушанию. Закону рождения по плоти положен предел.

2. Второе рассмотрение (1276D–1280A2) подключает к экзегезе три притчи из Евангелия от Луки — о потерянной овце, о потерянной драхме и о блудном сыне. Притчи используются для объяснения восполнения числа пребывающих на небесах.

3. В третьем толковании (1280A–C5) прп. Максим говорит, что упразднение законов природы не означает нарушения логоса природы, который остается неизменным. В других трудностях будет объяснено, что речь идет об изменении не логоса, а тропоса, или способа существования природы. Логос природы во Христе был всецело сохранен, но действовал Он способом превыше человеческого (параллельные места: *amb.* 15: 1217A; 31: 1280A; 36: 1289C; 42: 1329A, 1345B).

4. В последнем толковании (1280C8–1281B5) прп. Максим подводит итог предыдущим, делая акцент на восполнении вышнего мира, что можно понять в смысле исполнения замысла Божия о членах Христовых — тема, разработанная в *amb.* 7 в контексте полемики с оригенизмом.

27. *amb.* 32: 1281B–1285C

В *трудности* толкуется отрывок из того же *Слова*: «“Младенец родился нам, Сын, и дан нам, власть Которого на плече Его”[452], ибо со крестом поднимается» (*or.* 38.2: PG 36, 313B). С предыдущей *amb.* 32 связана темой участия христиан в несении Креста Христова, то есть в претерпевании подобных страстей (παθήματα), о чем говорилось в самом конце *amb.* 31. На Крест можно посмотреть с разных точек зрения. Сначала объясняется его форма (1281C12), затем состав (1281C15) (поперечная и продольная перекладины, символика которых толкуется), затем его части (D10) и, наконец, действие (1284A6). Далее толкование символики несения Креста прочитывается прп. Максимом в контексте триады: делание, естественное созерцание и мистагогия.

28. *amb.* 33: 1285C–1288A

Толкуется отрывок из того же *Слова*: «Слово уплотняется (παχύνεται)» (*or.* 38.2: PG 36, 313B). Уплотнение можно понять: 1) в смысле проповеди Христа в словах и притчах (1285D1), в то время как Логос является простой и бестелесной пищей для ангелов, 2) в том смысле, что Он сделался видимым (1285D10), или 3) в смысле слов и букв, которыми Он наставляет нас ради возведения нас к Себе в меру Своего нисхождения к нам (1288A7).

29. *amb.* 34: 1288A–C

Завершив *amb.* 33 мыслью о том, что Слово постепенно возводит нас к «простому и безотносительному понятию о Себе» (1288A), прп. Максим в *amb.* 34 дает краткий обзор своего учения о богопознании, которое вводит в более пространное обсуждение этой темы в ряде следующих *трудностей.* Здесь же прп. Максим утверждает относительно богопознания: 1) Бог не может быть познан по сущности, но лишь в том, что окрест Него, 2) из того, что окрест Него, одно относится к апофатике, то есть говорит о том, что Он не есть (этому соответствует беспредельность, бестелесность и т. п.), а другое (относящееся к катафатике) — к тому, что Он есть, 3) последнее, однако, следующее из Божия промысла и суда, является утверждением не о сущности Бога, но лишь о Его бытии.

30. *amb.* 35: 1288D–1289B

В *трудности* толкуется место из того же *Слова* свт. Григория, где говорится об излитии Божественной Благости в творении (*or.* 38.9: PG 36, 320C). Интересно, что в комментируемом отрывке свт. Григорий как будто упоминает о движении в Боге: «Благости это не было достаточно — двигаться только в собственном созерцании...», однако прп. Максим не оставляет эти слова без внимания, но и не толкует их по буквальному смыслу, а говорит лишь о постоянстве Бога-в-Себе (движение в Боге он не раз отвергал) и далее переходит к теме излияния Благости в творении, которое совершается по воле Божией (1289A1). Присутствие Бога в творении различно и зависит от способности твари Его вместить.

31. *amb.* 36: 1289B–D

В толковании места из *or.* 38.13: PG 36, 325C различается первое общение Бога с человеком, бывшее в Адаме, и второе, осуществившееся во Христе. Речь идет об ипостасном единстве Божества и человечества в Ипостаси Сына Божия.

32. *amb.* 37: 1289D–1297B

В *трудности* дается толкование места из *or.* 38.17: PG 36, 329D, где различается взыграние Иоанна Предтечи во чреве[453] с взыгранием (скаканием) Давида перед ковчегом[454]. В *amb.* 6: 1068A7–B10 прп. Максим уже писал об Иоанне и Давиде, но в ином контексте и не проводя такого тонкого различения.

Теперь же Иоанн толкуется как образ рождающихся в Духе через покаяние, добродетель и ведение, Давид же — как образ согрешивших, но возвращающихся к духовной радости во Христе через исповедание грехов, делание и созерцание, и каждый является символом твердости, или непреложности в том, что они символизируют (1292D7).

Далее прп. Максим цитирует другое место из свт. Григория (*or.* 44.1: PG 36, 608B), позволяющее ему перейти к десяти «способам», какими можно созерцать всякое место Св. Писания. Созерцание может быть сведено поэтапно к единому Логосу. Заметив это (1293C3), прп. Максим дает описание пяти (1296A5) и трех (1296B12) и двух (1296D2) способов. Пять способов — *согласно месту, времени, роду, лицу, званию* (которые соотносятся с главными категориями — *сущностью, способностью, деятельностью*) — сводятся к трем способам: *деятельному, естественному и богословскому любомудрию*, которые сводятся к двум способам: *настоящему и будущему* (или тени и истине, или прообразу и первообразу) и, наконец, к *Слову* (принцип промысла соотносится с естественным любомудрием, а принцип суда — с деятельным). Наконец, все это рассуждение соотносится с Иоанном и Давидом (1297C).

33. *amb.* 38: 1297C–1301A

Отправляясь от призыва свт. Григория бежать вместе с гонимым Христом в Египет (см. *or.* 38.18: PG 36, 332B), прп. Максим связывает сопребывание в Египте со Христом с деланием, то есть аскетическим подвигом умерщвления страстей. Однако бегством в Египет дело не кончается, далее необходимо взойти со Христом в Иудею, то есть перейти к познанию Творца через естественное созерцание, чтоб наконец познать Христа как Единородного, то есть стать причастным тайне Троицы. В конце этой *трудности* дается толкование образу змея и способу искушения человека через удовольствие. С помощью добровольного утеснения себя, чему и соответствует праведное пребывание в Египте, это искушение «мысленного фараона», то есть дьявола, может быть побеждено.

34. *amb.* 39: 1301BC

При чтении отрывка из *Слова на Святые Светы, или Богоявление* — *or.* 39.6: PG 36, 341A, толкуемого в настоящей *трудности*, на первый взгляд может показаться, что свт. Григорий выразил желание, чтобы идолопоклонники поклонялись идолам. Прп. Максим разъясняет это затруднение, ссылаясь на старца, который указывал на педагогический характер речи свт. Григория.

35. *amb.* 40: 1301D–1304C

Отрывок, толкуемый в настоящей трудности, уже непосредственно относится к сути Богоявления, или Просвещения светом Христовым: «Где же очищение, там озарение; озарение же есть исполнение вожделения для стремящихся к величайшим, или к величайшему, или [к Тому, Что] превыше великого»[455]. Прп. Максим толкует трудность понимания выражения «τοῖς τῶν μεγίστων, ἢ τοῦ μεγίστου, ἢ ὑπὲρ τὸ μέγα» (к величайшим, или к величайшему, или [к Тому, Что] превыше великого), показывает, в чем смысл каждого из этих выражений (применяемых к одному и тому же Богу). Но начинает он толкование, указывая на смысл слов «очищение» (κάθαρσις) и «озарение» (ἔλλαμψις) (var.: просвещение). Подвижник переходит от очищения к просвещению и к исполнению желания в высшем Желанном, познаваемом в трех Лицах. *Трудность*, таким образом, раскрывается в контексте триадологии.

36. *amb.* 41: 1304D–1316A

Одна из самых знаменитых и часто цитируемых *трудностей* посвящена толкованию фразы из *Слова на Святые Светы*: «Новоустрояются природы, и Бог становится человеком»[456], в толковании которой прп. Максим разворачивает свою теорию о преодолении пяти пар оппозиций. Структура этой *трудности*, как и она сама, подробно проанализирована В. В. Петровым[457], исследование которого частично отражено в нашем комментарии. Здесь же укажем лишь на формальное членение толкования. Прп. Максим дает два объяснения слов свт. Григория (1313B, 1313C). Первое объяснение в настоящем переводе разделено на пять частей. В первой излагается общее учение прп. Максима о пяти парах различий в устроении мира и в его отношении к Богу: мужское и женское, рай и вселенная, небо и земля, мысленное и чувственное и, наконец, Бог и творение; эти пять оппозиций должны быть преодолены (1305B8). Затем следует часть (1305B9–1308C3), в которой говорится о человеке как посреднике, он был призван пройти весь путь преодоления этих оппозиций и показать единство творения в нем самом и с Богом; прп. Максим останавливается на том, как это могло произойти, а заодно раскрывает глубже суть этих оппозиций. Однако человек этого призвания не исполнил, и в следующей части говорится, как это «опосредование» было совершено Христом, показавшим единым все существующее творение (1312B7). Далее следует небольшая теоретическая, философская часть, в которой объясняется существо единства и различия в творении (1312D10). Наконец, та же проблема решается богословски, в контексте христологии и триадологии.

Второе объяснение (1313C–1316A) соотносит обновление-новоустроения чина природы не только с тем, что Бог родился во времени, но с бессеменным девственным рождением.

37. *amb.* 42: 1316A–1349A

В *Слове на святое крещение*, отрывок из которого толкует прп. Максим в этой *трудности*[458], свт. Григорий говорит о трех рождениях: «от тела, от крещения и от воскресения», но затем он прибавляет, истолковывая эти рождения, говоря, что Христос почтил «эти рождения в Самом Себе, первое — первым и живительным дуновением»[459], второе — Воплощением и Крещением, которым Он Сам крестился, а третье — Воскресением, которому Он положил начало[460]. Возникает вопрос, почему свт. Григорий говорит сначала о трех рождениях, хотя во второй фразе вроде бы речь уже идет о четырех (поскольку сказано о дуновении) (1316C6). Различие «дуновения» и «рождения от тела» представляет собой затруднение еще и в контексте полемики с оригенизмом, так как, понятое неправильно, казалось бы, подтверждает учение оригенистов о сообщении Христу в Воплощении единственного не павшего «ума» Энады.

«Дуновение» из Быт. 2:7, говорит прп. Максим, не что-то «четвертое» в отношении рождения по плоти, но дополнительное по отношению к нему, точнее, раскрывается в его контексте. В этой связи он говорит о различии логосов природ (души и тела) и тропосов (то есть способов) их возникновения (1316C14).

Толкуя слова свт. Григория, прп. Максим вводит различие возникновения (γένησις) и рождения (γέννησις). Рождение стало результатом падения Адама. Христос, Новый Адам, принял возникновение по снисхождению и родился, что было выражением *кеносиса* (истощания) Божия. Возникновение Его в воплощении было безгрешным, а рождение и облечение в зрак рабий — сделало возможным страдание, но не грех (1317A11). Первое дуновение, которым была сообщена душа Адаму, было почтено возникновением, так как в Адаме образ Божий (душа) впала в грех, а во Христе она сохранила святость. Исцеления требовало как «возникновение», так и «рождение». Возникновение у Адама привело из-за греха к тлению, а рождение стало наказанием за грех и, в свою очередь, стало само поводом ко греху; Христос же бессеменным и девственным рождением исключил всякую возможность греха, таким образом, исцелив рождение, а с другой стороны, исключив грех, исключил по воскресении и тление, которое было наказанием за грех, таким образом, и возникновение, которое у Адама могло повлечь за собой тление (и действительно его повлекло из-за греха),

у Нового Адама — Христа из-за безгрешности и по причине ипостасного единства с Божественной природой позволило утвердиться человеческой природе в обожении и нетлении (1317C6).

На самом деле различие возникновения и рождения проводится только в мысли, по сути — это одно и то же, хотя логически возникновение предшествует рождению, дуновение же принадлежит рождению как его необходимая составляющая (1317C15). Здесь завершается первая часть ответа. Однако, поскольку прп. Максим уже говорил о логосе природы и способе возникновения (1317C1, 5), он уделяет теперь особое внимание вопросу сохранения логоса природы и обновления способов существования. Эта тема уже встречалась в *amb.* 31 (1321B12).

Здесь должна была бы начаться вторая часть объяснения, но прп. Максим сначала решает дать альтернативу (или, может быть, дополнение) к первому способу разрешения трудности. Возможно, это различение в рождении двух аспектов (плоть и дуновение) связано с самим различием души и тела в человеческой природе (1321C). За этой посылкой следует первое небольшое отступление относительно отношений души и тела (1321D–1324B). В этом отступлении он возвращается к тому, о чем уже писал в *amb.* 7 (1100C6–1101A6), а именно ко времени соединения души и тела. Прп. Максим снова повторяет, что душа и тело образуют единое целое, ни одна из частей его не может иметь отдельное существование до возникновения.

Первое объяснение завершается тем, что три рождения соотносятся с двойственным рождением (через соединение вдуваемой души и тела), то есть появлением в бытии, далее говорится о рождении от Духа, или крещении, которое соотносится с благобытием, а с приснoблагобытием соотносится рождение в воскресении (1325C1).

Однако следует опровергнуть или предупредить и ошибку тех, кто, очевидно, споря с учением о предсуществованием души Христа, говорят о вдуновении Его души после зачатия (1325C11), с этого положения начинаются два пространных отступления о том, что души не предсуществуют телам (1325D–1336B), и о том, что тела не предсуществуют душам (1336C–1345C).

В *Отступлении* I (из этих двух) прп. Максим говорит, что он следует царским путем, отвергая учения о предсуществовании души и ее последующем присоединении к телу; обе части человеческой природы возникают для каждого человека одновременно (1325D), здесь же отвергаются некоторые предпосылки оригенистического учения о вселении душ в тела для наказания (1328B9). Бог не мог быть вынужден к созданию грехопадением, но все изначально предуведал (1328D). Логосы всех сущих (речь в данном случае о логосах разумных существ, точнее, о логосах каждого человека)

предсуществовали изначально в Боге. Они приводят в бытие того или иного человека в подобающее время, и он движется к благу или отпадает от него в зависимости от своего произволения и добродетели (1329B7). Здесь же оспаривается и учение о совлечении тел в конечном состоянии. Если бы Бог замыслил нас такими, Он бы и сотворил нас такими (1329D6), утверждать обратное значит не верить во всемогущество Бога.

Учение о совлечении тела может быть опровергнуто и исходя из Воплощения, Христос — первенец из мертвых — в Воскресении и Вознесении ввел наше тело в Царство Небесное, став залогом и нашего спасения в теле воскресения, как души, так и тела (1333A9). Учение же о совлечении тела делало бы необходимым, чтобы Христос еще усовершенствовался после воскресения, то есть совлек бы с Себя тело, в этом случае Христос бы и не мог быть залогом нашего всецелого спасения (1333B12). Он ведь не только первенец из мертвых, но и образец того, что произойдет с нами, поэтому совлечение тела исключено (1333D10). Как сказал свт. Григорий, то, что соединено с Богом, то — спасено, а ведь тело во Христе соединилось с Богом (1336B1). Конец этого *отступления* содержит не вполне понятный вопрос относительно отсутствия «этого догмата» (какого именно?) в *Символе веры* (1336B). Идет ли речь об учении о совлечении тела, как считает Шервуд (но почему бы такое ложное учение должно было появиться в *Символе*?), или же речь идет об эксплицитно выраженном догмате о телесном воскресении (а не просто об общем воскресении мертвых, без уточнения, что именно воскреснет)?

В *Отступлении* II (1336C–1345C) прп. Максим оспаривает учение о предсуществовании тел душам. Первое возражение: тело без души мертво, душа — принцип жизни (1337B3). Однако может быть возражение, что зародыш рождается с душой животной или растительной, но тогда родители оказываются родителями животного или растения, причем какого конкретно, не ясно, ведь не бывает просто растительной души или животной, но есть душа коня или какого-то растения (1337D12).

Кроме того, если бы Бог приводил в бытие несовершенное существо, оказалось бы, что у Него не хватает мудрости или силы (1340A10). Кто-то может сказать, что душе не подобает входить в тело сразу в момент сопровождаемого греховной сластью зачатия. Однако прп. Максим защищает святость брака и отвергает манихейское отношение к плоти (1340C5). Отвергает прп. Максим и аргументы тех, кто отстаивал появление души в теле на сороковой день, ссылаясь на чтение (разумеется, по LXX) одного предписания Моисеева Закона[461]. Прп. Максим дает альтернативное толкование этого предписания (1341A1). Но еще более сильным аргументом является тот, что, если бы душа появлялась у людей на сороковой день,

то получилось бы, что Христос, принявший все наше, получил бы разумную душу тоже только на сороковой день, но этого не может быть, так как Он должен был быть совершенен с самого рождения и по человеческой природе (1341B6). Итак, прп. Максим защищает учение об одновременности возникновения души, являющейся образом Божиим (в этом он следует свт. Григорию), и тела. Это подтверждается и таинством Воплощения, которое было обновлением не логоса природы, но тропоса ее существования (1341C7).

Далее следует описание самого этого обновления (1344A5), которое иллюстрируется примерами чудес Ветхого Завета, бывших образами совершенного во Христе (1344D10). Самым великим чудом в этом отношении является девственное рождение (1345A5). Завершается это отступление подтверждением, что каждая природа приходит в бытие во всей своей полноте, согласно логосу этой природы (1345C3), наконец, подводится итог всей серии отступлений (1345C3–7).

Закончив два пространных отступления о пред- и послесуществовании души, прп. Максим обращается ко второй части трудного места свт. Григория, в котором он соединил Воплощение и Крещение на Иордане. Почему, в самом деле, рождение в Духе (то есть крещение) Христос, как говорит свт. Григорий, почтил Воплощением и Крещением, а не только одним Крещением? (1345D3). Отвечая, прп. Максим говорит, что человек сотворен по образу Божию, но должен обрести подобие, рождаясь по свободной воле от Духа через соблюдение заповедей (1345D11). Однако у Адама этого рождения в Духе не произошло, и он был наказан плотским рождением (1348A14). Христос исправил и образ рождения, поскольку для Него в отличие от нас оно было вольным, и также вольно принял Крещение; и то, и другое соответствует нашему вольному же рождению в Духе в крещении, которое является для нас исцелением нашего невольного плотского рождения (1349A4).

38. *amb.* 43: 1349BD

В отрывке из *Слова на святое крещение* (*or.* 40.12: PG 36, 373B) свт. Григория содержится выражение «кризисный пот» или «смертный пот». Объясняя этот медицинский термин с медицинской же точки зрения, прп. Максим возвращается к теме таинства крещения, о которой говорил в конце *amb.* 42, подтверждая свое понимание крещения как рождения в божественную и вечную жизнь. Откладывать крещение при болезни, ожидая пота, свидетельствующего о «кризисе» и переломе к лучшему, неправильно. В *трудности* снова появляется излюбленная тема прп. Максима — текучести и изменчивости человеческой жизни.

39. *amb.* 44: 1349D–1352A

Трудность, в которой толкуется отрывок из *or.* 40.33: PG 36, 405B: «Ибо не часто Христос позволяет Себя обкрадывать, хотя Он и весьма человеколюбив», дополняет *amb.* 43, где объяснялось, почему не нужно медлить с крещением (в *or.* 40 свт. Григорий, в частности, говорит, что не нужно медлить даже из благих побуждений — боясь потерять в будущем благодать). Призвав же к крещению, свт. Григорий говорит, что, приняв его, нужно стремиться сохранить его благодать. Прп. Максим дополняет свт. Григория, разъясняя, почему суровость Бога в отношении не хранящих благодать более человеколюбива, чем если бы Христос легко позволял вернуться от падения к благодатной жизни. Первый раз Он дает на это силы, а потом получить благодать может быть намного труднее. Тем не менее такая суровость человеколюбива, так как позволяет верующему укрепиться в решимости предать себя воле Божией и уже более не отпадать от Бога.

40. *amb.* 45: 1352B–1356B

С *amb.* 45 начинается серия из 15 *трудностей*, представляющая собой толкования на отдельные места *Слова* свт. Григория Богослова *на Пасху*. По большей части — это краткие умозрения, связанные с теми или иными упоминаемыми в Св. Писании лицами, имеющими отношение к Пасхе (Ветхозаветной и Новозаветной) и Страстям Христовым. Лейтмотив толкований прп. Максима — раскрытие учения о соотношении делания, созерцания и мистического богословия, однако начинает он эту серию с описания состояния Адама до грехопадения. Предваряет, однако, прп. Максим свое освещение этого вопроса пространным пассажем, в котором смиренно говорит об ограниченности своих способностей по постижению мысли свт. Григория (1352B–D); до этого он толковал многие другие места, не прибегая к подобной «риторической фигуре». Вероятнее всего, он предупреждает, что его «простое умозрение» будет ограничено богословскими вопросами, и он в отличие от великих отцов прошлого не будет касаться тем естественнонаучных. Своим единственным источником прп. Максим называет Св. Писание, хотя ниже в толковании Писания он опирается и на святоотеческую традицию, не чураясь вовсе и натурфилософии.

Предметом толкования в *трудности* являются слова свт. Григория относительно первозданного человека, что он был «нагим по простоте и безыскусной жизни, без всякого покрова и защиты» (*or.* 45.8: PG 36, 632C). Прп. Максим в первом толковании (1352D10–1353B) подчеркивает отличие состояния плоти Адама до падения от ее состояния после падения. У Адама

было особое строение тела, оно было из простых, не входящих в борьбу качеств, сохранение в целостности такого строения тела, а значит, и нетления зависело от благодати Божией. В целом же в Адаме особое устроение его тела и особое состояние его души (которое ниже названо бесстрастным) четко соответствовали друг другу.

Во втором объяснении (1353C–1356A3) прп. Максим предполагает, что свт. Григорий исходит из нынешнего состояния человека, которое характеризуется тремя движениями: определяемыми стремлением к наслаждению, пользой, какую приносят ремесла, и научением у естественного созерцания. Первый человек должен был быть выше всего этого, будучи бесстрастным по благодати, в непосредственном общении с Богом и не нуждаясь в тех вещах, которые сейчас движут человеком.

Третий ответ состоит в том, что Адам, возможно, был наг в смысле пребывания вне разнообразного созерцания творения и прост в смысле того, что не предавался подвигам, связанным с борьбой со страстями (которых у него, очевидно, еще не было). Восстановление бесстрастия подразумевает обратное восхождение — от преодоления плотского и чувственного к единству с Богом (1356AB). Наконец, прп. Максим намекает, что есть и более возвышенное толкование этого места, о котором он умалчивает. Настоящая *трудность* имеет большое значение в смысле понимания учения прп. Максима о так называемых «кожаных ризах» и в контексте его полемики как с оригенистами, так и с «наивными» православными, против ложных учений о теле воскресения.

41. *amb.* 46: 1356C–1357D

Трудностью в толковании места *or.* 45.8: PG 36, 641A является то, что свт. Григорий именовал Христа: Ἐνιαύσιον (от ἐνιαύσιος — годичный, ежегодный), он говорит о годичном солнце правды. Таким образом, Сын Божий и Бог оказался соотнесен с чем-то из сферы «временно́го», в частности «годичностью». Толкуя это выражение, прп. Максим использует образ семенных логосов, восходящий еще к апологетам. Сам Божественный Логос сравнивается с солнцем, а Его семенные логосы, в соответствии с которыми приводятся в бытие и ведутся к Богу сущие вещи, — с лучами этого солнца. Время разделено на пять подразделений: день, неделя, месяц, время года и год; оно определяется движением солнца. Это можно истолковать и анагогически, как пять этапов духовного восхождения: веру, очищение от страстей, стяжание добродетелей, созерцание логосов вещей и мира, простое и непосредственное познание Бога. Сначала прп. Максим объясняет «годичность» (1357B9), потом выражение «солнце правды» (1357C3), затем заключительную часть толкуемой фразы свт. Григория (1357D2).

42. *amb.* 47: 1357D–1361A

Вопрос, который формулирует прп. Максим в связи с цитатой из свт. Григория из *or.* 45.14: PG 36, 641C («Ничего удивительного, если совершенно в каждом доме изыскивается агнец»), — каким образом, хотя Христос один, Закон повелевает приносить в жертву много овец. Ответ дается опять исходя из анагогического толкования с привлечением цитаты из ап. Павла из 1 Кор. 2:2: *я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого.* Каждый христианин, согласно его способности и добродетели, распинается со Христом. Затем следует перечисление одиннадцати способов, какими это может происходить, начиная от простого избегания делания греха. Высшее сораспятие со Христом соответствует переходу от богословского знания к совершенной апофатике, то есть от ума Христа к Его Божеству. Весь процесс аналогичен переходу от плоти к душе, духу и Божеству, то есть соответствует восхождению в Теле Христовом. Христос становится пасхальным агнцем в каждом в меру того, какую «часть» в Теле Христовом вкушает тот или иной христианин.

43. *amb.* 48: 1361A–1365C

В настоящей *трудности* прп. Максим продолжает тему духовного вкушения Христа, начатую в предыдущей. Поводом для этого является толкование фразы из свт. Григория: «Всё что есть в Слове плотского и питательного, вместе с внутренностями и сокровенными [частями] ума, будет съедено и подвергнуто духовному пищеварению»[462]. Начинается толкование, однако, с пассажа о том, что Бог дал нам влечение и любовь (πόθον καὶ ἔρωτα) к Нему, без которых не может быть и никакого духовного вкушения Христа. Мы движимы к Богу силой этого влечения и желания (1361B7). Подвижники, влекомые этой силой уже в этой жизни, без усилий перейдут после этой жизни к грядущей истине, которая в них уже начертана созерцаниями Божественного (1361C14). Бог не прекращает благодетельствовать нам, пока не приведет к Себе, возведя нас через все сферы небесные, через которые прошел Сам прежде нас (1364A15).

Свт. Григорий, зная, что в нас есть природное влечение к Богу, призывает нас к духовному вкушению, в меру способности, данной нам Духом (1363B14). Наконец, прп. Максим объясняет и детали этого вкушения, начиная от Главы (1365B3). Может быть много различных способов вкушения Агнца, при которых Он претворяет в Себя вкушающего в Духе (1365C5).

44. *amb.* 49: 1365CD

Краткое толкование подражания Иоанну Крестителю в контексте Кол. 3:5 (параллель принадлежит самому свт. Григорию, см. *or.* 45.18: PG 36, 648C). Прп. Максим дает особое толкование каждому слову короткого предложения свт. Григория, придавая ему особый духовный смысл.

45. *amb.* 50: 1368A–1369C

В настоящей *трудности* толкуется отрывок из *or.* 45.19: PG 36, 649B; толкование совпадает по мысли и по методу с встречающимся в *amb.* 49 (1368B11) и содержит аллюзии на Мф. 10:9–10 и Рим. 10:15. Затем, ссылаясь на предыдущую *трудность* и имея в виду Пасху, прп. Максим предлагает аллегорическое толкование трех пасхальных переходов — выхода из Египта, перехода по пустыне и вхождения в землю обетованную при переходе через Иордан (1369A10). Эти три перехода соответствуют трем уровням духовной жизни: деланию, созерцанию и богословию (1369C5). Каждый из этих этапов характеризуется особым родом отношения души и тела.

46. *amb.* 51: 1369C–1372B

Трудность представляет собой духовное толкование фигур Лии, Рахили и Иакова. Рахиль — образ созерцательной души, Лия — деятельной. Премудрый Израиль — образ созерцательного ума. Эта *трудность* открывает серию толкований упоминаемых свт. Григорием в *Слове на Пасху* лиц, но только здесь говорится о святых Ветхого Завета.

47. *amb.* 52: 1372BC

Первая в серии из восьми *трудностей,* толкующих отрывок из одной главы *or.* 45.24. Семь из этих толкований посвящены героям Нового Завета, участникам таинств Креста, Гроба и Воскресения. В настоящей *трудности* анагогически толкуется образ Симона Киринеянина.

48. *amb.* 53: 1372C–1376B

В *трудности* толкуется, что означают благоразумный и неблагоразумный разбойник, распятые со Христом. В предыдущей *трудности* прп. Максим в образе Симона Киринеянина представил всякого вольно подвизающегося ради добродетели. Речь шла об аскетическом делании. Теперь же речь

идет не о подвиге аскезы как таковой, но о принятии выпадающих из-за обстоятельств страданий, то есть говорится о тех страданиях, которые зависят не от нас, и связанных с ними «обстоятельственных добродетелях». За образец добродетели прп. Максим берет вольный аскетический подвиг (вольно выбранную добродетель по послушанию Евангелию — ее образ Симон Киринеянин); за таковой, однако, могут засчитаться и принимаемые с благодарностью (в качестве спасительного наказания за грех) невольные страдания, образец которых тоже дан в Евангелии в образе благоразумного разбойника. В другом толковании благоразумный разбойник толкуется как тот, кто принимает *смерть* как праведное определение Божие и последний шанс покаяться в греховной привязанности к этой жизни. Наконец, в третьем толковании прп. Максим рассматривает тот же образ разбойников в контексте двух подходов к подвижнической жизни. Само распятие со Христом означает аскетический подвиг. Но если этот подвиг совершается не во имя истинной добродетели, а напоказ, для удовлетворения тщеславия, то это хула на Христа, которую следует пресекать.

49. *amb.* 54: 1376C–1377B

В *трудности* тремя разными способами толкуется Иосиф Аримафейский. Прп. Максим говорит, в частности, что он являет тип человека, который совлек с себя всякое вещественное обольщение. Самое начало *трудности* содержит чрезвычайно важное для богословия прп. Максима понимание Тела Христова.

50. *amb.* 55: 1377C

В *трудности* созерцается духовный смысл Никодима. Если в *amb.* 54 прп. Максим провел четкую разницу между распинающими хулителями Христа и дерзновенно возвещающими о Воплощении, то в *amb.* 55 он показывает, что и у не стяжавших такого дерзновения, при котором совершенно не щадят своей жизни, есть еще возможность уподобиться Никодиму в стойкости в познании истины, и это тоже позволяет стать участником таинства Гроба.

51. *amb.* 56: 1377D–1308B

Настоящая *трудность* представляет собой созерцание жен-мироносиц: Марии, другой Марии, Саломеи и Иоанны. Они толкуются применительно к созерцанию и деятельности. Далее в *трудности* — два созерцания

ангелов, которых жены увидели во Гробе, в первом — они символизируют богословие и домостроительство, а во втором — движение укоряющей совести, отторгающей от души порок и неведение.

52. *amb.* 57: 1380D–1381B

Два созерцания, посвященных апостолам — Петру и Иоанну, бегущим ко Гробу. Петр — это твердость в вере и делание; Иоанн же — чистота любви и созерцательная жизнь. В одном смысле, они — соперники, в другом — помощники друг для друга.

53. *amb.* 58: 1381B–1384A

Два толкования сомнения и уверения Фомы. Прп. Максим дает духовное толкование всей истории уверения Фомы исходя из своего учения, что мы распинаем Христа своими греховными страстями и деяниями. В первом толковании раны Христа, к которым прикасается Фома, согласно Евангелию толкуются как «прежние грехи», вспоминая которые, человек, склонный к сомнению, может убедиться в том, что он воскрес к новой жизни или что Слово Божие воскресло в нем. При этом сами эти воспоминания о прежних грехах, как говорит прп. Максим дальше, в случае воскресения в нас Слова, будут бесстрастны, то есть все подобного рода наши прошлые слова и деяния, приходя на память, не будут сопровождаться ни наслаждением, ни печалью. В продолжении тем предыдущих *трудностей* исповедание Фомы относится к деятельности и созерцанию, соответственно, и бесстрастные воспоминания, уверяющие Фому, касаются как дел, так и мыслей (и слов). Во втором толковании содержится объяснение смысла гвоздей как способов добродетели деятельного любомудрия, пригвождающего душу к страху Божию. Им на смену приходят бесстрастные, простые и неизреченные логосы знания, возвещающие воскресение Божественного Слова, произошедшее в душе. Таким образом, вся Евангельская история, как и в других подобных толкованиях, целиком «овнутряется», то есть происходит переход от повествования о Христе евангельской истории к Слову «в душе»; вместе с этим происходит переход от делания к созерцанию и боговедению.

54. *amb.* 59: 1384A–C

Настоящая и следующая *трудность* посвящены схождению Христа в ад и восхождению с Ним. Свт. Григорий говорит о двойном нисхождении.

Прп. Максим, в свою очередь, говорит о схождении умом со Христом ради познания таинства. Он начинает объяснение схождения в ад с толкования его в отношении каждого человека, говоря об аде, как о состоянии души, одержимой грехом; в такой ад (по образу Слова Божия и вместе с Ним) сходит тот, кто поучает, как избавиться от страстей, пороков и грехов. Настоящее уподобление Христу при этом предполагает, что учитель сам должен быть свят. Не отделяясь от Бога, но погружаясь умом в познание страстей и пороков и противоположных им добродетелей, он оживляет и воскрешает для добродетельной жизни своим словом, точнее, словом Божиим, тех, чьи души оказались мертвы для добродетели. Такой проповедник силой деятельного слова вырывает из пут греха и пристрастия к земному захваченные этим состоянием души. Далее дается толкование схождения Христа в ад применительно к тайне промысла. Есть два измерения, по которым судится человек, одно относится к вере, а другое — к нравам (точнее, чистоте жизни). Именно об этих двух измерениях шла речь выше в *amb.* 57, когда ап. Петр приводился в пример человека веры, а ап. Иоанн — в пример человека особой чистоты жизни. В *amb.* 59 прп. Максим, толкуя два нисхождения Слова, говорит, что первое относится к тому, когда душа спасается на земле вместе с телом «посредством веры и чистого препровождения жизни» (то есть в совокупности религиозной и нравственной жизни), второе же нисхождение относится к душам как таковым, к которым Бог сходит, чтобы уже исключительно через веру в Него «приобрести души прежде скончавшихся». Далее он переходит ко второму толкованию: порочный навык и дурные деяния исправляются Словом, и человек возвращается к добродетели и ведению.

55. *amb.* 60: 1384D–1385C

Эта *трудность* посвящена уже восхождению со Христом, которое трактуется либо как восхождение благодаря избытку ведения за пределы того, на что распространяется промысл, к высотам Слова, либо как восхождение от деятельной жизни к созерцательной, либо как переход от постижения домостроительства к богословию, в котором человек настолько возвышается Богом, насколько Бог нисходит к Нему.

На этом толковании завершаются *трудности*, посвященные *Слову* свт. Григория *на Пасху*. Таким образом, последний пасхальный переход, о котором говорит прп. Максим, соотносится им с восхождением со Христом на небо (Вознесением), что трактуется анагогически применительно к душе каждого человека, в ком такое восхождение совершается.

56. *amb.* 61: 1385C–1388A

В *amb.* 61–62 дается духовное, анагогическое толкование словам свт. Григория из *or* 44 о двух обновлениях или освящениях (ἐγκαίνια) — скинии свидетельства и царства Давидова, затем в *amb.* 63 изъясняется смысл самого праздника Обновления (или Освящения), празднование которого стало для свт. Григория поводом обсуждения темы обновления. *Or.* 44 свт. Григория Богослова произнесено на так называемый праздник «Недели новой» («Новое Воскресение»), то есть первое воскресение после Пасхи. Речь у свт. Григория об обновлении в смысле таинства будущего века (дня восьмого); в этом контексте прп. Максим и объясняет его, впрочем, сама тема «восьмого дня» эксплицитно звучит у него не в этой, а в следующей серии *трудностей* (*amb.* 65–68) — толкованиях на *Слово* свт. Григория *на Пятидесятницу*.

В настоящей *трудности* скиния свидетельства[463] толкуется как таинственное домостроительство Воплощения Бога Слова. По другому толкованию — это образ видимого и невидимого мира, или же одного чувственного мира, или человеческого состава — души и тела, наконец, ее можно понять и как саму душу. Сходные толкования встречаются в *Мистагогии* (2–5), где они прилагаются к храму. Во всех этих толкованиях говорится об участии в творении и обновлении творения Лиц Троицы.

57. *amb.* 62: 1388AB

В настоящей *трудности* дается анагогическое толкование обновлению Царства Давида.

58. *amb.* 63: 1388C–1389B

В настоящей *трудности* анагогически толкуются слова свт. Григория о дне Обновления, или Освящения. Речь идет о первом воскресении (неделе) после Пасхи (Антипасха). В каком смысле свт. Григорий говорит об этом дне, как превышающем высокий? Подчеркнув необходимость постоянного обновления в жизни верующих, прп. Максим связывает далее праздник Обновления с причастием Богу (называя это вкушением божественных благ). Такой «силой», то есть смыслом, обладал уже и праздник Пасхи, но окончательную реализацию этой силы, подаваемой воскресением Христовым, символизирует праздник Обновления, который есть праздник обновления нашей природы уже не в Ипостаси Сына Божия, но в нас. Воскресение Христово является по этому толкованию — не само по себе,

а в отношении к нам — очищением нас от всякого вещественного представления (или фантазии), а праздник Обновления — причастием божественным благам. Затем дается несколько других толкований, в частности, Первое воскресение соотносится с жизнью, исполненной добродетели, а Новое — с ведением. Во всех случаях прп. Максим подчеркивает динамику духовной жизни верных, имеющую свой коррелят и в жизни Церкви, в частности в последовательности ее праздников.

59. *amb.* 64: 1389BC

Последний толкуемый отрывок из *or.* 44: «Ненавижу и близость чрез воздух»[464]. Эту крайне сжатую фразу свт. Григория прп. Максим истолковывает как адресованную женщинам-подвижницам, которые, глядя из окна на прохожих другого пола, находят повод для греха. Прп. Максим, останавливаясь именно на этой трудности в тексте свт. Григория, очевидно, продолжает мысль предыдущей *трудности* о том, что обновление начинается с очищения от фантазий и чувственных представлений.

60. *amb.* 65: 1389D–1393B

Настоящая трудность открывает серию толкований на четыре отрывка из *Слова на Пятидесятницу* (*or.* 41). Вместе с тем эта трудность предваряет «арифмологические» *трудности* прп. Максима, помещенные им в самом конце всего корпуса *Трудностей к Иоанну.* В этой и целом ряде следующих *трудностей* прп. Максим продолжает духовное созерцание чисел, в первую очередь семерки, которое начал в *amb.* 56. Свт. Григорий объясняет число пятьдесят как семью семь плюс один. Один берется из жизни будущего века; это одновременно и восьмой, и первый, и вечный день, в нем находят субботний покой души.

Прп. Максим толкует эту излюбленную для него тему. В Писании число семь имеет много значений, даже если говорить о покое. Однако, чтобы не перегружать свое толкование, он говорит о самых возвышенных значениях (1392A3). Затем прп. Максим кратко останавливается на своем учении о трех тропосах бытия: бытии, благобытии (или — злобытии), приснобла-гобытии, которое и придает твердость и неколебимость природе (1392B15). Это-то и есть благословенная Суббота из книги Бытия (1392C14) и, одновременно, первый и восьмой день (1392D13).

Наконец, прп. Максим дает и два других объяснения того же (1393A5). В первом толковании делается акцент на восьмом дне как источнике и начале всякого деятельного любомудрия (или делания) и всякого естественного

созерцания, которые «минуются», то есть проходятся на стадии «седьмого дня». В восьмом дне уже нет места ни аскетическому деланию, ни созерцанию творения, то есть прекращается всякое природное действие, направленное на чувственное и тварное. Во втором толковании проводится различие между бесстрастием как итогом делания (это состояние в данном толковании прп. Максим называет «седьмым днем») и обретением божественной премудрости — восьмой день, который наступает уже после прохождения стадии созерцания.

61. *amb.* 66: 1393B–1396A

Одна из самых сложных для понимания «арифмологических» *трудностей* прп. Максима, который, ссылаясь на своего старца, толкует, каким образом слова пророка Илии «удвойте и утройте» могут быть поняты как свидетельство о тайне седьмого дня; другая, аналогичная трудность — почему о тайне «семи» могут свидетельствовать не только семь обращений пророка Илии[465], но и то, что он три раза простерся над сыном сарептянки[466], то есть каким образом те «семь» могут быть эквивалентны этим трем (или наоборот), как получается из слов свт. Григория в отрывке из *or.* 41.4: PG 36, 433B. Для объяснения этой *трудности* прп. Максим прибегает к античной арифмологии. Однако после пространных арифмологических пассажей прп. Максим снова обращается к богословию. Из арифмологии он воспринимает понятие о «девстве» семерки, затем отделяет это «девство» (как бы его ни понимать) от арифмологического контекста, то есть усматривает семерку исключительно по ее логосу «девства», и говорит, что в этом смысле она эквивалентна тройке, имея в виду Троицу, которая тоже «девственна» (хотя и в ином, богословском смысле).

После пространного первого объяснения дается еще одно, восходящее к триадологии: действие Трех Лиц Троицы — одно, это действие, в свою очередь, проявляет (или являет) четыре родовые добродетели — мужество, целомудрие, рассудительность и справедливость, которые, созерцаемые вместе с Троицей, образуют число семь.

62. *amb.* 67: 1396B–1404C

Свт. Григорий говорит о том, что числа, о которых сказано в историях об умножении хлебов[467], не случайны и достойны Св. Духа. Прп. Максим объясняет символику чисел в этих историях. Сначала речь идет о пяти хлебах, которыми были насыщены пять тысяч. Это легко доступные логосы естественного созерцания для тех, кто вкушает их через рассмотрение

видимой природы; однако сами эти созерцатели природы посредством чувств еще не совершенны из-за склонности к чувственному наслаждению и неразумия.

В целом же в толковании прп. Максим противопоставляет тех, кто насытился пятью хлебами, и тех, для кого предназначены «остатки», заполнившие двенадцать коробов. Первые — удовлетворяются логосами естественного созерцания («остатки», поместившиеся в 12 коробов, им вкусить было не по силам из-за наличия у них вожделений наслаждения и младенчества их помыслов), вторые же — это те, кто движется через естественное созерцание к Божеству. Дальнейшее толкование символического значения числа 12 как раз и свидетельствует об этом движении и его этапах, моментах и составляющих, о которых можно говорить по-разному.

Он дает 8 (число тоже неслучайно) толкований числу 12 (1401B). При этом прп. Максим не пошел по самому простому пути, истолковав это число традиционно как число полноты, сославшись, как это делается обычно, на 12 колен Израилевых или 12 апостолов. Число 12 во всех его толкованиях берется не само по себе, а складывается из чисел, символизирующих различные онтологические и гносеологические сферы, что соответствует общей установке *трудностей*, где речь идет о динамике духовной жизни.

Вслед за этими толкованиями прп. Максим переходит к толкованию насыщения четырех тысяч семью хлебами, когда осталось семь корзин. Семь хлебов, которыми были насыщены четыре тысячи, относятся прп. Максимом к трем степеням любомудрия, которым таинственно научаются пребывавшие со Христом три дня и накормленные, наконец, семью хлебами после того, как они прошли[468]. Затем следует краткое созерцание числа четырех тысяч мужей и еще более краткое — 7 корзин (1404C11). В конце всего толкования прп. Максим снова приводит слова свт. Григория о неслучайности и духовной значимости евангельской нумерологии, что было подтверждено им самим в настоящей *трудности*. На *amb.* 67 заканчиваются арифмологические *трудности* прп. Максима.

63. *amb.* 68: 1404D–1405C

Толкование прп. Максима на слова свт. Григория: «есть различие дарований, нуждающееся в другом даровании для различения лучшего» (*or.* 41.4: PG 36, 436A). Настоящее толкование завершают длинную серию *трудностей*, являющихся объяснением трудных мест из Слова свт. Григория на Пятидесятницу, характерно, что оно посвящено вопросу о дарах Св. Духа. Прп. Максим соотносит эти слова с 1 Кор. 12:4, 9; 12:e30, то есть с вопросом о пророчествах и говорения языками и их местом

в отношении различения духов. Он привлекает и другие места из ап. Павла (1 Кор. 14).

Прп. Максим перечисляет то, что не следует принимать за пророчество (которое понимается не только по содержанию произносимого, но и по самому действию): 1) слова поврежденного разумом; 2) говоримое «от себя», по одной проницательности ума и опытности, а не от Бога; 3) лжепророчество под действием нечистых духов; 4) повторяемое чужое пророчество, которое выдается за свое. Чтобы суметь отличить истинное пророчество от этих разновидностей ложных, необходимо самому иметь особое духовное дарование, которое прп. Максим восхваляет как большее, чем сам дар пророчества.

64. *amb.* 69: 1405CD

В настоящей *трудности* дается объяснение грамматическим терминам σύμβαμα и παρασύμβαμα. Эти термины, восходящие еще к стоической грамматике, объясняются прп. Максимом как означающие «завершенное» и «незавершенное» предложение.

65. *amb.* 70: 1405D–1408C

Толкуется темное место из *or.* 43.1: PG 36, 496A, которое было непонятным и для мавристского переводчика свт. Григория. Прп. Максим сначала перефразирует предложение свт. Григория, которое предшествует тому, что процитировано в *трудности*, затем то, которое в *трудности* (1408B14). Затем, ссылаясь на предложение, которое идет немного дальше в надгробном слове свт. Григория (496A3, 4), он дает альтернативное объяснение. В последней строчке он намекает на свое предпочтение первого, как более аккуратного. Смысл данной *трудности*, вероятно, в том, чтобы подчеркнуть всеобщий характер добродетели, которая явилась бы украшением всякого человека, и потому, стяженная святыми, прославляется всеми, что, в свою очередь, побуждает восхваляющих к подражанию святым.

66. *amb.* 71: 1408C–1416D

Эта последняя в *Трудностях к Иоанну amb.* 71 — единственная, где толкуется место не из *Слов* свт. Григория, а из его стихотворения — *Советы девственникам*: «Ибо возвышенное Слово играет во всяческих видах, здесь и там рассудив Свой мир, как Он хочет» (*carm. mor.* 2 (praecepta ad virgines): PG 37, 624A). (Это один из возможных переводов (по одному

из чтений), но мы приводим и разбираем несколько других чтений и их возможные переводы). Прп. Максим дает четыре предположительных, как он специально подчеркивает в отношении первых двух, толкования стиха. Первое толкование состоит в том, что «игра», о которой говорится в стихе, — это Воплощение (1412A). Логос творит все чудеса (в частности, те, о которых говорит свт. Григорий в своих стихах), но чудо — это нечто непостижимое разумом («безумное»); главное же, непостижимое разумом чудо — «безумие Боговоплощения». Это-то и есть первый смысл «игры» с нами Логоса. Подводя к этому выводу, прп. Максим делает отступление в область апофатического богословия, объясняя, в каком смысле можно говорить о «безумии» Бога.

Второе толкование понимает «игру» как середину между краями. Середина — это видимый мир, края — невидимый, игра — это педагогическое возведение от (но и через) видимого мира к невидимому. Прп. Максим иллюстрирует это, прибегая к сравнению с игрушками, с помощью которых родители учат маленьких детей; приводит прп. Максим и сравнения отрывка из свт. Григория и Дионисия (1416A). Здесь он обращается к своей излюбленной идее о постепенном восхождении от восприятия мира феноменов к постижению логосов тварного, чтобы затем от них перейти к логосам богословия.

Третье объяснение состоит в том, что стих свт. Григория можно понять и в смысле текучести и непостоянства чувственного мира, посредством чего Бог возводит нас к реальности неизменной (1416B).

Четвертое толкование — продолжение предыдущего, но на этот раз речь идет о преходящем характере человеческой жизни (1416C). Обыгрывается идея, восходящая в античной традиции еще к Гераклиту, а потом встречающаяся у многих философов, в том числе у Платона и Плотина, о человеке как «игрушке Бога».

Общее для трех последних толкований то, что видимый, настоящий мир рассматривается как своего рода игрушка в сравнении с будущим и невидимым.

Послесловие (1417A–C)

Завершаются *Трудности к Иоанну* утверждением автора о своей непригодности к этой работе и повторением, что многие толкования являются гадательными, о чем прп. Максим не раз говорил (1417A5) (ср. 1412A3, B7). Он завершает свой труд цитатой из *Ареопагитик*. В *Послесловии* цитируются слова из заключительной части этого труда (*d. n.* 13.6 — 981C15–D6), что, вероятно, является указанием на важный для прп. Максима источник и авторитет, на который он опирался в этом сочинении.

К данному Синопсису прилагаем описание сложной тематической композиции *Трудностей к Иоанну*, предложенное Поликарпом Шервудом[469] и дополненное другими исследователями, которое выглядит следующим образом:

- Триадология: 10, 16, 23–29, 34, 35, 40, 61.
- Христология: 27, 28, 38, 59, 60.
- Слово Божие: 37, 41, 47, 48.
- Воплощение и домостроительство Логоса: 10, 27, 31–33, 36, 41, 42, 44, 59, 60, 61.
- Учение о Логосе: 7, 10, 15, 17, 22, 33, 42.
- Космология: 7, 10, 15, 17, 41, 67.
- Общие вопросы антропологии: 15, 31, 41, 42, 45, 65.
- Состояние человеческой природы: 7, 10, 31, 41, 42, 45.
- Первоначальное состояние человека, его задачи, грехопадение: 7, 8, 10, 31, 41, 42, 45.
- Ветхозаветные прообразы: 10, 37.
- Пророки: 19, 68.
- Учение о духовном совершенстве и богопознании (практическая философия, созерцание, богословие): 8, 10, 13, 20, 21, 30, 34, 37, 38, 47–60, 63, 65.
- Апофатика и катафатика: 9, 10, 16–18, 20–22, 34, 47, 71.
- Обожение: 7, 10, 20, 30, 31, 42, 60, 63.
- Эсхатология: 7, 10, 31, 42, 65.
- Против оригенизма: 7, 15, 42.
- Против арианства: 12, 13, 15, 24–26, 42.
- Экзегетические проблемы: 39, 43, 64, 70.
- Филологические проблемы: 14, 18, 29, 69.

Следует подчеркнуть, что, как это видно из приведенного списка, темы не только сменяют друг друга без всякой системы, но подчас и рассматриваются параллельно, так что различные вопросы могут многократно обсуждаться с разных точек зрения и с разной подробностью, что создает значительные проблемы для читателя и исследователя.

О предшествовавших переводах и настоящем издании

Греческий текст *Трудностей* впервые был издан Францем Олером[470]. Это издание было воспроизведено в 91-м томе патрологии Миня[471]. Новое критическое издание пока имеется только для *Трудностей к Фоме* и *Второго письма к Фоме*[472]. Вместе с тем, в ближайшее время в серии *Corpus Christianorum* намечен выход двухтомного критического издания *Трудностей к Иоанну*, которое медленно и кропотливо по причине весьма преклонного возраста готовит профессор Карл Лага[473]. В скором времени, как нам стало известно, предполагается выход первого тома (он включает *трудности* 6–10).

Подробную библиографию по существствующим переводам *Трудностей* до 2012 г. можно найти в сводной библиографии по прп. Максиму, изданной Миконей Кнежевичем[474]. Здесь мы приведем лишь краткую выжимку из этой библиографии, дополнив ее новейшими сведениями о наиболее важных публикациях, осуществленных после 2012 г.

Существует критическое издание латинского перевода *Амбигв* Иоанна Скотта Эриугены[475], а также переводы всех *Трудностей* и некоторых частей на греческий[476], румынский[477], французский[478], английский[479], итальянский[480] и первый опыт перевода на русский язык[481]. Следует упомянуть и о переводе X в. *Трудностей* на грузинский язык, выполненном прп. Евфимием Святогорцем.

Существенный вклад в дело перевода и изучения *Трудностей к Иоанну* прп. Максима внес двухтомник (билингва, содержащая греческий оригинал и английский перевод) архим. Максимоса (Констаса)[482], который, хотя и не является критическим изданием, поскольку основан не на всех существующих рукописях и анализе их истории, но приближается к критическому, так как учитывает немалое число рукописей. Содержащийся в этом издании перевод таким образом сделан с греческого текста, существенно улучшенного по сравнению с тем, что содержится в *Патрологии* Миня. Кроме того, это издание сопровождается весьма ценными, хотя, к сожалению, слишком скупыми комментариями, которые мы постарались учесть, как и наиболее важные комментарии других переводчиков.

История переводов *Трудностей* на русский сложна и отчасти скрыта от широкого читателя. Помимо выхода в 2006 г. перевода Р. В. Яшунского[483] и публикации переводов (с комментариями и без) отдельных *трудностей* рядом ученых[484], по сообщению издателя серии *Smaragdos Philocalias* Д. А. Поспелова, к 2006 г. был завершен еще один полный перевод *Трудностей*. Он был инициирован Д. Е. Афиногеновым и Д. А. Поспеловым

и осуществлен группой ученых и филологов под общим руководством Д. Е. Афиногенова[485]. Болгарский философ Георгий Каприев, работавший в Германии, подготовил на немецком языке пространные комментарии к *Трудностям*, которые были переведены на русский. (Эти комментарии не были ни патристическими (как, например, комментарии Морескини), ни богословскими (как, например, комментарии Станилоаэ), но имели общефилософский характер). Несмотря на готовность по отдельности перевода и комментариев, публикация *Трудностей* группы Д. Е. Афиногенова с комментариями Каприева так и не состоялась. Можно только сожалеть, что этот перевод (он до сих пор не утратил свою ценность) так и не увидел свет; поначалу одной из причин откладывания издания была коммерческая — публикация перевода Яшунского понижала вероятность окупаемости издания другого перевода того же сочинения. Но более существенной проблемой, по словам Д. А. Поспелова, стала невозможность согласовать осуществленный перевод и достаточно вольный и пространный комментарий Каприева, написанный не в ходе работы над переводом и в тесном взаимодействии с переводчиками, а независимо от него. Так и вышло, что до читателя до сих пор не дошел весьма ценный труд переводчиков, который имеет ряд преимуществ по сравнению с переводом Р. В. Яшунского[486]. Перевод группы Д. Е. Афиногенова, на наш взгляд, более точен и ориентируется не на стилистику русских дореволюционных переводов (не архаизирован), но на современного русского читателя. К тому же, в переводе Яшунского почти не было комментариев, за исключением филологических или текстологических.

Между тем, после окончания работы над этим переводом прошло уже тринадцать лет, за это время появилось немало новых исследований *Трудностей*, наконец, вышло издание Констаса, содержащее существенно улучшенный и уточненный греческий текст. В этой ситуации у Д. А. Поспелова возникла идея нового комментированного перевода, который учитывал бы и новые исследования по прп. Максиму, и последнее издание греческого текста *Трудностей,* а отчасти и готовящееся критическое издание (о чем ниже). Этот перевод и был осуществлен Д. А. Черноглазовым (перевод *amb*. 7 и частично *amb*. 23 предоставил А. М. Шуфрин). За основу работы над настоящим изданием был положен тот же принцип, которым руководствовался в своей работе над *amb*. 7 А. М. Шуфрин, — тесной связи между процессом перевода и комментированием текста, только в нашем случае, к сожалению, эти функции были разнесены. При этом перевод Д. А. Черноглазова был осуществлен независимо от перевода группы Д. Е. Афиногенова (последним, во избежание влияний и заимствований, Д. А. Черноглазов не располагал). Однако мне как автору комментариев и редактору нового

перевода издатель серии *Smaragdos Philocalias* Д. А. Поспелов предоставил перевод группы Д. Е. Афиногенова. В действительности, я имел возможность с ним ознакомиться еще в 2007 г., и хотел бы выразить свою признательность всем, кто работал над этим текстом и, прежде всего, Д. Е. Афиногенову, поскольку этот труд, наряду с другими переводами прп. Максима и исследованиями, посвященными ему, все эти годы был для меня подспорьем в осмыслении наследия прп. Максима. Последовательным сравнением перевода *Трудностей* Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина с переводом группы Д. Е. Афиногенова я не занимался, но в нескольких случаях при редактировании настоящего перевода в основном тексте или комментариях я позволил себе использовать удачно найденные термины или выражения из этого перевода.

Что касается тех переводов, которые как редактор, особенно в наиболее сложных и спорных местах, я старался учитывать, то это, прежде всего, близкий к нам по времени перевод архим. Максимоса (Констаса) и, подготовленный (для серии *Corpus Christianorum*), но еще не опубликованный, английский перевод свящ. Джошуа Лоллара, который был осуществлен с еще не изданного критического издания (я чрезвычайно признателен о. Лоллару за предоставление этого перевода, позволившего составить, пусть и косвенно, представление о некоторых недоступных мне местах в критическом издании). Надо сказать, что эти два новейших английских перевода существенно расходятся друг с другом в своих принципах перевода и подходах к пониманию прп. Максима[487], и во многих сложных и спорных местах я старался в комментариях приводить альтернативные переводы как по-английски, так и в своем русском переводе. При этом последовательным сличением перевода Д. А. Черноглазова ни с одним из существующих переводов я не занимался, но обращался к ним, как правило, лишь в спорных и особенно сложных случаях, о чем сообщаю в комментариях.

В целом, задача перевода прп. Максима, особенно его *Трудностей*, чрезвычайно сложна, и ни один новый добросовестный перевод тут не будет лишним. (Сам факт наличия нескольких переводов одних и тех же *Трудностей* (как отдельных *трудностей*, так и всего корпуса) говорит о чрезвычайной важности этого сочинения, которое по числу переводов на русский язык может сравниться разве что с *Ареопагитиками* или *Макарьевским корпусом*). Но еще более сложной является задача понимания прп. Максима, не только (что очевидно) в высшем духовном смысле, который предполагает корреляцию духовного опыта и его понимания с опытом и его пониманием у изучаемого автора, но и в смысле более приземленном — буквального понимания им сказанного. Сам способ выражения прп. Максима чрезвычайно сложен, что обусловлено не недостатками его

стиля, но, скорее, сложностью (точнее, непостижимостью по причине преестественной простоты) самого, не являющегося предметом, «предмета», о котором он ведет речь. Эту сложность, в том числе и многозначность в возможном понимании тех или иных мест или выражений прп. Максима, мы пытались отразить в переводе и в комментариях, давая различные варианты перевода слов и целых выражений. Все наиболее сложные и темные места мы старались отмечать и комментировать, давая параллели из разных переводов.

Из наиболее известных сложностей перевода прп. Максима, о которых следует предупредить читателя, надо упомянуть проблему перевода слов πνεῦμα (относительно него далеко не всегда понятно, идет ли речь о духе как части человеческого устроения или Св. Духе), λόγος (относительно него зачастую непонятно, идет ли речь о разуме человека, логосах природы или Логосе, Сыне Божием), ἕξις (означает ли это слово навык, обладание или состояние?) и τρόπος (неясно, идет ли речь о способе осуществления чего-либо, образе жизни или нраве). В комментариях, а иногда в основном тексте, мы даем в случае такой неясности несколько вариантов перевода, а греческий термин, как правило, приводим в тексте перевода. Таким образом, помимо прочих соображений, чтение комментария настоящего перевода необходимо для его адекватного восприятия. В целом же именно наличием подробного патрологического комментария (над ним потрудились, главным образом, А. М. Шуфрин, Г. И. Беневич и Д. С. Бирюков), как и достаточно пространной вступительной статьей, настоящее издание отличается от предыдущих. Ясно сознавая несовершенство своего труда, надеемся все же, что настоящее издание хотя бы отчасти приблизит к пониманию мысли прп. Максима, поможет передаче его наследия современному читателю.

Примечания

1 Вслед за В. В. Петровым (см. *Петров 2005*, с. 147–271) и за А. М. Шуфриным (см.: Шуфрин А. М. Другой Максим // *Максим Исповедник 2007а*, с. 235, прим. 13) мы используем как названия соответствующих сочинений прп. Максима: *Трудности к Иоанну* и *Трудности к Фоме.* В западной литературе утвердилось название *Ambigua*, восходящее к переводу Эриугены: *Ambiguorum liber* (PG 91, 1061–1062); мы пользуемся аббревиатурой этого названия: *amb*.

2 Букв.: «всякое естество».

3 *Contra constantinopolitanos* 2 (см. пер. этого сочинения под заглавием: *На константинопольцев поношение, сочиненное одним монахом от огорчения сердечного* в изд.: *Максим Исповедник 2007а*, с. 229).

4 За то, что автор *Поношения* был достаточно учен и отдавал отчет в «деталях», то есть, что его слова стоит принимать всерьез, говорит, например, то, что он отчетливо различает «*Две* и *Четыре сотницы*» (см. Там же), имея под ними в виду, соответственно, *Главы о богословии и домостроительстве Воплощения Сына Божия* и *Главы о любви*.

5 *Janssens 2003*.

6 *Maximus Confessor 2000*.

7 См. *Максим Исповедник 2014*, с. 13–15.

8 На самом деле такое понимание действительно следует из контекста *amb.* 7, так что прп. Максим не «переписывает прошлое», встраивая его в не свойственный оному контекст, но устраняет те предпосылки неправильного истолкования своей прежней мысли, из-за которых они оказались соблазнительны для обвинявших его в непоследовательности братьев.

9 См. *Janssens 2003*, p. 286.

10 См. *amb.* 23.

11 Как заметил П. Канар, опубликовавший *Второе письмо к Фоме*, в 194-м «кодексе» *Библиотеки* Фотия говорится о двух письмах к «некоему Фоме» (из которых первое, очевидно, *Трудности к Фоме*, а второе — и есть так называемое *Второе письмо к Фоме*) (см. *Canart 1964*, p. 415).

12 *Canart 1964*, p. 425.

13 PG 91, 636A5–6.

14 См. *Larchet 1994*, p. 13.

15 Такое предположение, впрочем, исходит из традиционной версии жития прп. Максима, его константинопольского происхождения и службы у Ираклия. В предисловии к *Трудностям к Иоанну* мы еще обратимся к вопросу об альтернативной версии жизни прп. Максима, в рамках которой предположение Ларше либо неверно, либо должно быть существенно уточнено.

16 См. *Boudignon 2004*, p. 28–29.

17 Так, Будиньон отождествляет адресата *Писем к Фоме* с аввой Фомой из *Relatio Motionis* (2) (про которого известно, что он впоследствии был близок к папе Феодору и, возможно, к экзарху Карфагена Григорию. Именно он, как утверждали обвинители прп. Максима на процессе против него, был послан папой Феодором, ссылавшимся, якобы, на прп. Максима, с тайной миссией, вдохновляющей Григория на восстание против императора Ираклия). Впрочем, как отмечает сам Будиньон, Поликарп Шервуд считал, что адресат писем к Фоме и этот авва Фома — разные лица (см. *Boudignon 2004*, p. 28, n. 74), однако, Будиньон с этим не согласен.

18 А именно первой, третьей и пятой.

19 *Максим Исповедник 2014*, с. 16–45.

20 *Sherwood 1955a*, p. 4.

21 Перевод по тексту, приведенному у Шервуда (Ibid., p. 4, n. 7). Впервые текст жития был опубликован в *Devreesse 1928*, p. 18–23.

22 Официального церковного его почитания в 680 г. еще не было, ведь на VI Вселенском Соборе (680–681 гг.) прп. Максим не был прославлен.

23 В этом контексте интересно сравнить приведенную выше цитату из раннего Жития прп. Максима с кондаком из одной из древних служб, составленных ему: «Свет Трисиятельный, обитавший в душе твоей, показал тебя, всеблаженный, сосудом избранным (Деян. 9:15), ибо всем пределам земли ты изъясняешь божественные предметы и значение труднопостижимых мыслей, блаженный Максим, ясно всем возвещая Троицу Пресущную, Безначальную» (пер. М. Д. Муретова, цит. по изд.: *Муретов 1915,* с. 239). «Труднопостижимые мысли» — это, скорей всего, толкуемые прп. Максимом трудные места свт. Григория Богослова и св. Дионисия в *Трудностях*. Вероятно, анонимный автор канона прп. Максиму, в котором большое значение уделено заслугам преподобного в раскрытии учения о Троице — не меньше, чем учения о двух волях и действиях во Христе (точнее, второе учение справедливо возведено к первому, о чем мы еще скажем ниже), опирался на ту же традицию, что и автор его древнего жития. Возможно, это вообще одно и то же лицо.

24 1 Ин. 1:1.

25 Gr. Naz., *or.* 29.2: PG 36, 75B. Здесь и далее, если это не оговорено специально, цитаты из *Трудностей* даются по настоящему изданию в переводах Д. А. Черноглазова или А. М. Шуфрина.

26 Или: «вещества и эйдоса», «материи и формы».

27 Gr. Naz., *or.* 23.8: PG 35, 1159C.

28 Кроме того, тема преодоления «двоицы» в контексте триадологии обсуждается прп. Максимом в *amb.* 10/43: PG 91, 1193D–1196C.

29 *Larchet 1994*, p. 17. Ниже мы увидим, что точнее говорить, что движение, скорее, следует понимать по отношению к уму ангелов и людей, претерпевающих обоживающее действие Бога. По крайней мере, такое толкование является предпочтительным для самого прп. Максима, когда он толкует движение Монады в *amb.* 23.

30 Именно поэтому мы здесь пишем ее не с прописной, а со строчной буквы.

31 Наша реконструкция проблематики *amb.* 1 частично совпадает с реконструкцией Пире (см. *Piret 1983*, p. 78–79); из работ, посвященных *amb.* 1 и смежной *amb.* 23, следует также упомянуть статьи Лаута (*Louth 1993*) и Редовича (*Redovičs 2001*). В последней статье приводится краткая, но весьма полезная библиография по толкованию *or.* 29.2 свт. Григория в контексте преемства и полемики с неоплатонизмом; это место представляет собой одну из «классических» трудностей и для современных патрологов и богословов, его толкования существенно разнятся (см., напр.: *Cross 2006*, p. 105–116), как, собственно, они заметно разнились и у византийских авторов (см., в частности, о византийских и грузинских авторах XI–XII вв. в *Mtchedlidze 2016,* здесь же можно найти и сравнение с толкованием прп. Максима). В настоящем предисловии мы внесли ряд существенных исправлений и дополнений по сравнению с разработкой этой темы в статье: *Беневич 2008а,* с. 252–264.

32 В отличие от *Второго письма к Фоме*, где этот ответ дается яснее, о чем мы скажем ниже.

33 Max., *amb.* 1: PG 91, 1036A.

34 Gr. Naz., *or.* 23.8: PG 35, 1159C.

35 Ср. Ibid.

36 Max., *amb.* 1: PG 91, 1036A–B.

37 Что последнее прп. Максимом признавалось, видно, например, из того, что в *amb.* 25, толкуя одно из мест *or.* 29.15: PG 91, 36, 93B свт. Григория Богослова, прп. Максим вторит его пониманию выражения «Отец Мой более Меня» (Ин. 14:28): «учитель премудро определил, что Отец больше Сына в качестве причины (τῷ αἰτίῳ) — ибо Сын от Отца, а не Отец существует, [рожденный] от Сына» (PG 91, 1264C).

38 Idem, *or.* 40.5: PG 36, 364B.

39 Ibid., PG 36, 364.14–21, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 445–546 с изм.

40 Plato, *rep.* 508c, пер. А. Н. Егунова, цит. по изд.: *Платон 1990–1994*. Т. 3, с. 290.

41 PG 91, 1260B. Здесь и далее, если не оговорено специально, *amb.* 23 дается в пер. А. М. Шуфрина по изд.: *Максим Исповедник 2007а*, с. 301. Подробнее эта аналогия применительно к теории света обсуждается нами в комментариях к *amb.* 23.

42 Ср. в *amb.* 23: «Итак, что Божественность движется, говорится о Ней как о причине допытывания о способе (тропосе), соответственно которому Она существует» (PG 91, 1260D).

43 Или: «толпы».

44 Max., *amb.* 23: PG 91, 1036B.

45 Можно предположить, что сама последовательность: Единица — Двоица — Троица из первой цитаты свт. Григория соответствует тому, что всякое действие Божие, как говорит свт. Григорий Нисский, «проистекает от Отца, исходит через Сына и находит свое завершение во Святом Духе» (*tres dei*: 1.47–48 [Jaeger]). Ларше (*Ларше 2004,* с. 101–103), оспаривая латинское учение о *Filioque* и то, что прп. Максим якобы защищал его в *opusc.* 10, справедливо проводит

различие между энергийным и ипостасным пониманием учения об исхождении Св. Духа. Но сам прп. Максим в *amb.* 1 акцент явно делает не на объяснении слов свт. Григория как таковых, но на том, чтобы избежать их неправильного понимания и сформулировать православное учение о Святой Троице.

46 Max., *amb.* 1: PG 91, 1036B. Ср. в *Различных богословских и домостроительные главах*, датируемых 630–634 гг.: «То, что по сущности есть подлинное Благо... не обладает по бытию каким-либо движением к Причине» (*cap. 1–5*, 2, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 257).

47 Οὐ τοῦ εἶναι τὴν θείαν καὶ μακαρίαν τριάδα αἰτίαν ἐνταῦθα τίθεται, τῆς ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον, ἀλλὰ τῆς ἡμῶν πρὸς τὴν ἀληθεστάτην εὐσέβειαν τῆς ἁγίας τριάδος χειραγωγίας.

48 Max., *or. dom.*: 250–257 (Van Deun), пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 190.

49 *Ларше 2004*, с. 88–89.

50 «Потому что [Божество] выше материи и формы, из которых состоят тела» (Gr. Naz., *or.* 23.8, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1889*. Т. 2, с. 180). То есть само понятие «двоицы» прп. Максим однозначно связывает с тварным порядком, что видно и из *amb.* 10/43: «Умозрение о преодоленной святыми вещественной двоице, и что есть единица, умопостигаемая в Троице» (PG 91, 1193D–1196C).

51 Max., *amb.* 1: PG 91, 1036B.

52 Приведем этот отрывок с поясняющими комментариями в тексте перевода: «[Следует познавать] в Единице Троицу и в Троице Единицу; не одну в другой, потому что Троица не является для Единицы тем, чем является привходящее свойство (συμβεβηκός) для сущности, или же, напротив, [как будто] Единица находится в Троице [как какое-то Ее свойство или качество], ибо [Троица] бескачественна; и не как [нечто] одно и [нечто] другое, потому что не инаковостью естеств Единица отличается от Троицы, будучи простой и единой природой (ἁπλῆ τε καὶ μία φύσις); и не как одно [менее могущественное] после другого [более могущественного], потому что не ослаблением силы отличается Троица от Единицы или Единица от Троицы; и не как нечто общее и родовое, созерцаемое одной лишь мыслью, отличается Единица от Троицы, [ибо Божественная] сущность является подлинно Самосущей, а [Божественная] сила — действительно самомощной; и не как одно через другое [существующее], ибо то, что совершенно тождественно и безотносительно, не опосредуется связью, наподобие связи следствия с причиной [словно Троица это следствие Единицы или Единица — следствие Троицы]; и не как одно из другого, ведь не по приведению [в бытие] или изведению [из Себя] (κατὰ παραγωγὴν ἢ προαγωγήν) из Единицы Троица, существующая без начала бытия и из Себя воссиявающая. Но мы мыслим и говорим [о Боге], Который истинно есть и Единица, и Троица; Он — Единица по логосу сущности (τῷ κατ᾽ οὐσίαν λόγῳ) и Троица по способу существования (καθ᾽ ὕπαρξιν τρόπῳ); всю ту, неразделенную Ипостасями, и всю ту же Саму Троицу, неслиянную Единицей, чтобы не вносить многобожия разделением или безбожия слиянием» (*or. dom.*: 446–465 (Van Deun), пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 194 с изм. и доп.).

[53] Max., *myst.* 23, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 176. Характерно при этом, что в *Мистагогии*, описывающей соответствующие тому или иному моменту литургии, ступени богопознания, у прп. Максима истинное ве́дение Троицы в Единице и Единицы в Троице соответствует той степени богопознания, когда «душа, равночестно с ангелами восприняв ясные и доступные для твари логосы Божества и научившись созвучно с ангелами немолчно возносить Троичную песнь единому Божеству, ангелоподобно возводится к усыновлению по благодати» (Ibid., цит. по изд.: Там же). То есть речь идет о высших степенях богопознания и обожения.

[54] См. гл. 4, раздел А, *Различие: логос природы — способ существования* в *Ранних Ambigua* Шервуда: *Максим Исповедник 2007a*, с. 436–444.

[55] Max., *myst.* 23.65. В переводе же А. И. Сидорова, который, в принципе, тоже не исключен: «по причине сущности или бытия... Троица по причине Своего образа существования» (*Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 176).

[56] Max., *or. dom.*: 462 (Van Deun).

[57] PG 91, 1036B–C.

[58] Ibid.

[59] Ср. схолию 12 к *d. n.* 13.3, на слова *Ареопагитик*: «Богословие воспевает Богоначалие в целом как Причину всего, называя Его Единым»: «“Богоначалие в целом” — это Всесвятая и поклоняемая Троица. По причине же неизреченного единства Его природы Единый именуется и как “Единое”» (пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 557).

[60] PG 35, 1161. 32–40, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 333.

[61] PG 91, 1036B. Гипотезу о смысле слов «восущественный» и «воипостасный» мы высказываем в комментариях.

[62] Здесь следует отметить, что первым, наверно, триадологическим пассажем прп. Максима был пассаж в *Главах о любви* (2.29), где он спорит с некими «тритеитами», которых обычно отождествляют с тритеитами VI в., то есть с Иоанном Филопоном и др. Оставляя в стороне вопрос об идентификации этих «тритеитов», заметим только, как прп. Максим обращается с триадологическими пассажами свт. Григория Богослова. Сидоров, следуя предыдущим комментаторам прп. Максима (Шервуду и др.), обнаружил в *carit.* 2.29 одну предположительную цитату из свт. Григория и некое — на наш взгляд мнимое — влияние *Эдикта* Юстина II, которого он почему-то назвал Юстинианом. На самом деле в пассаже прп. Максима три почти дословные цитаты из свт. Григория и еще неточный по букве и точный по смыслу пересказ. Начнем с цитат: «Согласно великому Григорию, “должно как сохранять одного Бога, так и исповедовать три Ипостаси, каждую с присущей Ей [ипостасной] особенностью” (*or.* 20: PG 35, 1072. 44–45). Ибо, по его учению, [Троица] “разделяется неразделимо”, а “соединяется различенно” (*or.* 39: PG 36, 345.45–48). Поэтому и “различие, и единство [в Боге] есть нечто парадоксальное (var.: удивительное)” (*or.* 25: PG 35, 1221.45)». Но самое интересное — это пересказ прп. Максимом свт. Григория в самой аргументации против «тритеитов». Прп. Максим: «Ибо они либо утверждают, что Сын совечен Отцу, но отделяют (var.: разлучают) Одного от Другого, а поэтому вынуждены сказать, что Он не родился, и впадать в утверждение трех Богов и трех начал; либо говорят, что

[Сын] рожден от Отца, (но) отделяют (var.: разлучают), а поэтому вынуждены говорить, что [Он] не совечен Отцу, и подчинять времени Владыку времен». В свою очередь, свт. Григорий в *or.* 20 говорит, что те, кто имеют неправильное понятие о Боге, из страха Савеллиева смешения впадают в противоположную крайность, «разделяя Божество на три сущности, или: 1. ...одна другой чуждые неподобные и отдельные, или: 2. безначальные, бесчинные, и, так сказать, противобожные». В этом случае они либо «ограничивают Божество одним Нерожденным» (то есть только Он у них оказывается Богом в собственном смысле), либо «впадают в противоположное зло — предположив три начала и трех Богов, что еще нелепее предыдущего». И далее чуть ниже тема времени: «Когда говорю [что называю Отца] — началом, ты не привноси времени, не ставь чего-либо среднего между Родившим и Рожденным, не разделяй естества худым вложением чего-то между совечными и сопребывающими. Ибо если время старше Сына, то, без сомнения, Отец стал виновником времени прежде, нежели — Сына. И как был бы Творцом времен Тот, Кто Сам под временем? Как был бы Он Господом всего, если время Его упреждает и Им обладает? Итак, Отец безначален; потому что ни от кого иного, даже от Себя самого не заимствовал бытия. А Сын, если представляешь Отца виновником, не безначален (потому что началом Сыну Отец, как виновник); если же представляешь себе начало относительно ко времени — безначален (потому что Владыка времен не имеет начала во времени) (PG 35, 1072–1073, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 301). Интересно, что свт. Григорий включил в обсуждаемые им в этом *Слове* уклонения от истины не только ереси хорошо знакомые: арианско-аномейское подчинение Отцу неподобного Ему Сына и савеллианское их смешение, но и учение о трех богах и трех началах, то есть «троебожие», которое, как видно из другого Слова (*or.* 3.8), было, как крайняя реакция на аномеев и македониан, распространено среди «через меру православных» (Там же, с. 36). Самих Каппадокийцев, как известно, не раз обвиняли в троебожии. Однако настоящее «троебожие», согласно свт. Григорию и повторяющему его прп. Максиму, таково, что между тремя равноизначальными ипостасями нет никакой реальной природной связи, подразумевающей рождение Сына от Отца в не меньшей степени, чем то, что Тот и Другой — Бог. Другое, не менее ложное, учение состоит в «троебожии» в несобственном смысле, когда происхождение Сына от Отца соблюдено, но оно мыслится в некоем «процессе», когда Сын оказывается уже «Богом» не по сущности, но лишь в отношении творения. Именно против таких двух видов «троебожия» фактически полемизирует, следуя свт. Григорию, прп. Максим в *carit.* 2.29. Генезис триадологии прп. Максима, мы полагаем, в большой степени связан с полемикой против «тритеизма» (подробнее о полемике с тритеизмом у прп. Максима см. в нашей статье: *Benevich 2012a*); имел прп. Максим в виду эту проблему, очевидно, и в *amb.* 1 (о связи полемики с тритеизмом с полемикой с моноэнергизмом, которая могла быть актуальна для прп. Максима в период написания *amb.* 1, см. ниже).

63 Ср. в *amb.* 10: «это [имя] (я имею в виду имя “Единица”) Божественное слово употребляет (διαγορεύει) не как представляющее Божественную и блаженную Сущность, но как указующее на Ее совершенную простоту, превосходящую всякое количество, качество и какое бы то ни было отношение... Ведь Божество превыше всякого разделения, сложения, части и целого, ибо лишено

количества (ἄποσον)... Возможно, именно это имеет в виду великий и Божественный Дионисий, когда говорит: "Поэтому воспеваемая Единица и Троица, [сущее] превыше всего Божество, не есть ни единица, ни троица, распознанная (διεγνωσμένη) нами или кем-либо еще; но, чтобы поистине воспеть Его сверхсоединенное (ὑπερηνωμένον) и богорождающее (θεόγονον) [начало], мы назвали сверхименное [Божество] троичным и единичным богоименованием, и сущими [именами назвали] сверхсущностное"» (*d. n.* 13.3: 229 (Suchla)) (*amb.* 10: PG 91, 1188).

64 Max., *amb.* 1: PG 91, 1036C.

65 Max., *ep. 2 Th.*: 5 (Canart).

66 Max., *amb.* 1: PG 91, 1036C.

67 «Не утверждается здесь того, что имеет причину божественная Троица, которая превыше причины и логоса» (Max., *qu. dub.* 105 [Declerck]).

68 Max., *amb.* 23: PG 91, 1260A.

69 PG 91, 1069B. Здесь и далее в настоящем предисловии мы используем пер. *amb.* 7 А. М. Шуфрина.

70 *Максим Исповедник 2007a*, с. 243.

71 См., напр., *myst.* 5: «Божественное совершенно неподвижно, поскольку ничто не тревожит [покой] Его» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 165) или *Различные богословские и домостроительные главы*, датируемые 630–634 гг.: «То, что по сущности есть подлинное Благо, не является ни Началом, ни Концом, ни Причиной бытия; Оно не обладает по бытию каким-либо движением к Причине. А не обладающее всем этим не есть в подлинном смысле слова и сущее, которое имеет и Начало, и Конец, и Причину бытия, и обладает неким движением к Причине» (*cap. 1–5, 2*, цит. по изд.: Там же, с. 257). Как отмечает в примечании к этому месту Сидоров, одним из первых в церковной традиции о неподвижности Бога сказал апологет Афинагор: «божество бессмертно, неподвижно и неизменно» (τὸ δὲ θεῖον καὶ ἀθάνατον καὶ ἀκίνητον καὶ ἀναλλοίωτον) (*suppl.* 22.6.13).

72 Ср. «неверно, что все только иногда находится в покое или в движении, а вечно — ничто, ибо есть нечто, что всегда движет движущееся и первое движущее само неподвижно» (Arist., *met.* 4.8, 1012b30, пер. А. В. Кубицкого, цит. по изд.: *Аристотель 1975–1983*. Т. 1, с. 144).

73 Иначе: «цель».

74 Max., *amb.* 10: PG 91, 1177A.

75 PG 91, 1260B.

76 Ibid.

77 Max., a*mb.* 1: PG 91, 1036C.

78 Ibid.

79 PG 91, 1260D, пер. А. М. Шуфрина с небольшими изменениями. Ср. ту же идею о стадиях богопознания, но применительно к естественному откровению в *Вопросоответах к Фалассию*: «Ибо, как исходя из сущих [вещей], мы

веруем в то, что есть подлинно сущий Бог, так и исходя из сущностного различия видов сущих, мы научаемся относительно врожденной Ему по сущности Премудрости, лежащей в основе сущих и объемлющей их. И опять же, исходя из сущностного движения видов сущих мы познаем врожденную Ему по сущности Жизнь, [также] лежащую в основе сущих и наполняющую их. И, таким образом, на основании мудрого созерцания творения мы постигаем учение о Святой Троице, то есть [учение] об Отце, Сыне и Святом Духе. Ибо Слово, как единосущное, есть вечная Сила Божия, а единосущный Дух Святой — вечное Божество» (*Thal.* 13, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 47).

80 «Единица, “от начала” подвигнутая в двоицу, остановилась на Троице».

81 PG 91, 1261A.

82 В *amb.* 23 при толковании *or.* 29.2 прп. Максим говорит о «родительности» или «плодовитости» (γονιμότητα) Единицы [под которой, здесь видимо, понимается Отец], которая постигается на стадии откровения Бога в трех способах существования.

83 «Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех; почитаю Сие целым; Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора. Не могу объять Его величия, чтобы к оставшемуся придать большее. Когда совокупляю в умосозерцании Трех; вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света» (*or.* 40: PG 36, 417, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 571).

84 Max., 2 *ep. Th.* I.3.

85 PG 87/3, 3192C. См. пер. по изд.: *Деяния Вселенских Соборов 1996*. Т. IV, с. 160; произнесенное на VI Вселенском Соборе, оно стало первым общецерковным осуждением тритеизма.

86 Пер. М. Д. Муретова, цит. по изд.: *Муретов 1915*, с. 257.

87 См. *Sherwood 1955a,* p. 21–71.

88 *Amb.* 1, почти буквально следуя тексту, мы уже разобрали выше; в *Максим 2014,* с. 45–55 разобраны основные богословские идеи *amb.* 5, но это не мешает дать кратко структуру этой *Трудности*, чтобы лучше понять ход мысли прп. Максима.

89 Gr. Naz., *or.* 29.18: PG 36, 97B–C.

90 См., напр., *Balthasar 1961*, S. 230–231, 232–256; *Piret 1983*, p. 157–201; *Larchet 1996*, p. 327–332.

91 Письмо датируется 633–634 гг., но в любом случае до отъезда свт. Софрония из Александрии, то есть до *Псифоса*, изданного уже после прибытия свт. Софрония из Александрии в Константинополь и встречи с патр. Сергием. Русский перевод *ep.* 13 см. в изд.: *Максим Исповедник 2007b*, с. 157–170.

92 Это утверждение на самом деле содержит определенную «герменевтическую проблему»: (1) Логос исключительно Божественен; (2) Ипостась Христа — Богочеловеческая; (3) Ипостась Христа тождественна Логосу. То есть прп. Максим придерживался, судя по всему, всех этих трех положений,

которые, формально говоря, противоречат друг другу (этим замечанием мы обязаны А. М. Шуфрину).

93 «Страдание по Божеству» означало бы «разрыв» в единстве бытия с бесстрастными Отцом и Св. Духом.

94 То есть не по тому, что у Сына Божия — общее с Отцом и Духом, а по тому, что уникально.

95 PG 91, 1037B.

96 Которых часто называли арианами.

97 См., напр., *Григорий Нисский 1861–1872*. Ч. II, с. 217. Вот цитата из *Апологии* Евномия, которая подтверждает, что неоариане называли Христа Богом, однако при этом подчеркивали, что по бытию у Него есть Причина: «мы исповедуем Единого Бога Единородного, нашего Господа Иисуса, нетленного и бессмертного, мудрого и благого. Однако относительно Его возникновения и того, чтó Он есть, мы говорим, что причина Его — Отец, Тот, Кто, как Нерожденный, не имеет причины для Своей сущности или Своей благости» (*apol.* 21). Напротив, Каппадокийцы отвергали, что Отец — Причина Сына по бытию или сущности, относя «причинность» лишь к плану ипостасных особенностей.

98 См. PG 91, 1037C.

99 Для нас привычней считать, что Божество на место души поставил Аполлинарий, но прп. Максим следует тому мнению, имеющему подтверждение в источниках, что еще до Аполлинария такой христологии, понимая, впрочем, Божество иначе, придерживались ариане. В качестве свидетельства о такой концепции ариан можно привести цитату из *Против Аполлинария* (2.3) пс.-Афанасия (который для прп. Максима был, вероятно, Афанасием подлинным): «Арий признаёт, что одна плоть служила к прикровению Божества; а вместо внутреннего нашего человека, то есть души, было во плоти Слово, и таким образом осмеливается понятие страдания и воскресения из ада приписывать Божеству» (*Apoll.* 2.3, цит. по изд.: *Афанасий Великий 1994*. Т. III, с. 343). Прп. Максим впоследствии будет называть монофелитов и моноэнергистов «арианами» (см. подробнее: *Максим Исповедник 2007a*, с. 205, прим. 15).

100 Gr. Naz., *or.* 29.18, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1889*. Т. 3, с. 59.

101 Прп. Максим в этом обвинении ариан и аполлинариан, что у них Божество оказывается страждущим, повторяет традиционное обвинение против них со стороны православных. Вопрос, насколько справедливо это обвинение прп. Максима (не столько в отношении ариан, у которых, в отличие от Отца, «претерпевающим» в некотором смысле является и Сам Логос, сколько относительно аполлинариан), остается открытым.

102 «Тот, Кто ныне тобой презираем, когда-то был превыше тебя. Кто ныне человек, был несложен. Чем Он был, тем пребыл, а чем не был, то воспринял. “В начале” Он “был” (Ин. 1:1) беспричинно — ибо какая причина у Бога? — а потом “начал быть” и по причине; а была она в том, чтобы спасся ты, “хулитель” (см. 1 Тим. 1:13); ты же за то и презираешь Божество, что оно восприняло бремя твоей дебелости (παχύτητα), [так что] Он посредством ума сблизился с плотью и стал человеком — дольним Богом, после того как она смешалась

с Богом и стала [с Ним] единой, и лучшее [начало] одержало верх, дабы я настолько стал Богом, насколько Он — человеком» (Gr. Naz., *or.* 29.19).

103 См., напр., *Balthasar 1961*, S. 277–278; *Thunberg 1965*, p. 31–32; *Larchet 1996*, p. 376–382.

104 См., напр., «Ведь говорят, что Бог и человек — образцы (παραδείγματα) друг друга, и настолько [данным] человеком Бог за счет человеколюбия очеловечивается, насколько человек [этот], — [приобретая] посредством любви можение к тому, — Богом себя обожествил; и настолько к [не]ведомому восхищается Богом [этот] человек в том, что касается его ума, насколько человек [этот] посредством своих добродетелей невидимого по природе Бога проявил» (*amb.* 10: PG 91, 1113B10–C2, пер. А. М. Шуфрина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007a*, с. 426).

105 «Слова же "дабы я настолько стал Богом, насколько Он — человеком" говорить, конечно, не мне, запятнанному грехом и совершенно лишенному влечения к поистине сущей жизни» (*amb.* 3: PG 91, 1040C).

106 Как не без оснований понимает его христологическую позицию Батрелос (см. *Bathrellos 2004*, p. 112–116).

107 Gr. Naz., *or.* 29.19.

108 Где прп. Максим писал: «здесь нет изъяснения причины сверхсущностной Причины сущих» (PG 91, 1036B).

109 PG 91, 1040B–C.

110 Max., *amb.* 2: PG 91, 1037A.

111 Подробнее об этом скажем в разборе *amb.* 4.

112 Max., *amb.* 3: PG 91, 1040C.

113 Idem.

114 PG 91, 1040D.

115 Gr. Naz., *or.* 30.6, перевод см. в настоящем издании или *Григорий Богослов 1889*. Т. 3, с. 68.

116 Флп. 2:6–8.

117 Gr. Naz., *or.* 30.6, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1889*. Т. 3, с. 68.

118 PG 91, 1041C.

119 PG 91, 1044B.

120 Флп. 2:7.

121 PG 91, 1041B.

122 В *amb.* 3 он такого различения не проводил, поэтому там, говоря об «истощании», прп. Максим связывал его с тем, что Сын Божий по плоти стал подвержен страданиям. Зато в *amb.* 1 кеносис соотносился именно с фактом восприятия нашей природы.

123 Флп. 2:7.

124 PG 91, 1041D.

125 PG 91, 1044A.

126 Вопрос об «адамовом наследии» рассматривается, в частности, Ж.-К. Ларше. См. *Ларше 2004,* с. 108–161.

127 Рим. 7:23.

128 PG 91, 1044A.

129 PG 91, 1044B.

130 Над диаволом.

131 PG 91, 1044C.

132 Ibid.

133 PG 91, 1044D.

134 Ibid.

135 Ср. из реконструкции *Псифоса* по письму Сергия к Киру: «Один и тот же Сын Единородный... действует по Божеству и по человечеству... (и) всякое богоприличное и человекоприличное действие происходит нераздельно от одного и того же воплощенного Бога Слова и Тому же приписывается» (цит. по изд.: *Деяния Вселенских Соборов 1996*. Т. IV, с. 174–175).

136 Gr. Naz., *or.* 30.6, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1889*. Т. 3, с. 68.

137 Далее в этом абзаце приводится отрывок из статьи *Дело Максима* (*Максим Исповедник 2007a*, с. 39).

138 Max., *opusc.* 20: PG 91, 236C.

139 PG 91, 236A–B.

140 Ср. PG 91, 164C.

141 *Максим Исповедник 2014*, с. 45–55.

142 По объему *amb.* 5 составляет почти половину всех *Трудностей к Фоме*, и по праву может считаться основной частью этого произведения, по отношению к которой предыдущие являются своего рода «введением».

143 Dion. Ar., *ep.* 4: 160 (Heil, Ritter).

144 Вероятно, ссылаясь на теорию Божественных имен *Ареопагитик* (см. *d. n.* 1.6). В схолии 2 к *ep.* 4, Иоанна Скифопольского встречаем такое же понимание этого «омонимического» толкования, со ссылкой на *Хронографию* Юлия Африкана (вторая половина II в. — первая половина III в.), где также встречается эта мысль.

145 Idem, *d. n.* 1.6: 118 (Suchla).

146 Dion. Ar., *e. h.* 2: 69 (Heil, Ritter).

147 Idem, *e. h.* 2: 69 (Heil, Ritter).

148 PG 91, 1049A.

149 См., напр., *Петров 2005,* с. 147–271.

150 Толкование на *or.* 39.13 свт. Григория Богослова: «Природы обновляются, и Бог становится человеком» (PG 36, 348D, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1889*. Т. 3, с. 206).

151 Max., *amb.* 41: PG 91, 1313D.

152 Ср. возражение прп. Максима Киру в *amb.* 5: «стало быть, выражение святого [“богомужеская энергия”] — это описательный оборот: [учитель] подходящим наименованием косвенно указывает (παραδηλοῦντος) на двойственную энергию двойственного по природе Христа — если [и поистине] сущностный логос соединенных вследствие единения ни по какому тропосу не претерпел убывания (μεμείωται) ни относительно природы, ни относительно качества — а не “утверждает” что-то среднее “путем отрицания крайних”, как [утверждают] некоторые; ведь у Христа нет ничего среднего, утверждаемого “путем отрицания крайних”» (*amb.* 5: PG 91, 1056D; ed. Janssens 218–224).

153 PG 91, 1049B.

154 Ibid.

155 PG 91, 1049D.

156 Ibid.

157 PG 91, 1052A.

158 PG 91, 1056A.

159 PG 91, 297A. Ср. слова осужденного на VI Вселенском Соборе за монофелитство Макария Антиохийского: «Подобно тому как наше тело управляется и украшается, и приводится в порядок разумною и мыслящею душою, так и в Господе Христе весь человеческий состав Его, управляемый всегда и во всем Божеством Самого Слова, приводился в движение Богом» (цит. по изд.: *Деяния Вселенских Соборов 1996*. Т. IV, с. 88).

160 Утверждение Пирра, по мнению прп. Максима, который сослался на то, что «мановение» применимо к пророкам, а не ко Христу, «разделяет Христа». Таким образом, прп. Максим в парировании аргумента Пирра сосредоточился на употребленном им — действительно некорректно в отношении человечества Христа, всецело воипостасированного в Логос — термина «мановения», которое употребимо, когда действие Божие производится не внутри одной и той же Ипостаси (как это было у Христа), а «извне» — со стороны Бога на человека. Но само по себе это возражение не отменяет главного вопроса — о том, что, как писал и сам Максим, Слово «как Бог, было движителем Собственного человечества». Пирр, однако, не догадывается (по крайней мере в редакции *Диспута*, которая до нас дошла) задать именно такой, сильный вопрос, поэтому нам остается только гадать, как бы прп. Максим ответил на него.

161 См., напр., специальную статью, посвященную этому вопросу: *Parente 1953*, p. 241–251.

162 *Larchet 1996*, p. 288–292.

163 В произведениях более позднего периода, сколько нам известно, тема «богодвижности» человечества во Христе не встречается. Вероятно, последним упоминанием ее у прп. Максима является пассаж в *opusc.* 7: PG 91, 81D (датируется 642 г.), где прп. Максим говорит, что Христос «имел человеческую волю напечатленную и движимую постоянно Его Божеством по сущности ради совершения домостроительства, всецело и совершенно обоженную через схождение и согласие с [волей] Отчей».

164 Mansi, XI, 638BC.

165 *Larchet 1996*, p. 312.

166 См. приведенное выше место из *amb.* 5: PG 91, 1049D.

167 Ibid., p. 313.

168 *Jugie 1929*, col. 2311.

169 *Doucet 1972*, p. 349.

170 *Larchet 1996*, p. 314.

171 *Doucet 1972*, p. 347.

172 Прим. 99 к схолии 39 к *amb.* 7. Здесь и далее ссылки на схолии А. М. Шуфрина к *amb*. 7 даются по изданию *Максим Исповедник 2007a* или по переизданию в: *Максим Исповедник 2014b* (нумерация идентична).

173 Dion. Ar., *d. n*. 2.6, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 261.

174 Idem, *ep.* 4: 161 (Heil, Ritter), пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 777.

175 PG 91, 1057B.

176 См. *Sherwood 1952*, p. 31–32, n. 26. Прп. Максиму было тогда уже около пятидесяти лет.

177 Согласно новейшей биобиблиографии М. Янковяка и Ф. Бута, «до 633/4 (возможно 628?)» (*Jankowiak & Booth 2015*, nr 3), однако П. Ван Дойн придерживается старой датировки (*Van Deun, Mueller-Jourdan 2015*, p. 393). Что касается места написания, то он выражает сомнение, была ли это Северная Африка, как считал П. Шервуд.

178 См. *Лурье 2006*, с. 275–282.

179 См. *Максим Исповедник 2007a*; второе издание, исправленное и дополненное: *Максим Исповедник 2014b*.

180 Наличие схолий Шуфрина к *amb.* 7 освобождает нас от необходимости подробно останавливаться в настоящем предисловии на деталях полемики прп. Максима с оригенизмом, подробно исследованной в этих схолиях, дополненных в наших комментариях. Здесь мы делаем акцент на других, обычно мало обсуждаемых, аспектах *Трудностей к Иоанну* или же пытаемся дополнить уже имеющиеся исследования.

181 См. *Sherwood 1955a*, сокращенный пер. в изд.: *Максим Исповедник 2007a*, с. 387–495.

182 Важнейшие исследования, авторы которых обращались к *Трудностям* до Шервуда, принадлежат С. Л. Епифановичу (см. *Епифанович 2003* [переиздание с изд. 1915 г.]) и фон Бальтазару (*Balthasar 1941* и французское переиздание в 1947 г.).

183 Из последующих исследований, посвященных *Трудностям* в их целом, точнее, раскрываемым в них, богословским идеям прп. Максима, следует отметить обширные предисловия Жан-Клода Ларше к французскому (1994) и Клаудио Морескини к итальянскому (2005) переводам *Ambiguorum liber*, комментарии о. Думитру Станилоаэ к румынскому изданию (1983), приведенные и во французском, а также весьма ценные, но слишком скупые комментарии

архим. Максимоса (Констаса) к английскому переводу *Трудностей к Иоанну* (*Constas 2014*) и диссертацию о. Джошуа Лоллара (*Lollar 2011*), предварившую его же английский перевод, осуществленный с (пока не опубликованного) критического издания.

184 То есть Лавру св. Харитона.

185 См. пер. *Сирийского Псогоса* (4) в изд.: *Максим Исповедник 2004*, с. 324.

186 См. *Lévy 2006*, p. 487–490. Отметим, что по мнению Леви прп. Максим в *Трудностях к Иоанну* вступил в полемику с оригенизмом «несторианского толка», распространенным среди сирийского монашества (с беженцами из Сирии, последователями знаменитого несторианского оригениста Хенаны/Хнаны, последнего главы Нисибинской школы, по мнению Леви, который основывается на сирийском *Псогосе* (19-й раздел), прп. Максим встретился во время своего пребывания в Северной Африке, см. *Lévy 2006*, p. 497–501). Эта гипотеза требует дальнейшего изучения и проверки, мы ею пока не пользовались. Если верить хронологии событий *Псогоса* (см. 17–19 разделы), то встреча с несторианскими монахами произошла уже после начала полемики вокруг моноэнергизма, а *Трудности к Иоанну*, по общему мнению, были написаны еще до начала этой полемики.

187 Некоторые ученые, например, Гарриг, считают, что после Палестины прп. Максим оказался в Константинополе, где его становление происходило уже в другой среде. Причиной отъезда из Палестины и переезда в Константинополь, как полагает Гарриг, мог быть захват персами Палестины и Иерусалима в 614 г. (см. *Garrigues 1976*, p. 35–36).

188 См. *Lévy 2006*, p. 490, n. 1. Леви замечает там же, что в это время в Александрии преподавал, в частности, Стефан Александрийский (продолживший вслед за Иоанном Филопоном комментирование *О душе* Аристотеля), с которым был знаком будущий авва прп. Максима св. Софроний. Впрочем, Леви замечает, что в правление Ираклия философское образование в Константинополе, возможно, было возобновлено, и что, по некоторым сведениям, тот же Стефан приглашается в столицу; а значит, прп. Максим, в принципе, мог познакомиться с ним и его сочинениями и там (если он вообще с ними был знаком, что доказать достоверно, сколько нам известно, не удалось).

189 См. его предисловие в изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 38–42, в котором он следует в данном вопросе Гарригу.

190 См. предисловие А. И. Сидорова к изданию *Избранные творения преподобного Максима Исповедника*, Москва, 2004 (в частности, с. 46, 57), в котором написанное о *Псогосе* и ранних годах прп. Максима существенно изменено по сравнению с предисловием к первому тому двухтомника 1993 г. (к сожалению, на этот интересный факт сам автор не указывает).

191 См. *Лурье 2006*, с. 279.

192 См. *Larchet 1996*, p. 8–12.

193 Шервуд (см. *Sherwood 1955a*, p. 7) указывает на одно место (*amb.* 45: PG 91, 1352C12), где прп. Максим употребляет множественное число второго лица применительно к своим адресатам, что, впрочем, может выражать и форму вежливости, а может указывать и на монашескую общину Кизика.

Как бы то ни было, по мнению Шервуда (см. Ibid., p. 6–7), сочинение прп. Максима несомненно, писалось ради духовного наставления, а по литературной форме представляет собой *Вопросоответы*, отражающие форму обучения, которая была широко распространена в византийских монастырях.

194 *Boudignon 2004*, p. 11–43. При всех различиях версий биографии прп. Максима и сомнениях на этот счет, следует отметить и то, что в чрезвычайно хорошем знании им традиции александрийско-палестинской экзегезы, методами которой преподобный широко пользуется, сомневаться не приходится.

195 *Jankowiak & Booth 2015*, p. 25–26.

196 *Van Deun, Müller-Jourdan 2015*, p. 380–381.

197 Евр. 7:3.

198 Ср. Еф. 4:22.

199 Max., *amb.* 10: PG 91, 1137D.

200 См. *Larchet 1994*, p. 111.

201 См. его рецензию на *Larchet 1996* в изд.: Byzantinische Zeitschrift, 91, 1998. S. 151–152.

202 *Лурье 2006*, с. 313. Сам Лурье, впрочем, в своем изложении «системы Максима» в качестве исторического контекста выделяет все ту же полемику с оригенизмом, утверждая в то же время существование связей моноэнергизма с оригенизмом. Наше понимание исторического контекста *Трудностей к Иоанну* несколько иное.

203 См. главку *The Adversaries*, где по преимуществу говорится об оригенистах (*Sherwood 1955a*, p. 8).

204 *Максим Исповедник 2014b*, с. 593–613.

205 См. Max., *ep.* 7: PG 91, 433B. См. также *Benevich 2009a*.

206 Если бы они были правы, души святых после смерти и до всеобщего воскресения должны были бы оказаться не в состоянии обожения, а в своего рода «летаргическом сне».

207 См.: *Епифанович 2003*, с. 38, особ. прим. 21.

208 Эта *трудность* (занимающая в *Патрологии* Ж.-П. Миня пятьдесят колонок) по объему обширней, чем антиоригенистская *amb.* 7, так что даже и формально было бы неверно, говоря об общем замысле всех *Трудностей к Иоанну*, уделять исключительное внимание *amb.* 7 в ущерб *amb.* 10 и многим другим *трудностям*, где об оригенизме речи нет.

209 Gr. Naz., *or.* 21. 1: PG 35, 1084C.

210 *Louth 1996*, p. 68–70.

211 Max., *amb.* 10/1: PG 91, 1109B.

212 Как пишет Ж.-К. Ларше (*Larchet 1994*, p. 73), для прп. Максима добродетели не только задаются логосом природы человека в качестве нормы, которой человек призван соответствовать (см.: *amb.* 7, 1084B), но и с его рождения присутствуют в этой природе в качестве семян, которые человек должен вырастить (см.: *amb.* 7, 1081D–1084A), на что необходимо, конечно, наше

произволение. О естественности (природном характере) добродетели, вероятно под влиянием стоиков, ср. у свт. Василия Великого (Bas., *hex.*, 9.4).

213 *Disp. Pyrr.*: PG 91, 309B–312A, пер. Д. Е. Афиногенова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2004*, с. 178–179.

214 *Carit.* 2. 57, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I. С. 115.

215 См.: «...дела добрые... когда совершаются ради тщеславия, тогда перестают быть добрыми. Бог взыскует намерение всего свершаемого нами: делаем ли мы это ради Него, или по [какой] другой причине» (Ibid. 2. 35–36, цит. по изд.: Там же. С. 112).

216 Эта трехступенчатая схема встречается неоднократно и у самого прп. Максима (см., напр.: *qu. dub.* 145 (Declerck) или *carit.* 2. 26).

217 Пер. Д. А. Черноглазова.

218 См.: PG 91, 1108AB.

219 См.: *amb.* 10: PG 91, 1108CD. Ср. глубокий анализ особенностей учения прп. Максима П. М. Минина в его известном труде: *Минин П. М.* Главные направления древне-церковной мистики (http://psylib.org.ua/books/lossv01/txt16.htm#ch2). Минин не без оснований определил мистику прп. Максима как имеющую заметный наклон в сторону гнозиса. Из последних исследований этой проблематики см.: *Steel 2012*.

220 См.: *amb.* 53: PG 91, 1376B. Хотя и здесь, говоря о благоразумном разбойнике как образе совершенного умерщвления страстей, прп. Максим подчеркивает момент разумности его делания, что видно даже из самого именования его «благоразумным».

221 Это состояние, согласно прп. Максиму, и характеризуют слова свт. Григория о прошедших через завесу плоти и материи.

222 Ср. 1 Кор. 11:26.

223 *amb.* 10/20e: PG 91, 1145B.

224 *carit.* 2. 5, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I. С. 107 с изм.

225 Evagr., *pract*. 78–79, цит. по: Там же. С. 275, прим. 66 с изм.

226 Ср., что пишет А. И. Сидоров в предисловии к сочинениям Евагрия: «Наряду с аскетическим богословием, которое ставило перед собой задачу синтеза делания и созерцания, в раннем иночестве существовало богословское течение, стремившееся сильно ограничить "теорию", целью монашества поставлялось сугубое делание» (*Евагрий 1994*, с. 54). Признаки конфликта между этими двумя течениями видим и в сочинениях прп. Максима. Что касается евагрианского направления в аскетике, то оно, по-видимому, впадало в другую крайность — оставляя на высших ступенях подвижнической жизни место только созерцанию. В отличие от этих двух крайностей, прп. Максим подчеркивал как созерцательный аспект духовной жизни, так и не теряющее значение на любых ее стадиях стяжание душевных добродетелей, в первую очередь — любви, без которой невозможно и настоящее ведение (ср.: «Ведение

в силу необходимости нуждается в любви» (*carit.* 4. 62, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I. С. 140)). Не в меньшей степени он подчеркивает «созерцательность» делания (см., в частности, *amb.* 30).

227 В меньшей степени — свт. Василий Великий, а в наибольшей степени — свт. Григорий Нисский. Вспомним, что *Филокалия*, составленная молодыми Василием и Григорием, будущим епископом Назианза, включала в себя ту часть *О началах* Оригена, которая была посвящена толкованию Св. Писания.

228 См. об этом в изд.: *Blowers 1991,* p. 96–131; и в специально посвященной этой теме статье того же автора: *Blowers 1992*, p. 570–576.

229 Может быть, точнее следовало бы назвать этот полюс «эллинством».

230 Наиболее яркий пример этого курса — разрешение вопроса о пред- или послесуществовании душ телам, который прп. Максим рассматривает сначала в *amb.* 7, 1100D–1101C, а затем, более подробно, в *amb.* 42 (PG 91, 1321D–1345C). При этом, утверждая одновременность возникновения души и тела, прп. Максим отвергает как оригеновско-платоническое учение о предсуществовании душ, так и характерное для талмудического иудаизма и сирийского христианского богословия учение о том, что разумная душа возникает лишь спустя сорок дней после оплодотворения.

231 Характерно в этом смысле, что П. Шервуд, который склонен был видеть в *Трудностях*, в первую очередь, полемику с оригенизмом, предположил, что «некоторые», отождествлявшие зрение и естественный закон (с ними прп. Максим спорит в *amb.* 15: PG 91, 1216C), — это те же оригенисты, которых он обличает в заключительной части той же *трудности* (1217B–1221B) (см.: *Sherwood 1955a,* p. 8); между тем, трудно представить, чтобы оригенисты смешивали зрение (чувственное восприятие) с естественным законом и считали, что одного зрения достаточно для богопознания (о чем идет речь в данной *трудности*), скорее, прп. Максим здесь спорит с «простецами», наивно не различавшими чувственное восприятие и богопознание через созерцание логосов творения (задающих закон естества) и восхождение к Логосу; это явно были не оригенисты, поскольку последние (как и вообще неоплатоники) никак не могли смешивать чувственное восприятие с духовным созерцанием.

232 См. наш анализ экзегезы прп. Максима в *Вопросах и недоумениях* в предисловии к русскому переводу этого сочинения (*Максим Исповедник 2010*), где, в частности, подчеркивается глубокая связь его экзегезы с александрийско-палестинской традицией, более того — с сочинениями таких ее представителей, как Ориген, Дидим, Евагрий и Евсевий Кесарийский. Такая связь объясняет и повышенный интерес прп. Максима к оригенизму. Будучи привержен к духовному толкованию Писания, характерному для этой традиции, прп. Максим и в сфере экзегезы, и тем более в сфере учения, не хотел просто отбросить ее, как это делали многие в VI–VII вв., но творчески перерабатывал ее.

233 Ср.: *Thal.* 50: «Слово Св. Писания, хотя и описуется по букве, обретает свой конец вместе с временами, в которых происходили исторические события, но по духу оно всегда остается неописуемым благодаря созерцаниям умопостигаемых [вещей]. И никто из недовольных не может сомневаться относительно этого, зная, что глаголящий [в Писании] Бог по естеству неописуем» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II. С. 136).

В примечании к этому месту А. И. Сидоров предполагает, что под «недовольными» прп. Максим мог иметь в виду противников духовного толкования Писания (см.: Там же. С. 233, прим. 2).

234 Отголосок этой традиции видим в Великом покаянном каноне прп. Андрея Критского (VII в.), но дальше она, по-видимому, надолго уходит с магистрального пути развития православного богословия.

235 Речь идет о сжатой критике оригенизма в *Руководстве к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников* (вопросы 606–611): *Варсануфий, Иоанн 1994*).

236 *Blowers 1992*, p. 570.

237 Основания для этого были, особенно в отношении свт. Григория Назианзина, учеником которого долгое время был Евагрий, сам в своих писаниях называвший его «учителем».

238 Хотя прп. Максим, в отличие от Оригена, нигде, надо сказать, не упоминает никаких «простецов», с которыми бы он спорил, т. е. никого так не называет, но по целому ряду моментов (буквализм в чтении Писания, отсутствие интереса к познанию, а во взглядах — системы, пренебрежение созерцанием и, как видно из *ep.* 7, слишком плотское понимание воскресения) те, с кем он, как правило неявно, полемизирует, напоминают тех «простецов», с которыми спорил Ориген.

239 «Бегай их, брат, чтобы учение их не утвердилось в твоем сердце. Они иссушают слезы, ослепляют сердце и всесовершенно погубляют людей, внимающих им. Не останавливайся на них и не размышляй о них; они исполнены горечи и приносят плоды смерти... Кто занимается сим учением, тот делается еретиком... Скорей оставь их, брат, чтобы не обжечь сердца своего огнем диавольским» (вопросы 606–607, цит. по изд.: *Варсануфий и Иоанн 1994*, с. 377–379). Хотя в другом месте те же старцы признают возможность и извлечения пользы из сочинений Евагрия, но с весьма серьезными предостережениями.

240 «Отец мой! Умствовавшие о предсуществовании душ не стыдятся говорить о св. Григории Богослове, что и он подтверждает то же в словах своих на Рождество Христово и на день Пасхи» (вопрос 610, цит. по изд.: Там же. С. 379).

241 Ср. из службы прп. Максиму: «собравший ведение о предметах земных и небесных, Максим справедливо называется философом» (*Канон, песнь* V, цит. по изд.: *Муретов 1915*, с. 266); или: «Философией украсив жизнь свою, богомудрием ты себя осиял, почему, отличаясь в том и другом, прекрасным исповеданием ты запечатлел то и другое» (*На стиховне октоиха стихиры*, цит. по изд.: Там же, с. 257).

242 Из наиболее значительных исследований на эту тему прошлых лет, кроме трудов Шервуда и фон Иванки (*Ivánka 1958*), нужно упомянуть диссертацию Лакнера (*Lackner 1962*), в которой отмечены — хотя далеко не все — параллели между прп. Максимом и философским «школьным» контекстом, который мог быть значимым для него (включая параллели из Немесия), главу о философии прп. Максима, написанную Шелдон-Вильямсом в Кембриджской истории поздней греческой и ранней средневековой философии (*Sheldon-Williams 1967*), страницы, посвященные прп. Максиму, в монографии Герша (*Gersh 1978*), а из недавних — исследования Леви (*Lévy 2006*), Брэдшо (*Bradshaw 2004*),

Мюллер-Журдана (*Mueller-Jourdan 2005*), Толлефсена (*Tollefsen 2008*), Петрова (*Петров 2005; Петров 2007*), Шуфрина (*Шуфрин 2014,* обновленный вариант работы 2007 г.), Каприева (*Каприев 2010*), Людовикоса (*Loudovikos 2010*), Лоллара (*Lollar 2011*). См. также обзорную статью М. Портару об отношении прп. Максима к классическому философскому наследию и неоплатонизму (*Portaru 2015*).

243 По крайней мере, такую гипотезу отстаивают Мюллер-Журдан и Леви.

244 О датировке письма см.: Ларше Ж.-К. О письмах святого Максима // *Максим Исповедник 2007b*, с. 49 и *Lévy 2006*, p. 130.

245 Max., *ep.* 6: PG 91, 425A, пер. Е. Начинкина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007b*, с. 108.

246 Скажем, в *ep.* 13, посвященном полемике с монофизитами и обоснованию учения о сложной ипостаси Христа, прп. Максим называет одну из главок: «Рассуждение о сложной ипостаси, основывающееся более на природе» (см. Там же, с. 166; ср. *ep.* 15, пер.: Там же, с. 180, где прп. Максим опять прибегает к чисто философской аргументации, «основывающейся более на природе», разрабатывая учение о сущности и ипостаси).

247 Ср. Plato, *symp*. 203c, *Phaed*. 249e; Dion. Ar., *d. n.* 4.12: 157 (Suchla), 4.13: 159 (Suchla); Max., *Thal.* 25: 106 (Laga, Steel); *myst.* 23.2.

248 Max., *amb.* 10/17: PG 91, 1128D.

249 См. *Harrington 2007*. См. также диссертацию Лоллара, которая вся посвящена учению о естественном созерцании прп. Максима, причем акцент в ней делается на *Трудности к Иоанну* (*Lollar 2011*). Впрочем, отметив такую важность естественного созерцания для прп. Максима, следует сказать и о том, что такое значение, какое он ему придавал, у более поздних православных отцов большая редкость. Вопрос о судьбе наследия прп. Максима в этом отношении представляется весьма интересным для изучения истории православного учения о подвижнической жизни. Но уже сейчас можно сказать, что, к сожалению, в поздней византийской традиции идеи прп. Максима относительно естественного созерцания и его места в христианской жизни, высказанные особенно в *Ambigua,* были забыты или маргинализованы. Место естественной философии снова обсуждалось во время паламитских споров обеими сторонами, которые в своих целях прибегали к авторитету прп. Максима для подкрепления своей позиции. Однако, следует подчеркнуть, что важность естественного созерцания со ссылкой на прп. Максима отстаивалась по большей части партией, которая пыталась противопоставить естественное созерцание исихастской практике (см. *Krausmüller 2006*), в то время как у прп. Максима нет никакого противопоставления естественного созерцания и мистического богословия. В свою очередь, свт. Григорий Палама делает наибольший акцент на важности исихастских практик и мистическом единении с Богом. Что до естественного созерцания и его важности для христианской жизни, Палама в этой полемике по понятным причинам не уделял ему такого же внимания, как прп. Максим. Пожалуй, редким примером подхода к данной проблематике, который мог бы рассматриваться продолжением линии прп. Максима, является учение прп. Каллистоса Ангеликуда. Но и оно, как и учение о созерцании

прп. Максима, оказалось в православной традиции маргинализовано, и только в последнее время стало изучаться.

250 См. Max., *cap. theol.* 2.96: PG 90, 1172B.

251 В этом контексте хотелось бы высказать следующее предположение. Есть, очевидно, определенное различие между созерцательным аспектом естественной философии и ее рационально-полемическим аспектом. Последний, нам кажется, действительно может рассматриваться как необязательный. Прп. Максим прибегает в *Трудностях к Иоанну* к философской полемике в совершенно определенной ситуации, когда борьба с оригенизмом вызвала в Церкви сильное «брожение умов». Рационально-полемический аспект естественной философии требует высокой философской культуры и хорошего образования, которые доступны лишь избранным. Поэтому далеко не все могут быть призваны к такой деятельности. Тем не менее естественное умозрение как способ очищения ума, избавления от забвения и обретения ведения, согласно прп. Максиму, совершенно необходимо для стяжания бесстрастия. Иными словами, подвижник призван созерцать творение в его духовной, логосной основе в ее укорененности в Логосе Божием, восходить от творения к Творцу, но далеко не все призваны к рациональному разъяснению сути этого созерцания в полемике с искажающими эту суть философскими учениями. Отдельный вопрос — соотношение для прп. Максима интуитивного (умного) созерцания и рационального обоснования его сути. В *Трудностях к Иоанну* сам преподобный, похоже, не проводит жесткого различия между интуитивным созерцанием и рациональным разъяснением или доказательством, называя их по совокупности «естественным созерцанием» (ср. название параграфа: «Естественное умозрение о том, что мир по необходимости имеет конец» (*amb.* 10/32: PG 91, 1169B–D), полемически направленное против эллинистического (а может, и оригенистического) учения о вечности творения). Хотя иногда он подчеркивает именно рациональный аспект, давая, например, такое название параграфу *Трудностей*: «Доказательство того, что не может быть беспредельным, а потому и безначальным все, что имеет бытие по множественному количеству» (*amb.* 10/39: PG 91, 1181A–1184A). Как правило, и его доказательства основаны на умозрениях, и его умозрения обычно подкрепляются доказательствами, что соответствует общему представлению прп. Максима, что важно привести в Боге в соответствие друг другу ум и разум (см., напр., *myst.* 5). В любом случае, настоящее место естественного созерцания в учении прп. Максима можно найти лишь в перспективе всей его «системы», имея в виду различие, которое он проводит между восхождением от твари к Творцу и непосредственным созерцанием логосов и причин сущих при взирании на Логос, пребывающий уже не вне души, но всецело в ней на стадии мистического богословия (см. Max., *myst.* 5. 200–205, ed. R. Cantarella и ниже в главе о мистическом богословии).

252 О возможных источниках прп. Максима см. *Lévy 2006*, p. 130–205, впрочем, Ж.-К. Ларше в своей рецензии на данную книгу оспаривает целый ряд ее ключевых положений (см. *Larchet 2008*).

253 Max., *amb.* 15: PG 91, 1221B.

254 PG 91, 1128D.

255 Не случайно, конечно, мы встречаемся с этой темой и в уже не раз упоминавшемся *ep. 6*, написанном одновременно с *Трудностями к Иоанну*.

256 Трудно сказать, имел ли в виду прп. Максим здесь каких-то современников или же продолжал общую полемику с «эллинскими учениями» о вечности мира и материи, которые были популярны и актуальны для христианских мыслителей в их полемике с неоплатонизмом в VI в. (см. комментарии к соответствующим *Трудностям*).

257 Из недавних работ отечественных авторов, посвященных этому, — см. разбор понятийной системы прп. Максима у В. М. Лурье (*Лурье 2006*) и В. В. Петрова (*Петров 2007*).

258 Или: «Слово о Боге чем совершеннее, тем труднодостижимее, поскольку оно имеет больше восприятий и более трудные решения» (Gr. Naz., *or.* 28.21: PG 36, 53B, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1889*. Т. 3, с. 29).

259 В изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 404 перевод несколько иной, чем приведенный выше: «А слово о Боге чем совершеннее, тем непостижимее; ведет к большему числу возражений и самых трудных решений». Перевод Яшунского дает еще одно понимание: «А слово о Боге чем более совершенно — тем более непостижимо, отличаясь и большим количеством восприятий, и более трудоемкими разрешениями» (*Максим Исповедник 2006,* с. 231).

260 Gr. Naz., *or.* 29.2: PG 36, 76B, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1889*. Т. 3, с. 43. Другой перевод этого места дает А. М. Шуфрин: «Единица (Монада), от начала подвигнутая в Двоицу (Диаду), [дойдя] до Троицы (Триады), остановилась» (см. схолию 5 к *amb.* 7).

261 Nemes., *nat. hom.* 16, пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 112.

262 PG 91, 1260A.

263 Например, Прокл в трактате *О вечности мира* в качестве аргумента в пользу его вечности приводит такой: «Если мировая душа нерожденная и нетленная, то и космос тоже нерожден и нетленен, ибо ее [души] определение (λόγος), как и определение всякой души: “то, что движет себя” (Plato, *Phaed.* 245d7), а то, что движет себя — “начало и источник всякого движения” (Idem, 245c9)» (*aet. mundi* 7: 68 [Lang, Marco]). Из этого примера видно, что в принципе вопрос о связи движения существ с движением Того, Кто их движет, вовсе не праздный.

264 PG 91, 1260B.

265 Arist., *met.* 9.6.

266 См. схолию 22д А. М. Шуфрина.

267 Arist., *met.* 9.6, 1048b 20–23, пер. А. В. Кубицкого, цит. по изд.: *Аристотель 1975–1983*. Т. 1, с. 242.

268 Nemes., *nat. hom.* 18, пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 120.

269 Arist., *phys.* 201a10–11, цит. по изд.: *Аристотель 1975–1983*. Т. 3, с. 104.

270 См. Arist., *de an.*, 431a4–7.

271 Jo. Philop., *Procl.*: 64.22–65.26 (Rabe). Наблюдение о параллели у прп. Максима принадлежит Антуану Леви (*Lévy 2006*, p. 188–189), который, впрочем, не заметил в качестве возможного источника концепции прп. Максима — Немесия и, пожалуй, слишком категорично связал мысль прп. Максима с традицией александрийского толкования Аристотеля, хотя гипотеза о значении Филопона для прп. Максима, несомненно, заслуживает внимания (см. подробнее: *Беневич. Иоанн Филопон. 2009*).

272 Следует отметить и то, что, если во фразе Немесия речь идет о том, что созерцающий ум созерцает одно и то же, то у прп. Максима речь идет о *множестве* божественных логосов и соответствующих им энергий, свидетельствующих о Том, Чьи они извечно — Едином Боге.

273 Эту гипотезу высказал Леви (см. *Lévy 2006*, p. 188–189).

274 Max., *amb.* 23: PG 91, 1260A, пер. А. М. Шуфрина (варианты перевода в круглых скобках — наши). Слова, завершающие пассаж о Боге, который «не претерпевая [изменений], берет, как причина, на Себя все, что сказывается относительно тех [вещей], чья Она причина» — могут быть ссылкой на мысль *d. n.* 1.6–7, которую в *amb.* 5 прп. Максим сформулирует так: «Бог как причина всего обозначается именами всех произведенных Им [вещей]» (PG 91, 1048A).

275 «Богооткровенный и великий Ареопагит, святой Дионисий, примет это [как ответ], который он искал, на вопрос, высказанный им в таких [словах]: “Что же это богословы называют Божество то (любовным) вожделением, то любовью, а когда и вожделенным и любимым?” (*d. n.* 4.14)» (пер. А. М. Шуфрина).

276 Пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 343.

277 См. схолию 5 к *amb.* 7 А. М. Шуфрина.

278 Gr. Naz., *or.* 29.6: PG 36, 81B.

279 «Если угодно, пусть [Отец] будет [именем] действия; и тогда не одержите верх над нами. Он и сделал бы то самое, чтобы [Сын] был Ему Единосущен; хотя вообще-то понятие о таком действии неуместно» (Gr. Naz., *or.* 29.16: PG 36, 96A, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1889*. Т. 3, с. 57).

280 *amb.* 26: PG 91, 1268A.

281 Cyr., *thes.*: PG 75, 564.54–565.1. О различении рождения и творения у святых отцов см., напр., *Флоровский 1998*, с. 113–114.

282 Max., *amb.* 26: PG 91, 1268B.

283 См. *Whittaker 1981*, p. 50–63. Для Плутарха, впрочем, в качестве «Отца» Бог выступал в отношении душ. Мы благодарим С. В. Месяц за указание на эту статью и за ценные соображения, относящиеся к теме, которые частично использованы в данном пассаже.

284 Именно так, по мнению С. В. Месяц, следует понимать некоторые места Плотина (см. напр., Plot., *enn.* 5.4.2; 1.3; 6.1), который использует концепцию двух действий, однако, по существу, отождествляет отеческое действие вышестоящей ипостаси, порождающей нижестоящую как свое продолжение, и демиургическое, поскольку создаваемый мировой Душой чувственный космос мыслится им как внешнее проявление ее душевных энергий.

285 Из наиболее значимых здесь можно отметить работы Бертольда (*Berthold 1993*) и Блауерса (*Blowers 1991*; *Blowers 1993a*; *Blowers 1993b*; *Blowers 1995*), а также монографию Каттана (*Kattan 2003*), посвященную особенностям библейской герменевтики прп. Максима. Следует также отметить чрезвычайно важную работу Стэйла (*Steel 1992*), которая, хотя и посвящена анализу отдельной *Трудности* (*amb.* 21), но затрагивает широкий спектр вопросов, связанных с подходом прп. Максима к Св. Писанию (см. наши комментарии к *amb.* 21, в которых использовалась данная работа). Из трудов отечественных исследователей следует отметить комментарии к экзегетическим сочинениям прп. Максима С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова, экзегезой прп. Максима занимается и П. К. Доброцветов, см., напр.: *Доброцветов 2007.* Наши соображения об особенностях ранней экзегезы прп. Максима изложены в предисловии и комментариях к русскому переводу *Вопросов и недоумений* (см. *Максим Исповедник 2010*).

286 PG 35, 385.10–17, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 306.

287 Подробнее этот момент богословия прп. Максима обсуждается нами в комментариях.

288 Интересно, что в *Thal.* 47 (см. пер. в изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 119) прп. Максим, толкуя выражение «глас вопиющего в пустыне», в частности, говорит, что под ним можно понимать праведников Ветхого Завета — Авеля, Еноса, Еноха, Ноя, Авраама, Исаака и Иакова. Мелхиседека в этом списке, который ближе к списку свт. Григория в *or.* 21, — нет.

289 Max., *amb.* 10/20a: PG 91, 1141C.

290 Idem, *amb.* 10/20b: PG 91, 1141D.

291 См. пер. в изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 443.

292 PG 36, 313.14–15.

293 Ibid., PG 36, 313.16, цит. по изд.: Там же, с. 522.

294 Цит. по изд.: *Варсануфий и Иоанн 1994,* с. 383. Упоминание этого случая было призвано объяснить, что даже великие старцы, если они не вопросят Бога в молитве, могут разделять ошибочные мнения своей среды; так вот и свт. Григорий Нисский, вероятно, не вопросил об учении Оригена об апокатастасисе и поэтому повторил его.

295 Об этой ереси см. в *Панарионе* свт. Епифания Кипрского, ересь 55, и у Златоуста (или пс.-Златоуста), в *Беседе о Мелхиседеке* (3). Судя по свт. Епифанию, суть ереси мелхиседекиан состояла в эзотерическом толковании мистической фигуры Мелхиседека как воплощения Силы Божией и того, кто стоит выше Христа, коль скоро Христос удостоился быть священником по чину Мелхиседека. Вероятно, были разновидности этой ереси, то есть почитавшие Мелхиседека воплощением Бога Отца или Святого Духа.

296 Так, среди заблуждений относительно Мелхиседека уже свт. Епифаний Кипрский упоминает о различных мнениях о нем в Церкви и говорит, в частности, о тех, кто считал, что «это собственно Сын Божий явился тогда Аврааму в виде человека» (*haer.* 55.7). Сам свт. Епифаний такую возможность отвергает.

297 PG 91, 1253D.

298 Как считает Дэли (Daley), исохристы, вероятно, находились под влиянием учения Евагрия, воспринятого Стефаном бар-Судаили, и от него распространившегося в Палестине, что «в конечном восстановленном единстве тварных умов все будут столь же едины со Христом в Его знании божественной реальности, что будут действительно Ему "равны" (Ἰσόχριστοι): божественными по причастию, даже способными сотворить для себя новые миры» (*Daley 1995*, p. 635). Хотя о богословии исохристов сведения дошли весьма скудные, можно предположить, что в основе их концепции лежало представление об изначальной Энаде умов, одним из которых — единственно не павшим — был Христос (то есть тот ум, который потом стал Иисусом Христом); по возвращении всех умов в Энаду в апокатастасисе все они станут равными Христу. Равенство, очевидно, предполагало совлечение плоти и устранение всяких отличий, по крайней мере анафемы Собора 553 г. осуждают именно такое учение (см. Ibid., p. 636).

299 Epiph., *haer.* 55.1: 2.325.7–9 (Holl).

300 Chrys. (?), *Melchised.*: PG 56, 260. 55–58.

301 Chrys., *hom. in Gen.* 35.5.328, цит. по изд.: *Иоанн Златоуст 1993*. Т. 1, с. 382.

302 См. особенно работы Блауерса.

303 И не пытается толковать эти слова, как это делает апокриф о Мелхиседеке пс.-Афанасия, согласно которому родители-язычники Мелхиседека гибнут в результате Божией кары.

304 Буквализмом (попыткой понять слова: «без отца, без родословия» буквально) страдало засвидетельствованное свт. Епифанием иудейское толкование, по которому Мелхиседек родился от прелюбодейной связи. В этом буквализме, впрочем, была очевидная «неувязка» — мать и при таком рождении все равно должна была быть. Не менее буквалистским было толкование мелхиседекиан и их наивных противников в церковной среде, которые говорили, что в Мелхиседеке воплотился (или в его виде явился) Бог (Своей силой или одним из Лиц Троицы).

305 Особенно эта тенденция выразилась в апокрифе о Мелхиседеке пс.-Афанасия, вошедшем в богослужебные Минеи и тем самым ставшем частью Предания (см. подробнее в комментариях).

306 Св. Епифаний упоминает только, что на основании этих слов о безначальности и бесконечности некие из еретиков считали, что Мелхиседек — это Сам Бог Отец; применительно же к Мелхиседеку он эти «неудобные слова» вообще не толкует.

307 Жено в статье, посвященной одной из тем, связанных с фигурой Мелхиседека у прп. Максима (*Jeauneau 2000*), рассматривает эпизод из материалов судебного процесса над ним (*rel. mot.* 4, см. пер. в изд.: *Максим Исповедник 2007a*, с. 165), где описывается, как эмиссар императора Константа пытался убедить в Риме прп. Максима, что император имеет функции и авторитет священника, и при этом ссылался на прецедент Мелхиседека. Как замечает Жено, понимание Мелхиседека, которое прп. Максим выработал в *Трудностях к Иоанну*, а именно — как точный образ Христа, позволило ему отмести всякие попытки представить императора подпадающим под «прецедент Мелхиседека».

308 См. *amb.* 10/17: PG 91, 1125D–1128D.

309 *amb.* 10/31: PG 91, 1160C–1169B.

310 Деян. 20:9.

311 Пер. Д. А. Черноглазова.

312 Амос. 4:8 [LXX].

313 Ср. Амос. 8:11.

314 Пер. Д. А. Черноглазова.

315 Пер. Д. А. Черноглазова.

316 Max., *amb*. 10/22b: PG 91, 1149B.

317 Ibid.

318 Лк. 19:8.

319 Пер. Д. А. Черноглазова.

320 На важность этого места для аргументации свт. Григория указал, в частности, Роберт Синкевич (см. *Sinkewicz 1999*, p. 380).

321 Dion. Ar., *d. n.* 7.1: PG 3, 865C, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 451.

322 См. *d. n.* 4.9.

323 Как замечает Синкевич (*Sinkewicz 1999*, p. 382), схолия 7 к *d. n.* 7.1: PG 4, 344A, которую фон Бальтазар считает принадлежащей прп. Максиму (см. *Balthasar 1961*, S. 660), развивает мысль Ареопагита; в ней говорится, что тот, говоря о единстве, «имеет в виду то единство ума, с помощью которого он устремляется к находящемуся выше его, т. е. предается созерцанию относящегося к Богу путем полного отказа от воспринимаемого чувствами и мыслимого, а также и от свойственного ему движения, чтобы таким образом воспринять затем луч божественного знания» (пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 451).

324 Быт. 17:5. Ср. *Эннеады* Плотина: «бегство единого к единому» (*enn.* 9.6.9, пер. Ю. А. Шичалина, цит. по изд.: *Плотин 2007*, с. 309), ср. схолию 24 к *d. n.* в *Ареопагитиках* об антропологическом и экклесиологическом измерении единства: «через восхождение к простоте они (посвящаемые. — *Г. Б.*) оказываются благодаря воскресению равными ангелам и имеют уже не душевное тело, но духовное (1 Кор. 15:44), так как благодаря излиянию Духа освобождаются от разнообразных помыслов и чувств и тем самым собираются в единицу (ἑνάδα), будучи ведóмы в единство простоты. Ведь у уверовавших *одно сердце и одна душа* (Деян. 4:32)» (пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 217). Таким образом, подчеркивается единство всех, имеющих единство и единотворимых Единицей. Эта тема развивается в схолии 28 к *d. n.* 1.4 и схолии 40 к *d. n.* 1.4, где, в частности, говорится, что единовидно едиными мы становимся, «освобождаясь от свойственных нам противоположностей, т. е. мирских чувств и пожеланий» (пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 225). Мысль прп. Максима и мысль схолиаста (если это не одно и то же лицо), судя по всему, совпадает.

325 Пер. Д. А. Черноглазова.

326 *amb.* 10/45: PG 91, 1200B.

327 См. *amb.* 10/3: PG 91, 1113A–B.

328 Max., *qu. dub.* 73 (Declerck), пер. Д. А. Черноглазова.

329 См. *Мейендорф 1997*, с. 278–280.

330 Gr. Pal., *tr.* 1.3.21, пер. В. Вениаминова [В. В. Бибихина], цит. по изд.: *Григорий Палама 1995*, с. 82.

331 Ibid.

332 Впрочем, Палама тоже упоминает порой о важности умного созерцания (см. *Мейендорф 1997*, с. 278), но в полемике с Варлаамом, который весь акцент делал на нем, учитель безмолвия по понятным причинам переносил акцент на другие аспекты духовной жизни — аскетику и молитву.

333 Max., *myst. prol.*, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 156–157.

334 Dion. Ar., *myst.* 1.2, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 741.

335 Так, Изабель де Андиа в своем толковании Преображения у прп. Максима (*Andia 1997*) всячески старается подчеркнуть отличие мысли последнего от мысли Ареопагита, и в частности пишет, что «Бог у Максима не превыше отрицания» (выше мы привели цитату из *Мистагогии*, которая, кажется, опровергает это утверждение), и что «сам статус отрицания у него иной, что он не проводит различия между понятиями ἀπόφασις и ἀφαίρεσις, что делает фундаментальным отличие между апофатическим богословием Дионисия и Максима» (Ibid., p. 326). Жанет Вильямс, напротив, считает, что прп. Максим воспринял весь инструментарий апофатического богословия Дионисия, но углубил и развил апофатику последнего в христологическом контексте. Говоря об инструментарии этого богословия, она пишет: «Максим берет у Дионисия, который, в свою очередь, воспринял это от Прокла, трехчастную таксономию негации. В восходящем порядке богословской значимости находим: лишение (στέρησις), отвлечение (var.: "абстрагирование" — ἀφαίρεσις) и отрицание (ἀπόφασις)» (*Williams 2001*, p. 631).

336 О понятии αἴσθησις в мистическом богословии прп. Максима нам еще предстоит говорить ниже в связи с умозрением Преображения.

337 Max., *Thal.* 60: PG 90, 621C, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2000*, с. 46–47.

338 *Andia 1997*, p. 308.

339 Или: «богоприличные сплетения событий». Употребляя слово δραματουργήματα, прп. Максим, возможно, хотел подчеркнуть важность последовательности событий в боголепной «постановке» тайноводства Преображения.

340 Max., *amb.* 10/31b: PG 91, 1165B–D.

341 Здесь не просто безмолвие, но, скорее, утрата речи; ἀφασία — утрата речи, онемение. Прп. Максим, вероятно, хотел подчеркнуть утрату речи, бывающую при поражении, ошеломлении, отсылая тем самым к Мф. 17:6, к описанию того, как были ошеломлены апостолы при свидетельстве Отца о Богосыновстве Христа.

342 Это соединение прп. Максим описывает, например, в *Мистагогии*, когда говорит, что тот, в ком совершается литургия, «умом, словно жертвенником, призывает при помощи возвышающегося над многословием и многозвучием молчания многовоспеваемое в Святая святых Молчание незримой и неведомой велеречивости Божества. И, насколько это возможно человеку, он соединяется в таинственном богословии с этим Молчанием, делаясь таким, каким поистине должен быть тот, кто удостоился пребывания с Богом и запечатлен Его всесветлыми лучами» (*myst.* 4, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*, с. 161). Обратим внимание на упоминание «всесветлых лучей» в конце этого пассажа, — пример мистики света у прп. Максима, имеющей отношение и к умозрению о Преображении (позднее эта мистика будет развита исихастами).

343 Max., *myst.* 23: PG 91, 701C, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 176–177.

344 PG 4, 217B, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 253.

345 Gr. Naz., *or.* 21.1: PG 35, 1084B.

346 Выражение встречается в знаменитом *письме 4 к Гайю* из *Ареопагитик* (Dion. Ar., *ep.* 4.1.15), где оно относится к утверждениям об Иисусе Христе. Смысл этого выражения в *Ареопагитиках* толкуется в схолии 7 (см. пер. в изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 777). Прп. Максим разбирает это место в *amb.* 5: PG 91, 1055ff.

347 В *Ареопагитиках* говорится, что «богоначальная сверхсущественность» «превосходительно запредельная» (или: «превосходительно изъятая», ὑπεροχικῶς ἀφῃρημένην. — *Г. Б.*) по отношению ко всему, что существует (*d. n.* 1.5, пер. см. в изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 233).

348 Gr. Pal., *tr.* 2.3.8, пер. В. Вениаминова [В. В. Бибихина], цит. по изд.: *Григорий Палама 1995*, с. 197.

349 Пер. Д. А. Черноглазова.

350 Читаем как у Констаса (*Constas 2014,* v. I, p. 270). Чтение отличается от Миня. Констас переводит: «formed within the blessed apostles (образовывал в блаженных апостолах)». Возможен и другой перевод: «запечатлил (или: отобразил) (διετύπου) для блаженных апостолов». Лоллар переводит в этом духе: «represented to the blessed apostles (представил для блаженных апостолов)».

351 Иначе: «богословия по отрицанию».

352 Или: «изъято». Констас переводит в том смысле, что Божество по сущности «превосходит» всякую беспредельность («transcends all infinity» (*Constas 2014,* v. I, p. 271)), но у прп. Максима мысль сильнее. Он использует причастие от глагола ἐξαιρέω, а не активную форму глагола ἐξαίρω.

353 Max., *amb.* 10/31d: PG 91, 1168A–B.

354 Пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 71.

355 См. *Williams 2001*, p. 632.

356 1 Кор. 1:25.

357 Толкование слов ап. Павла в контексте проблематики апофатического богословия впервые встречается, вероятно, в *Ареопагитиках* в *d. n.* 7.1, где сначала различается познание Бога из творений и с помощью мышления, а с другой стороны «превосходящее природу ума единство, благодаря которому он прикасается к тому, что выше его». Далее Ареопагит говорит, что именно в соответствии с таким единством, исступая из самих себя и обращением в Боге надлежит постигать Божественное. Сказав об этом исступлении, он тут же говорит о воспевании «бессловесной, безумной и глупой Премудрости» (пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 451). Схолия 8 к этому месту развивает мысль Ареопагита: «Он назвал Премудрость глупой потому, что никакая премудрость не может ее понять» (пер. Там же).

358 Max., *Thal.* 25.

359 Dion. Ar., *d. n.* 1.4, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 219.

360 Ibid.

361 Dion. Ar., *e. h.* 6.3, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 697 с изм.

362 Здесь и выше пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 70.

363 Перевод, который тоже весьма вероятен не только грамматически, но и имея в виду, что прп. Максим мог повторять приведенную выше мысль Ареопагита из *d. n.* 1.4, практически дословно повторяя его фразу, в которой вместо глагола в медиопассиве во множественном числе συναγόμεθα, образованного от συνάγω, используется форма глагола — συναχθέντα. А в схолии 28 к *d. n.* 1.4 схолиаст дает такое толкование: «Он говорит, что, устремляясь к Богу, мы становимся благодаря этой Единице чем-то неделимо-единым, когда наши многообразные противоположности [имеются в виду различно направленные силы души и составляющие человеческого устроения. — *Г. Б.*] соединяются и сверхмирно объединяются... становясь не непримиримыми с самими собой, но чем-то единовидно единым, "как и Он един", как говорится в Евангелиях (ср. Ин. 17:22)» (пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 219).

364 См., напр., *carit.* 1.100.

365 Пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 71.

366 Gr. Naz., *or.* 21.2: PG 35, 1084C.

367 Max., *amb.* 10/43: PG 91, 1196C.

368 Idem, *myst.* 5: PG 91, 681B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 165.

369 PG 91, 1196C.

370 См. PG 91, 1088A1–6.

371 После *Трудностей к Иоанну* прп. Максим вновь прибегает к темам Преображения в *cap. theol.* 1.97; 2.13–16.

372 Если сравнивать толкования прп. Максима, скажем, с толкованиями Оригена, которого обычно обвиняют в уходе от исторической реальности и буквального смысла Писания, то в данном случае именно прп. Максим, а не Ориген, не особенно вдается в детали евангельской истории или трактует их сугубо анагогически; его в отличие от Оригена не интересует, например, вопрос о несовершенстве апостолов. Для прп. Максима они изображают тех, кто посвящается в сокровенные тайны богословия, поэтому, скажем, в его толковании Преображения невозможно даже представить рассуждение, которое находим у Оригена, о том, что какие-то слова ап. Петра на Фаворе (а именно о трех кущах) были сказаны под действием нечистого духа. Такие соображения, однако, находим у Оригена: «Посмотрим же теперь, какова была мысль Петра, который, отвечая, сказал Иисусу: *Господи, хорошо нам быть здесь, сделаем три скинии*, и так далее... Это же в высшей степени необходимо исследовать, потому как Марк от своего лица добавил к этому: *ибо не знал, что ответить*, Лука же говорит: *не знал, что говорит*. Ты узнаешь, сказал ли он эти вещи, будучи в экстазе, наполненный подвигнувшим его сказать это, духом, который святым, право же, быть не может; обучал же в Евангелиях Иоанн, что до воскресения Спасителя никто Дух Святой в себе не имел, говоря: *ибо духа еще не было, потому что не был еще прославлен Иисус*. Но если же *духа еще не было*, и он *не знал, что говорит*, под влиянием какого-нибудь духа, то побудивший сказать его это был один из духов, над кем еще не одержал победу крест и который не был явлен среди тех, о ком написано, *совлекая начала и власти*, он изобличил их в дерзости, восторжествовав через древо, это же было то, что Иисус назвал искушением и сатаной (Мф. 16:22)» (*comm. in Mat.* 12.40.2–30 (Klostermann), пер. З. А. Барзах).

373 Такой подход в известной мере характерен для прп. Иоанна Дамаскина (см. его *hom. in trans. dom.*: PG 96, 545f.).

374 См. статьи Изабель де Андиа (*Andia 1997*) и Эндрю Лаута (*Louth 2008*). Отметим, что в обеих работах заметна тенденция (более явная у де Андиа) противопоставить понимание мистического богословия, и особенно апофатики, у прп. Максима и в *Ареопагитиках*. Такое противопоставление, может быть, и имеет некоторые основания (впрочем, их следует тщательно проверить), однако говорить о нем можно лишь тогда, когда во всей полноте будет исследовано, в какой степени мысль прп. Максима укоренена в *Ареопагитиках*, что, на наш взгляд, оба автора не в достаточной степени подчеркнули. Мы отчасти постарались восполнить это в своих комментариях. Из сравнительно недавних работ тема Преображения у прп. Максима обсуждается также Адамом Купером (*Cooper 2005*).

375 Gr. Naz., *or.* 21.1: PG 35, 1084C (ср. другой пер. по изд.: *Григорий Богослов 1889*. Т. 2, с. 144).

376 Выражение «забота о добродетели» есть у Платона (см., напр., Plato, *Euthyd*. 275a.2; *Tim*. 18b.6), из античной философии оно перешло в святоотеческую литературу и особенно часто встречается у Каппадокийцев.

377 PG 91, 1125D.

378 Пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 241.

379 Имеются в виду слова Мк. 9:1, непосредственно предваряющие рассказ

о Преображении: *есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Сына Человеческого, грядущего в Царствии Своем.*

380 Пер. Д. А. Черноглазова.

381 Пс. 44:3 (LXX).

382 Ср. Ин. 1:1.

383 Dion. Ar., *d. n.* 13.1 (226–27, ll. 7–1; 977B) (CCSG 10:132, ll. 21–26).

384 Ср. Ин. 1:14.

385 Max., *amb.* 10/17: PG 91, 1128B.

386 Max., *amb.* 10/31d: PG 91, 1168A–B.

387 Max., *amb.* 10/17: PG 91, 1128B–C.

388 Max., *amb.* 10/31b: PG 91, 1165B–D.

389 Ин. 1:1.

390 Пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*, с. 242.

391 Это отметил, комментируя это место, и свт. Григорий Палама, см. *tr.* 2.3.21–22 и 3.1.13.

392 PG 91, 680D, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 165.

393 Ibid., цит. по изд.: Там же, с изм.

394 Пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 465.

395 PG 91, 681B. Речь, очевидно, о родо-видовых и категориальных членениях при созерцании сущего, которые можно найти и у самого прп. Максима в *Трудностях к Иоанну*. Сидоров переводит: «по пути рассудочного познания» (*Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 166), оговаривая в примечании к этому месту, что речь о дискурсивном, логическом познании (см. Там же, с. 305, прим. 50).

396 Max., *myst.* 5, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 166.

397 Или: «к д/Духу».

398 PG 91, 1128A.

399 См. Gr. Pal., *tr.* 2.3.22.

400 Интересно отметить полемику по этому вопросу о. Иоанна Романидиса с о. Иоанном Мейендорфом. Ссылаясь на место из 1-го письма Паламы к Варлааму (текст опубликован в Ekklisiastikos Faros, vol. XIII, 1964, p. 42–52, 245–255, 464–476): «Таким образом, ложный свет отступничества всегда виден как внешний» (Ibid., p. 467), Романидис критикует мнение Мейендорфа, что в отличие от исихастов апостолы еще искали божественный свет «вне себя». Как отмечает Романидис, ссылаясь на 1-е письмо Паламы Варлааму, «внешний свет» для Паламы скорее свет демонический, чем Божественный. Романидис пишет далее: «никто бы так не согласился с утверждением Мейендорфа, что апостолы искали на Фаворе Бога вовне, как Варлаам, поскольку это бы подтверждало, что Фаворский свет тварный». Сам Романидис считает, что «тело Христа просвещало [светом] апостолов извне, только потому

тот же свет Его тела уже просвещал их изнутри» (цит. по интернет-версии статьи *Romanides 1963–1964*). Таким образом, можно сказать, что во Святом Духе само разделение на «внешнее» и «внутреннее» как нечто противоположное друг другу упраздняется, и нельзя сказать, что только искупление нас Христом сделало доступным просвещение «изнутри» (как утверждает Мейендорф). Уже все пророки имели в себе Св. Духа, и откровение им Бога было всегда и прежде всего внутренним (подразумевающим действие Св. Духа на их дух). Особенностью просвещения апостолов на Фаворе было то, что действие Духа в них было не только внутренним, но и посредством тела Христова, воспринимаемого преображенными Духом чувствами. У христиан в причастии это действие — вследствие вкушения Св. Даров — осуществляется, кроме того, посредством тела. В целом, можно, видимо, признать правоту Романидиса практически по всем основным вопросам его полемики с Мейендорфом.

401 Мал. 4:2. В *Ареопагитиках* это именование Бога разбирается среди прочих «образных» имен (см. *d. n.* 2.5).

402 PG 91, 1156B3–13.

403 Max., *myst.* 5: PG 91, 680D.

404 Пер. Д. А. Черноглазова.

405 Max., *myst.* 23, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 176. Ср. в *cap. theol.* 2.36 в толковании Рим. 10:6–7: «"Небо" же есть естественная сокрытость (κρυφιότητα) Божия, [пребывая] в которой Он непостижим для всех» (цит. по изд.: Там же, с. 241).

406 Мф. 17:1–9; Мк. 9:2–9; Лк. 9:28–36.

407 Max., *amb*. 10/31a: PG 91, 1160C.

408 Ср. о «богоначальной сокровенности» (Dion. Ar., *c. h.* 4.2: PG 3, 180A) и о «сверхсущественной сокровенности Бога» (Dion. Ar., *d. n.* 2.6: PG 3, 645A). Ср. также схолию 2 к *ep.* 3 Ареопагита на слова: «Но Он — Сокрытый и после явления»; схолиаст пишет: «"Сокрытый (κρύφιος)" он часто говорит вместо "Бог" и "сокрытость (κρυφιότητα)" вместо "божественность"» (пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 775). В трактате *О небесной иерархии* Ареопагит говорит о Божественной сокрытости в связи с обожением: «богоначальная Сокрытость (κρυφιότητος) 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 сил, если так можно сказать, богоподобия и божественной омонимии» (Dion. Ar., *c. h.* 12.3, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 159).

409 Характерно в этом смысле различение, проведенное в *cap. theol.* 2.90: «Царство Небесное есть постижение чистого и предвечного ведения сущих согласно логосам их, [пребывающим] в Боге. А Царствие Божие есть обретение по благодати благ, которые естественным образом свойственны Богу. Первое

[обретается] при конце сущих, а второе [обретается] мысленно после этого конца» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 253).

410 Изображаемым, согласно умозрению Преображения, соответственно — побелевшими ризами Христа, Моисеем и Илией (см. *amb.* 10/31: PG 91, 1168B–1168D).

411 *Максим Исповедник 2006*, с. 139.

412 См. *Мейендорф 1997*, с. 266–268.

413 Ср. в переводе Понсуа: «la lumière apparente à leur sens» (*Maxime le Confesseur 1994*, p. 192), в переводе Лаута: «the light that appeared to their senses» (*Louth 1996*, p. 128), в переводе Морескини: «la luce che appariva ai loro sensi» (*Moreschini 2003*, p. 301). Лоллар, делавший перевод с критического издания, перевел так же, как Лаут, что говорит о том, что и в (недоступном нам) критическом издании оригинал тот же самый.

414 Dion. Ar., *d. n.* 1.4, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 225.

415 Max., *amb.* 10/31a: PG 91, 1160C.

416 PG 91, 1128A.

417 Следует отметить и тот смысл, в каком прп. Максим употребляет слово αἴσθησις позднее в *Thal.* 60: «ощущением (αἴσθησιν) [я называю] — опыт сверхъестественных благ, зависящий от причастия [им]». Речь тут об «ощущении», про которое прп. Максим в том же *вопросоответе к Фалассию* говорит, что оно характерно для «ведения... [обретаемого] лишь опытным путем помимо разума и умозрений, [которое] дарует, по благодати и причастию, цельное ощущение (αἴσθησιν) Познаваемого, благодаря которому в будущем [небесном] уделе мы воспримем сверхъестественное обожение, действующее непрерывно». Вряд ли в приведенном выше месте из *amb.* 10/31 прп. Максим использует αἴσθησιν именно в этом необычном смысле «духовного чувства» (специально этого не оговорив), однако можно предположить, что и в том, и в другом случае, если считать чтение πρὸς τὴν αἴσθησιν в PG 91, 1160C верным, использование термина αἴσθησιν направлено на то, чтобы подчеркнуть реальность и опытную достоверность как откровения, бывшего апостолам на Фаворе, так и мистического богопознания в целом. Как известно, свт. Григорий Палама будет использовать понятие «умное (var.: духовное) чувство» (νοερὰ αἴσθησις), объясняя характер восприятия Божественного света в своем споре с Варлаамом и отвергая, что свет этот был чувственным (см. *Sinkewicz 1999*, p. 374–390).

418 Gr. Pal., *tr.* 1.3.38, пер. В. Вениаминова (В. В. Бибихина), цит. по изд.: *Григорий Палама 1995*, с. 101.

419 Idem, цит. по изд.: Там же, с. 100.

420 Nic. Greg., *hist.*: 3.393.l.4 (Schopen, Bekker).

421 См. *Мейендорф 1997*, с. 266–268.

422 Как пишет Ларше: «Свет занимает исключительно важное место в мистике прп. Максима... свет у него является по преимуществу проявлением действий Божиих, а значит и природы, превосходящей и свет чувственный, и свет

умный, поскольку Бог, по слову ап. Иоанна, — это свет (1 Ин. 1:5) (ср. *Thal.* 8: PG 90, 285A). Максим представляет тайноводческое богословие как просвещение Святой Троицей — Отцом, Сыном и Святым Духом (см. *Thal.* 40: PG 90, 396C–D). О связи познания с просвещением см. *qu. dub.* 129 (Declerck). Просвещение Святой Троицей — тема *or.* 16.9 Григория Назианзина (PG 35, 945C); прп. Максим ссылается на него в *amb.* 7: PG 91, 1088A. Божественный свет — это одновременно и то, посредством чего происходит сверхпознание Бога, "среда", в которой это познание происходит (см. *amb.* 10/17: PG 91, 1128A; 10/27: PG 91, 1156B; 10/31: PG 91, 1160C; 10/43: PG 91, 1193C), "место, в котором находится ум" (*carit.* 1.97; *Thal.* 8: PG 90, 285A), "объект" этого познания, и то, в чем преображается ум тайнозрителя (*carit.* 3.97; *Thal.* 54: PG 90, 525B)» (*Larchet 1996*, p. 510).

423 Пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 177.

424 Цит. по изд.: Там же, с. 176.

425 *Analysis of the Single Difficulties* — название главы «B» сочинения Шервуда (см. *Sherwood 1955a*, p. 21–71).

426 Все ссылки на *Трудности к Иоанну* даны по PG 91.

427 Это была едва ли не первая в истории больница подобного рода (см. *Miller 1985*, p. 54–55).

428 Данный параграф из *amb.* 10 отсутствует в *Patrologia Graeca*, но есть в рукописях (Vat. Gr. 1502, f. 100rb, Monac. Gr. 363, f. 90v.), имеется он и у Констаса (*Constas 2014*, v. I, p. 172–174).

429 Ис. Нав. 3:14–17.

430 Пс. 18:2.

431 Пс. 26:10.

432 У Шервуда и Лаута первые два умозрения соединены в одно.

433 Мф. 7:6 (перевод отличается от Синодального).

434 Gr. Naz., *or.* 21.1: PG 35, 1084C, другой пер. см. в изд.: *Григорий Богослов 1889*. Т. 2, с. 144.

435 Ср. *Sherwood 1955a*, p. 33.

436 Ibid.

437 См. *Sherwood 1955a*, p. 33, 40. Аргументацию Шервуда мы приведем ниже.

438 В настоящем издании он разделен на две главки.

439 См. *Sherwood 1955a*, p. 35–36.

440 Ср.: «Однако вернемся же назад и, [следуя] порядку, присоединим к рассмотренному ранее недостающее [умозрение] Преображения, разобрав по силам и его; дабы было явлено совершенство святых во всем и их подлинное отрешение от плоти и вещества; и что они не созерцали, как мы» (*amb.* 10/30: 1160A–B).

441 κράσιν. Шервуд и Лаут переводят как «mixture» (смешение).

442 οὐσίαν, καὶ κίνησιν, καὶ διαφοράν, κράσιν τε καὶ θέσιν.

443 Пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Т. 1, с. 177.

444 Шервуд не исключает, что эти примеры добавлены позднее (см. *Sherwood 1955a*, p. 37, 40).

445 См. *Sherwood 1955a*, p. 40.

446 Вспомним, что во время написания *Трудностей* он был беженцем.

447 См. *Sherwood 1955a*, p. 40. Впрочем, он не сомневается в том, что и эта, и другие вставки, о которых речь шла выше, были сделаны самим прп. Максимом.

448 Gr. Naz., *or.* 21.2: PG 35, 1084C.

449 Ин. 2:15.

450 Gr. Naz., *or.* 21.31: PG 35, 1117C.

451 Пс. 81:6; Ин. 10:34.

452 Ис. 9:6. Более известен церк.-слав. перевод: «*Отроча родися нам*, Сын, и дадеся *нам*, Егоже начальство бысть на раме Его».

453 Лк. 1:41–44.

454 2 Цар. 6:1–16.

455 Gr. Naz., *or.* 39.8: PG 36, 344A.

456 Gr. Naz., *or.* 39.13: PG 36, 348D.

457 См. *Петров 2007*.

458 Это первый из трех отрывков из этого *Слова*, толкуемых в *Трудностях*.

459 Быт. 2:7.

460 Gr. Naz., *or.* 40.2: PG 36, 360C.

461 А именно: Исх. 21:22.

462 Gr. Naz., *or.* 45.16: PG 36, 645A.

463 Выражение «скиния свидетельства» встречается в Исх. 38:30 и Деян. 7:14.

464 Gr. Naz., *or.* 44.8: PG 36, 616B.

465 См. 3 Цар. 18:43–44.

466 См. 3 Цар. 17:21–22.

467 Мф. 14:13–21; 15:32–39.

468 Мф. 15, 33–38.

469 *Sherwood 1955a*, p. 10, n. 7.

470 Halle, 1857.

471 PG 91, 1032A–1417C.

472 *Maximi Confessoris, Amb. ad Thom. 2002.*

473 См. сообщение: http://www.corpuschristianorum.org/series/ccsg_preparation.html

474 *Kneževi ć 2012*, p. 90–94.

475 *Iohannis Scotti Eriugenae 1988.*

476 *Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ 1978*.

477 *Maxim Mărtirisitorul 1983*.

478 *Maxime le Confesseur 1994*.

479 *Louth 1996*; *Lollar 2010* (перевод *Трудностей к Фоме* Лоллара).

480 *Moreschini 2003.*

481 *Максим Исповедник 2006.*

482 *Constas 2014*, v. I; v. II.

483 Тогда архимандрита Нектария (Яшунского) (*Максим Исповедник 2006*).

484 Полную библиографию этих переводов см. в *Knežević 2012*, p. 90–94; здесь мы перечислом лишь имена авторов переводов опубликованных *трудностей*: Д. Е. Афиногенов, А. Р. Фокин, И. В. Фокина, И. В. Пролыгина, А. М. Шуфрин, С. В. Месяц, В. В. Петров и П. К. Доброцветов.

485 В группу по сообщению Д. А. Поспелова входили: Д. Е. Афиногенов, В. В. Василик, П. В. Кузенков, М. В. Никифорова, А. Е. Петров, Д. А. Поспелов, О. В. Титова, А. Р. Фокин, И. В. Фокина, М. А. Харитонова. В консультациях при переводе участвовал А. Г. Дунаев, а в редактуре — О. Н. Афиногенова.

486 Впрочем, полезность и определенные достоинства перевода Яшунского тоже не следует отрицать. Не говоря о том, что первопроходцу, к тому же работавшему в одиночку, особенно трудно.

487 Перевод Лоллара в большей степени интерпретирующий, а перевод Констаса, по крайней мере по своему замыслу, более буквальный.

Преподобный МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

О различных трудностях у святых Дионисия и Григория к освященному Фоме <1032A>

Пролог

Освященному рабу Божию, духовному отцу и учителю, господину Фоме, смиренный и грешный Максим, недостойный раб и ученик.

2. Посредством усердного рвения о Божественном восприняв неизменный[1] навык к непогрешающему созерцанию, ты, о Богом весьма возлюбленный[2], стал целомудреннейшим «любителем» не просто премудрости, а «красоты ее»[3]. Красота же премудрости есть ведение в делании и делание в премудрости[4], отличительная черта которых, исполняемая посредством обоих — логос Божественного промысла и суда[5]; по каковому сочетав ум с чувствованием (αἰσθήσει) посредством Духа[6], ты поистине показал, как Богу свойственно творить человека по образу Божию[7], соделал явным *богатство благости*[8], прекрасным смешением <1032B> *противоположностей*[9] щедро показывая в себе Бога, воплощаемого в добродетелях[10] — подражая Ему, ты с высотой соизмерил уничижение[11] и не счел недостойным снизойти до меня, спрашивая о том, знанием чего ты уже обладаешь, испытав [на деле][12].

3. То, [о чем ты спрашиваешь] — это главы из [творений] Дионисия и Григория[13], тех преславнейших и блаженных мужей поистине избранных <1033A>, издревле «по предложению век»[14] к Богу приложившихся, поистине воспринявших все доступное святым *излияние премудрости*[15] и посредством отложения жизни по природе[16] соделавших ее сущностью души, и потому обретших как Живаго одного лишь Христа, который — дабы сказать и больше — стал для них душой души[17] и во всех [их] делах, словах и мыслях

всем Себя являет, так что, поэтому, мы убеждаемся, что приведенные [речения] — не этих [мужей], а Христа, по благодати их Собою заместившего[18].

4. Но как я «назову Иисуса Господом», не восприняв еще «Дух» святости[19]? Как «изреку могущество Господа»[20], косноязычный и пригвоздивший ум к обладанию [вещами] тленными? Как «возвещу» хоть какие-либо «хвалы Его»[21] — глухой, <1033B> [ибо] по любви к страстям слуховая способность души (τὸ τῆς ψυχῆς ἀκουστικόν) [моей][22] блаженный глас Слова не восприемлет? Как «явлено» будет Слово[23] мне, побежденному миром — [Слово], которому присуще «побеждать мир»[24], а не «являться миру»[25], — если для [души], приверженной вещественному, Оно по природе непознаваемо? Как не дерзновенно нечистому грешнику приступать к пречистым святыням?

5. Посему, страшась порицания за дерзость, я отказался бы приступать к исполнению веленного, если бы еще более не боялся опасности [допустить] <1033C> ослушание. Захваченный между этими двумя [опасностями], я предпочитаю порицание за дерзость, ибо это более терпимо, избегая опасности [допустить] ослушание, ибо это непростительно; и если — благодаря ходатайству святых и помощи Ваших молитв — «великий Бог и Спаситель наш Христос»[26] дарует мне [способность] мыслить благочестиво и говорить подобающим образом, я по поводу каждой главы, как смогу, дам краткий ответ ([ведь] речь [обращена] к учителю, способному из малого извлекать великое), начиная с богомудрого Григория, поскольку он ближе к нам по времени. <1033D>

Трудность 1

На [слова] святого Григория Богослова из *Первого Слова о Сыне*: «Поэтому единица, “от начала”[27] подвигнутая в двоицу, остановилась на Троице»[28]. И еще на [слова] его же из *Второго* [*Слова*] <1036A> *о мире*: «Ибо единица была подвигнута [в двоицу] по причине изобилия, двоица же была превзойдена (ибо [Бог] превыше вещества и вида (εἶδος)[29], из каковых [состоят] тела), а Троица была определена по причине ее совершенства»[30].

Хотя ты, раб Божий, усмотрев мнимое разногласие, истинного согласия не обнаружил, [на самом деле] невозможно найти речения по смыслу более единогласные, чем эти. Ибо одно и то же — «двоица превзойдена» и [единица] не «остановилась» на двоице, [равно как] и наоборот «Троица была определена» и движение единицы «остановилось на Троице»; ибо мы исповедуем, что единовластие ни жалкое (ἀφιλότιμον)[31], то есть не ограничивается одним лицом, ни, напротив, беспорядочное (ἄτακτον),

то есть не изливается в беспредельность[32]; но [исповедуем такое единовластие], которое составляет равночестная по природе Троица — Отец, Сын и Святой Дух <1036B>, «богатство каковых — сращенность и единое истечение сияния»[33]; «ибо Божество не изливается сверх них, чтобы нам не вводить множество[34] богов, и не определено внутри них, чтобы нам не быть осужденными в скудости Божества»[35].

Итак, это не разъяснение (αἰτιολογία) сверхсущностной причины (αἰτίας) сущих [вещей][36], а изложение (ἀπόδειξις) благочестивого учения (δόξης) о ней[37]; ибо Божество, как безначальное, бестелесное и безмятежное[38] — Единица, а не двоица, Троица, а не множество. Ибо Единица — это поистине единица: ведь она не есть начало [возникших] после нее [вещей], в [состоянии] стяжения [прежде] растяжения[39], каковое [начало] бы [потом] по природе рассеялось, переходя во множество[40]; но она есть воипостасная бытийность (ἐνυπόστατος ὀντότης)[41] единосущной Троицы[42]; и Троица есть поистине Троица[43], не исполняемая подверженным делению числом[44], ибо она есть не сложение единиц, так чтобы претерпеть разделение, а <1036C> восущественное (ἐνούσιος)[45] существование[46] (ὕπαρξις) триипостасной Единицы[47]. Ведь и Троица есть поистине Единица, ибо такова она есть (ἐστίν), и Единица есть поистине Троица, ибо так она существует (ὑφέστηκεν)[48], поскольку едино Божество, по сущности единичное, а по существованию (ὑφισταμένη)[49] троичное[50].

Если же, услышав [слово] «движение», ты удивился, как [может] «двигаться» сверхбеспредельное Божество[51], то [учти, что] это состояние — не Его, а наше, ибо мы сперва просвещаемы в логосе Его бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), а уже затем в том, каков тропос[52] Его существования (τὸν τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφεστάναι τρόπον)[53], ибо, во всяком случае, бытие (τὸ εἶναι) мыслится прежде как-бытия (πῶς εἶναι)[54]. Итак, «движение» Божества, возникающее посредством разъяснения о Его бытии и того, как Оно существует (τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφεστάναι)[55] — это ведение для готовых к его восприятию[56] <1036D>.

Трудность 2

На [слова] того же [Григория Богослова] из того же *Первого Слова*: «Подводя итог: высшее [в речениях о Христе] относи к Божеству и к природе, превосходящей страсти <1037A> и тело, а низшее — к сложному [по природе], истощившемуся[57,58] и воплотившемуся, ничем не хуже будет сказать и “вочеловечившемуся”»[59].

Слово Божие, будучи всецело полной (πλήρης) сущностью (ибо [оно есть] Бог) и всецело без изъяна (ἀνελλιπής) ипостасью (ибо [оно есть] Сын), истощившись (κενωθείς)[60], стало семенем собственной плоти[61], а сложившись

посредством неизреченного зачатия, стало ипостасью самой воспринятой плоти[62]. И чрез это новое таинство став поистине всецело человеком, непреложно (ἀτρέπτως), из двух природ, нетварной и тварной, бесстрастной и страстной, тот же самый стал[63] ипостасью, без изъяна воспринимая все природные логосы[64], каковых [природ] ипостасью Он был[65].

Если же Он сущностно воспринимал все природные логосы, каковых [природ] ипостасью Он был <1037B>, то учитель[66] весьма премудро, — чтобы [страсти] не показались пустыми словами, — уделил страсти [Его] собственной плоти Тому, Кто, восприняв плоть, стал сложным по ипостаси[67], ибо это Его плоть и по ней Он поистине есть «Бог страждущий в борьбе с грехом»[68].

Учитель говорит это, показывая разницу между сущностью, по которой и воплотившись Слово осталось простым, и ипостасью, по которой Оно стало сложным посредством восприятия плоти и было домостроительно наименовано «Богом страждущим», чтобы, по незнанию утверждая о природе то, что [относится] к ипостаси, мы не стали бы, не ведая того, поклоняться, подобно арианам, Богу по природе страждущему[69].

«Ничем не хуже будет сказать и "вочеловечившемуся"» [учитель] прибавил не только ради ариан, утверждающих Божество вместо души, и аполлинариан, <1037C> утверждающих, что душа неразумна, и таким образом усекающих совершенство человеческой природы Слова и делающих Его страждущим по природе Божества, — [он прибавил эти слова] и для того, чтобы нам было показано, что единородный Бог[70] стал поистине совершенным человеком, ибо Он Сам творил наше спасение посредством действующей по природе плоти[71], одушевленной умственно и разумно — если Он истинно стал человеком, по всему, без одного только греха[72], никакой логос которого вообще не посеян в природе, но не без природной энергии, логос которой есть определение сущности, характеризующий природно (χαρακτηρίζων φυσικῶς) всех, кому [этот логос] по сущности врожден. Ведь то, что сказывается о некоторых [вещах] как общий и родовой [признак] — это определение их сущности, [ибо] лишение этого [признака] <1037D> приводит к разрушению природы[73]; поскольку ничто из сущих не остается и не сохраняется тем, чем было, если лишается врожденного [ему] по природе.

Трудность 3

На [слова] того же из того же *Слова*: «Тот, Кто ныне тобой презираем, когда-то был превыше тебя. <1040A> Кто ныне человек, был несложен. Чем Он был, тем пребыл, а чем не был, то воспринял. “В начале” Он “был” беспричинно — ибо какая причина у Бога? — а потом “начал быть”[74] и по причине; а была она в том, чтобы спасся ты, “хулитель”[75]; ты же за то и презираешь Божество, что оно восприняло бремя твоей дебелости (παχύτητα), [так что] Он посредством ума сблизился с плотью и стал человеком — дольним Богом, после того как она смешалась с Богом и стала [с Ним] единый, и лучшее[76] [начало] одержало верх, дабы я настолько стал Богом, насколько Он — человеком»[77].

«Тот, Кто ныне тобой презираем, — говорит [учитель], — когда-то был превыше тебя», то есть Сам по Себе Он превыше всякого века и всякой природы, но ради тебя Он добровольно стал подвластен и тому, и другому. «Кто ныне человек, был несложен», [то есть] прост и по природе и по ипостаси, <1040B> будучи «только Богом», совлеченным «плоти и всего, что [принадлежит] плоти»[78], тогда как «ныне», восприняв плоть, наделенную умной душой[79], Он стал тем, «чем не был» — сложным по ипостаси, а «пребыл» тем, «чем был» — простым по природе, чтобы спасти тебя, человека; ибо такова была единственная причина Его рождения во плоти — спасение природы, страстность которой Он принял на Себя, словно некое бремя, «посредством ума сблизился с плотью и стал человеком», ради всех «“сделавшись всем”[80], что есть мы, кроме греха[81] — телом, душой, умом, всем, что проницает смерть; а общее из этих [частей] — человек [и] Бог, видимый чрез умопостигаемое»[82].

Итак, Слово, Само по Себе, конечно же, не подверженное превращению, истощив Себя[83] до присущей нам по природе страстности и посредством воплощения став доступным природному <1040C> чувствованию, было названо «видимым Богом» и «дольним Богом»; посредством плоти по природе страстной Он сверхбеспредельную силу сделал явной[84], ибо «она[85] смешалась с Богом и стала [с Ним] единый, и лучшее [начало] одержало верх»[86], поскольку Слово, восприняв [плоть], чрез ипостасное тождество всецело ее обожило.

«Стала единый», а не «единое», сказал учитель, показывая, что, несмотря на тождественность ипостаси, природная инаковость соединившихся осталась неслитной; поскольку первое [т. е. «единый»] обозначает ипостась, а второе [т. е. «единое»] — природу[87].

Слова же «дабы я настолько стал Богом, насколько Он — человеком» говорить, конечно, не мне, запятнанному грехом и совершенно лишенному влечения к поистине сущей жизни, — а вам, ибо по причине совершенного убывания природных [свойств] вы познаваемы по одной лишь благодати <1040D> и «силою» по [благодати] вам предстоит быть явленными настолько, насколько Бог по природе, воплотившись, причастился нашей «немощи»[88,89]; потому что [мерой] Его истощания (κενώσει), как Он Сам ведает, отмеряется обожение спасаемых благодатью, которые «станут всецело боговидными и вмещающими всецелого Бога и только [Его]. Ибо это и есть "совершенство"[90], к которому стремятся» уверовавшие, что это обетование поистине исполнится[91] <1041A>.

Трудность 4

На [речение] того же [Григория] из *Второго Слова о Сыне*: «Как Слово Он не был ни послушным, ни непослушным[92]. И то и другое относится к подвластным и второстепенным, первое — к более благоразумным, второе — к достойным наказания. А как "образ раба"[93] Он снисходит к сорабам и рабам, принимая чужой образ, неся в Себе всего меня с моими [свойствами], дабы Ему в Себе истребить худшие [мои свойства], как огонь [истребляет] воск, а солнце — испарения земли, а мне причаститься Его [свойств] посредством смешения (σύγκρασιν). Потому Он на деле чтит послушание и [Сам] испытывает Его, приняв страдание. Ибо — как это [обстоит] и у нас — [одного] расположения недостаточно, если мы не проявим его в делах, поскольку дело есть доказательство расположения. Не хуже, возможно, нам предположить <1041B> еще вот что: Он [Сам] подвергает испытанию наше послушание и все наши страдания измеряет своими, [следуя] искусству человеколюбия — так чтобы Он мог на Своем [опыте] узнать наши [силы], что с нас взыскивать, а что извинять, дабы при страданиях учитывалась и немощь»[94].

2. Как Бог Слово по природе — говорит [учитель] — Он совершенно свободен от всякого послушания и непослушания, ибо как Господь Он по природе является даятелем всякой заповеди, и послушание — это ее соблюдение, а непослушание — отступничество. Ведь закон заповеди, <1041C> его исполнение и отступничество — [все] это [относится] к тому, что по природе движется, а не к Тому, чье бытие по природе есть покой (στάσις)[95].

3. «А как "образ раба"[96]», то есть став по природе человеком, «Он снизошел к сорабам и рабам, принимая чужой образ», вместе с природой облекшись и присущей нам природной подверженностью страстям

(παθητόν)[97]. Ибо по природе безгрешному чуждо наказание, [посланное] согрешившему — то есть, подверженность страстям всей [человеческой] природы, на которое она была осуждена за отступничество.

4. Если же уничижившись до «образа раба», то есть человека, и снизойдя, Он принимает чужой образ, то есть становится человеком, по природе подверженным страданиям <1041D> — то Его истощание и снисхождение созерцается как [деяние] благое и человеколюбивое: первое показывает, что Он стал поистине человеком, а второе — поистине человеком, подверженным страстям[98]. Потому учитель и говорит «неся в Себе всего меня с моими [свойствами]», <1044A> то есть всецелую человеческую природу — посредством единения по ипостаси — вместе с ее неукоризненными (ἀδιαβλήτων) страстями[99]. Таким образом «истребив» наше «худшее», за которое [нашей] природе была присуждена подверженность страстям — я имею в виду [произошедший] от ослушания «закон греха»[100], сила которого есть противоестественное расположение нашего намерения (γνώμης)[101], которое помимо природной подверженности страстям привносит страстность (ἐμπάθειαν), [каковой присуще] усиление и убывание — [таким образом] Он не только спас [нас], «одержимых грехом»[102], но и, упразднив в Себе наше наказание, уделил «Божественной силы»[103], которая делает душу неизменной, а тело нетленным, [приводя] намерение[104] к тождеству с природным благом[105], у стремящихся почитать [эту] благодать на деле. Вот этому, я полагаю, святой и учил, говоря: «дабы Ему в Себе истребить <1044B> худшие [мои свойства], как огонь [истребляет] воск, а солнце — испарения земли, а мне причаститься Его [свойств] посредством смешения», то есть по благодати сделавшись чистым от страсти, наравне с Ним.

5. Известно мне и другое толкование [слов] «принимает чужой образ»[106] — я узнал его у одного святого [мужа], премудрого и словом и житием. Отвечая на вопрос [об этом], он сказал, что послушание, равно как и подчинение, Слову по природе чуждо, и, сполна уплатив его за нас, отступивших от заповеди, Он «устроил» всецелое «спасение» рода [человеческого][107], делая наше Своим.

6. «Потому Он на деле чтит послушание», став по природе новым Адамом ради [Адама] ветхого, «и [Сам] испытывает Его, приняв страдание», добровольно претерпев те же страдания, что и мы; если воистину, согласно этому учителю, «Он и “утрудился”[108], и “взалкал”[109], <1044C> и “возжаждал”[110], и “подвизался”[111]», что является ясным доказательством «расположения» и свидетельством «к рабам и сорабам» «снисхождения». Ведь Он остался по природе Владыкой, став рабом ради меня, раба по природе, чтобы сделать [меня] владыкой над получившим власть тирански[112], путем обольщения.

7. Потому, в рабских [делах] действуя по-владычески, то есть в плотских по-божески, Он в плотских [делах] являл силу бесстрастную и по природе господствующую, которая посредством страдания уничтожила тление, а посредством смерти сотворила жизнь бесконечную. Владыческие же [дела] делая по-рабски, то есть божеские по-плотски, Он являл неизреченное истощание[113], которое обожило весь [человеческий] род <1044D>[114], тлением обращенный в землю (γεωθέν). Посредством их взаимообмена (ἐπαλλαγῇ)[115] Он удостоверял [существование] природ, каковых Он Сам был ипостасью, и их сущностных энергий[116], или движений, каковых Он Сам был неслитным единством, не воспринимавшим разделения по обеим природам (каковых Он Сам был ипостасью); ибо Он действовал присущим Ему образом — единично (μοναδικῶς), то есть единообразно (ἑνοειδῶς) — и каждым из [действий], совершаемых Им силой Своего Божества Он, вместе с тем, неразрывно являл и энергию Собственной плоти.

8. Ведь нет ничего более объединяющего (ἑνικώτερον), чем Он (ибо Он един), и вообще, нет ничего <1045A> более объединяющего или сохраняющего Свои [свойства], чем Он[117]. Потому и страждущим был поистине Бог, и чудотворящим — тот же Самый, поистине человек; ибо Он был истинной ипостасью по неизреченному единению истинных природ. Действуя так, как подобает и присуще этим [природам], Он являл Себя сохраняющим их поистине неслитными; [потому] Он сохранялся и бессмертным и смертным (раз Он остался по природе и бесстрастен и подвержен страстям), и видимым и умопостигаемым; ибо тот же Самый был по природе Бог и по природе человек.

9. Таким образом, по моему мнению, Владыка по природе «чтит послушание» и «испытывает его, [приняв] страдание» не только для того, чтобы Своими [свойствами] спасти всю природу, очистив [ее] от «худшего», но и для того, чтобы Ему, по природе заключающему в Себе всякое ведение <1045B>, «подвергнуть испытанию наше послушание», на опыте наших [страданий] познавая наши [силы] — «что с нас взыскивать, а что извинять», [побуждая] к совершенному подчинению; ибо чрез него [Спасителю] присуще «приводить» к Отцу спасенных[118], явившихся подобными Ему силою благодати.

10. Как велико и поистине страшно таинство нашего спасения! Ибо «взыскивается с нас», насколько Он по природе подобен нам, а прощается — насколько Тот, Кто подобен нам, по единению [природ] превыше нас, если навык к грехолюбивому намерению[119] не соделает немощь природы веществом для зла. И ясно, что именно этой мысли придерживается сей великий учитель, ибо он подтверждает ее следующими [словами]: «Если Свет, по причине покрова “светящий во тьме”[120], [то есть] в этой жизни,

был гоним другою тьмой, то есть лукавым и искусителем, то насколько [более гонима будет] тьма[121], ибо она <1045C> слабее [света]? И что удивительного, если Он совершенно избежал, а мы можем быть в какой-то мере и настигнуты? Ведь больше [значит] Ему быть гонимым, чем нам быть настигнутыми, если правильно рассудить об этом»[122]. <1045D>

Трудность 5

На *Письмо к Гайю служителю* святого Дионисия Ареопагита, епископа Афинского: «"Как, — говоришь ты, — Иисус, Который превыше всех, сущностно сопричислен всем людям?" Но ведь Он называется здесь "человеком" не как причина [сотворения] людей, а как подлинно и истинно по всецелой сущности человек»[123].

2. Поскольку, согласно простому пониманию Святого Писания, Бог как причина всего обозначается именами всех произведенных Им [вещей][124], <1048A> служитель Гай, наверное, подумал, что и после воплощения Бог именовался «человеком» только в этом смысле[125]; и великий в красноречии Дионисий исправляет его, научая, что Бог всяческих, воплотившись, именуется «человеком» не просто, но «как подлинно и истинно по всецелой сущности человек»; каковой [сущности] единственное и истинное доказательство — ее природная составляющая (συστατική) сила[126]; и мы, пожалуй, не погрешим против истины, если назовем ее «природной энергией», которая главным образом и в первую очередь эту [сущность] определяет — ибо является наиболее общим видообразующим (εἰδοποιόν) движением всякой природно присущей ей объемлющей (περιεκτικῆς) особенности — и без которой только не сущее, ибо, согласно этому великому учителю, «только никоим образом не сущее не имеет ни движения, <1048B> ни существования»[127].

3. Итак, [святой Дионисий] совершенно ясно учит не отрицать у Бога воплощенного вообще ни одно из наших [свойств], кроме греха[128], ибо грех не был присущ природе — ведь он открыто объявил, что [Иисус] не просто [называется] «человеком», но есть «подлинно и истинно по всецелой сущности человек». Дальнейшими словами он настаивает на том, что и наименование [«человек» принадлежит] Ему, осуществленному по-человечески, в собственном смысле[129]. Так, он говорит: «Мы же определяем Иисуса не по-человечески»[130], так как мы не полагаем Его просто (ψιλόν) человеком — [это значило бы] рассечь непостижимое уму единение. Ибо имя «человек» мы говорим о Нем — Боге по природе, поистине осуществленном по-человечески[131] — [имея в виду] сущность (οὐσιωδῶς)[132], а не как о «причине [сотворения] людей». Ибо Он

«не только человек», поскольку Он же и Бог, и «не только сверхсущностный», поскольку Он же и человек <1048C> — так как Он ни просто человек, ни исключительно (γυμνός) Бог, но «поистине человек, в наивысшей степени Человеколюбец»[133].

4. Ведь по беспредельному вожделению (πόθῳ) к людям Он стал тем, что есть вожделенное (τὸ ποθούμενον) [Им][134] подлинно, по истине и по природе — ни в отношении собственной сущности не претерпев ничего вследствие невыразимого истощания[135], ни [из свойств] человеческой природы вообще ничего не изменив и не убавив по причине [ее] неизреченного восприятия; логос этих [свойств[136]], в собственном смысле, и стал ее составом (σύστασις)[137], и «превыше людей», то есть по-Божески, без мужа[138], и «как люди», то есть по-человечески, ибо «по закону зачатия»[139], «из человеческой сущности осуществленный сверхсущностный»[140]. Ведь Он не показал нам в Себе лишенное [сущности] (ψιλήν) изображение в облике [человеческой] плоти («как пустословят манихеи»[141]), и не свел с Собою с небес плоть, <1048D> соединенную [с Ним] по сущности (συνουσιωμένην) (как сочиняет Аполлинарий)[142], но стал «подлинно и истинно по всецелой сущности человеком», то есть путем восприятия умственно одушевленной плоти, соединенной с Ним по ипостаси.

5. «Ничуть не менее Он пребывает преисполненным сверхсущностности, всегда сверхсущностный»[143]; ибо, став человеком, Он не подчинился природе, а скорее, напротив, <1049A> возвысил природу вместе с Собой; Он соделал ее еще одним таинством (μυστήριον), а Сам остался совершенно непостижим и Собственное воплощение, удостоенное сверхсущностного рождения, явил более непостижимым, чем всякое таинство, став посредством [воплощения] постижимым [лишь] настолько, насколько более непостижимым Он был познан вследствие него. «Но Он — Сокрытый и после явления», — говорит учитель, — «или, чтобы более божественно сказать, и в явленности. Ведь и это [свойство] Иисуса сокрыто; и никаким словом и умом не изъяснить связанное с Ним таинство; даже говоримое, оно пребывает неизреченным, и уразумеваемое — неведомым»[144]. Что могло бы быть показательнее этих [слов] для показания Божественной сверхсущностности, которая посредством явления обнаруживает сокрытость, посредством слова — невыразимость, посредством ума — непознаваемость по преимуществу и, чтобы сказать наибольшее, <1049B> посредством осуществления [обнаруживает] сверхсущностное.

6. «Конечно, по причине ее преизбытка поистине придя и в сущность, Он осуществился сверх сущности»[145], «то есть обновив (καινοτομήσας)[146] законы рождения по природе» и став поистине человеком без семени от мужа, без [человеческого] по [его] виду (ἐν εἴδει) семени[147].

«И Дева являет» Его, «сверхприродно зачав»[148] «сверхсущностное Слово, без мужа»[149], «из» своих «девственных кровей», «образуемое» по-человечески по необыкновенному «закону вопреки природе»[150].

7. «И в [делах] человеческих Он действовал сверх человека»[151], хождением [по воде] — ничего не претерпевая (ἀπαθῶς) — новоустроив (καινοτομήσας)[152] природу первоначал. И [на это] ясно «указывает неспокойная вода, которая, подвергаясь тяжести вещественных и земных ног, не поддается, но, [под действием] сверхприродной силы, становится твердой и не разливающейся»[153] — если Он и поистине, переходя [с места на место] <1049C>, «неувлажняемыми стопами, обладающими телесным объемом и тяжестью вещества, ступал по текучей и неустойчивой[154] сущности»[155], «идя по морю»[156], как по земле; и посредством перехода [с места на место] Он вместе с силой Своего Божества являл и природную энергию Собственной плоти, ибо переходящее движение по природе [относится] к [плоти], а не к соединенному с ней по ипостаси сверхбеспредельному и сверхсущностному Божеству.

8. Ведь один раз по-человечески «осуществившись, сверхсущностное Слово»[157] вместе с человеческой сущностью обладало без убавления (ἀμείωτον) 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, который дышит, говорит, ходит, движет руками, <1049D> подобающим образом пользуется чувствами для восприятия чувственных [вещей], голодает, жаждет, ест, спит, утруждается, плачет, пребывает в борении (хотя и будучи самостоятельно существующей (αὐθυπόστατος) силой[158]) и [совершая] все остальные [действия]; каковыми самолично (αὐτουργικῶς) двигая воспринятую природу[159] (ибо она и стала поистине Его [природой] и называется [таковой]), наподобие души, природно движущей сродное [ей] тело, или, говоря в собственном смысле, без превращения став тем, чем действительно (πραγματικῶς) является наша природа, неложно (ἀφαντάστως) исполнил ради нас домостроительство.

9. Итак, сказав «Он осуществился сверх сущности и в [делах] человеческих действовал сверх человека»[160], учитель <1052A> не упразднил составляющую энергию (συστατικὴν ἐνέργειαν)[161] воспринятой сущности, равно как и саму сущность, но в отношении обеих показал новизну тропосов (τὴν καινότητα τῶν τρόπων), сохраняющуюся при постоянстве природных логосов[162], без каковых ничто из сущих не есть то, что оно есть.

10. Если же мы скажем, что отрицание по превосходству (ἡ καθ' ὑπεροχήν... ἀπόφασις)[163] [означает] утверждение воспринятой сущности, но упразднение ее составляющей энергии, то каким доводом мы докажем,

что одно и то же [отрицание], в равной степени приложенное к обеим[164], для одного означает существование, а для другого — упразднение?

11. Или еще: поскольку воспринятая природа — не самодвижущаяся, поистине движимая Божеством, соединенным с ней по ипостаси, то, отрицая ее составляющее движение, мы, [тем самым], не признаем и сущность <1052B>, ибо окажется, что она не существует самостоятельно (αὐθυπόστατον), то есть сама по себе, но [якобы] восприняла бытие в самом Боге Слове, и поистине осуществившемся [как человек] — причина отрицания будет для обоих одинаковой; или же мы вместе с природой признаем и движение, без которой природа не существует, сознавая, что одно — это логос бытия (τοῦ εἶναι), а другое — тропос как-бытия (τοῦ πῶς εἶναι), [логос бытия] удостоверяет природу, а [тропос как-бытия] — домостроительство[165]; схождение того и другого, соделав великое таинство «сверхъестественного Христова естествословия (φυσιολογίας)»[166], в одном и том же явило сохранившимся и различие, и единство энергий: [различие] созерцается «нераздельно» в природном логосе соединенных [природ], а [единство] «познается неслитно» в единичном (μοναδικῷ) тропосе происходящих [действий][167].

12. Ибо чем, кем, где и как [сможет] быть <1052C> природа, оказавшись лишенной составляющей силы (συστατικῆς δυνάμεως)? «Ибо не имеющее вообще никакой силы не есть что-либо, и о нем не [возможно] совершенно никакое утверждение (θέσις)[168]»[169], — говорит этот великий учитель. Если же об этом никакой речи нет, то следует благочестиво исповедовать природы Христа, ипостасью которых Он был, и Его природные энергии, истинным единством которых Он был по обеим природам; если Он [и поистине] действовал как присуще Ему, единично, то есть единообразно, и посредством всех [действий] вместе с Божеской силой неразлучно являл и энергию собственной плоти. Ведь как тот же самый будет по природе Богом и по природе же человеком, если Он не обладает без изъяна природной прирожденностью (τὸ φύσει... πεφυκός) по обеим [природам]? Как являющийся чем и кем Он будет познан, не удостоверяя то, что неизменно, <1052D> тем, как Он природно действовал (ἐνήργει)? Но как Он [это] удостоверит, оставаясь бездвижным и бездейственным[170] по одному из тех, из каковых, в каковых и каковые Он есть (καθ᾽ ἓν τῶν ἐξ ὧν, ἐν οἷς τε καὶ ἅπερ ἐστίν)[171]?

13. Итак, «Он осуществился сверх сущности», создав по природе «новое начало возникновения»[172] и рождения; ибо Он был зачат, став семенем Собственной плоти, а рожден, сделавшись для Родившей печатью девственности, показав, что в отношении Нее совокупно истинны несочетаемые и [взаимно] противоречивые [понятия] <1053A>. Ибо одна и та же будучи

и Девой и Матерью, Она схождением противоположностей новоустрояет (καινοτομοῦσα) природу, если [и поистине] противоположны девство и рождение, никакое схождение которых по природе невозможно и помыслить. Потому Дева и есть поистине Богородица, что она сверхприродно, словно от семени, зачала и родила «сверхсущностное Слово»; ибо рождающая, в собственном смысле, есть мать посеянного и зачатого. <1053B>

14. «И в [делах] человеческих Он действовал сверх человека», показывая, что человеческая энергия срослась (συμφυεῖσαν) с Божеской силой в крайнем единении без превращения; ибо и природа, неслитно соединившись с природой, [достигла с ней] полного взаимопроникновения (δι᾽ ὅλου περικεχώρηκεν)[173], не имея вообще ничего отдельного (ἀπόλυτον) и отграниченного (κεχωρισμένον) от соединенного с нею по ипостаси Божества. Ибо «поистине осуществившись» в отношении нашей сущности «сверх» нас, «сверхсущностное Слово» связало утверждение природы и ее природных [свойств] с отрицанием по превосходству (καθ᾽ ὑπεροχὴν τὴν ἀπόφασιν) и стало человеком, сверхприродный тропос как-бытия связав с логосом бытия природы, чтобы и удостоверить природу, при новизне тропосов (τῇ τῶν τρόπων καινότητι) не воспринимающую превращения по логосу, и явить сверхбеспредельную силу, <1053C> совершенно так же познаваемую и вследствие возникновения противоположностей.

15. Итак, властью соделав природные страсти делами воли[174] (γνώμης ἔργα), а не [претерпевая их], подобно нам, как результат природной необходимости[175], Он нашу природную подверженность страстям постиг (διεξῆλθεν) противоположно тому, как это обстоит у нас[176], ибо то, чему у нас присуще быть движущим волю (γνώμῃ)[177], Он властью явил движимым волей (γνώμης) — разъясняя это следующими словами, учитель говорит: «Зачем перечислять остальное, весьма многочисленное, посредством которого божественно взирающий превыше ума познает и то, что утверждается о человеколюбии Иисуса, но имеет силу превосходящего отрицания (καθ᾽ ὑπεροχὴν τὴν ἀπόφασιν)»?[178] Ибо по неизреченному зачатию облекшись, вместе с природою, всеми природными [свойствами], «сверхсущностное Слово» не имело ничего человеческого, «утверждаемого» по природному логосу, что бы не было также и божественным, отрицаемым <1053D> по сверхприродному тропосу[179].

16. Их[180] познание стало «превыше ума» как недоказуемое, ибо оно постижимо только посредством веры искренне почитающих Христово таинство[181]. Словно подводя этому итог, [учитель] говорит: «Ибо, коротко говоря, Он не был человеком», поскольку Он был по природе свободен от природной необходимости, «не как не-человек», поскольку «Он был поистине человеком по всецелой сущности», по природе придерживаясь

наших природных [свойств], «но как [сущий[182]] из людей»[183], ибо Он был нам единосущен, будучи человеком по природе (в чем и мы), [но] «сверх человеков», новизной тропосов — [в том,] что не свойственно нам <1056A> — природу ограничивая (περιγράφων)[184].

17. «И став поистине человеком сверх человека»[185], [то есть] имея сверхприродные тропосы и природные логосы соединенными друг с другом неповрежденно (ἀλυμάντως); тот, для Кого нет ничего невозможного, став истинным единением тех [вещей], схождение которых было невозможно; ни одной из двух [природ], каковых ипостасью Он был, не действуя отдельно от другой, но, скорее, одним удостоверяя другое, если Он и поистине был и одно и другое.

18. Как Бог Он был движущим собственное человечество[186], а как человек — выказывающим собственное Божество; ибо Он по-Божески, так сказать, обладал страданием (ибо [оно было] добровольным, так как Он не был простым человеком), а по-человечески — чудотворением (ибо [оно было] посредством плоти, так как Он был не просто Бог); так что страдания были чудесны, новоустрояемые (καινιζόμενα)[187] <1056B> природной Божеской силой (δυνάμει) страждущего, а чудеса — страдательны (παθητά), исполняемые природной страдательной способностью (δυνάμει) плоти эти чудеса творящего. Зная это, учитель говорит: «И затем не как Бог совершив божественное» — не только по-Божески, отдельно от плоти — ибо «[Он был] не только сверхсущностный, и не как человек человеческое» — не только по-плотски, отдельно от Божества — «ибо [Он был] не только человеком, но — поскольку Бог сделался мужем (ἀνδρωθέντος) — прожив с нами некоей новой Богомужеской энергией»[188].

19. Ибо поскольку «в наивысшей степени Человеколюбец» «стал поистине человеком» путем восприятия умственно одушевленной плоти, а Божескую энергию соделал мужеской (ἐσχηκὼς ἀνδρωθεῖσαν) путем сращения (συμφυΐα)[189] с [энергией] плотской в неизреченном единении, Он ради нас исполнил домостроительство <1056C> по-Богомужески (θεανδρικῶς), то есть вместе по-Божески (θεϊκῶς) и по-мужески (ἀνδρικῶς)[190], «совершив и Божественное... и человеческое», или, говоря яснее, «прожив энергией» одновременно Божественной и человеческой.

20. Итак, отрицая взаимное разделение божественных и человеческих [свойств] и, [тем самым], утверждая единение, премудрый [Дионисий] не пребывал в неведении относительно природного различия соединенных; ибо, отвергнув разделение, <1056D> единение не наносит вреда различию. Если же тропос единения сохраняет невредимым логос различия, то, стало быть, выражение святого [«Богомужеская энергия»] — это описательный оборот[191]: [учитель] подходящим наименованием косвенно

указывает (παραδηλοῦντος) на двойственную энергию двойственного по природе Христа — если [и поистине] сущностный логос соединенных вследствие единения ни по какому тропосу не претерпел убывания (μεμείωται) ни относительно природы, ни относительно качества — а не «утверждает» что-то среднее «путем отрицания крайних»[192], как [утверждают] некоторые; ведь у Христа нет ничего среднего, утверждаемого «путем отрицания крайних»[193].

21. [Богомужеская энергия] — «новая», ибо она есть отличительная черта (χαρακτηριστικήν) нового таинства, логос которого есть неизреченный <1057A> тропос сращения (συμφυΐας)[194]. Ибо кто познал, как Бог воплощается и остается Богом? Как Он, оставаясь истинным Богом, есть истинный человек, по природному существованию (ὑπάρξει φυσικῇ) являя Себя поистине обоими, посредством одного [являя] другое и ни в одном из двух не изменяясь? Постигнуть это [может] только вера, в молчании почитающая Слово[195], природе которого не врожден (ἐμπέφυκε) ни один логос сущих [вещей]. А «Богомужеская» — не потому что она простая, или [представляет собой] некую сложную вещь и является по природе [энергией] или только Божества, или только человечества, или располагается в середине между двумя крайностями у сложной природы, а потому, что она присуща «Богу, ставшему мужем (ἀνδρωθέντι)», то есть совершенно вочеловечившемуся (ἐνανθρωπήσαντι).

22. И эта энергия не «одна», словно «новую» — как некоторым кажется — нельзя помыслить никак иначе как «одну»[196]. Ведь «новизна» [указывает] не на количество, а на качество <1057B>; тогда как [единая энергия] по необходимости привнесла бы с собой таковую же природу — если [и поистине] определением всякой природы является логос ее сущностной энергии — [природу], каковую не назвал бы и сочинитель, похваляющийся баснями о козлооленях[197]. И даже если это[198] допустить, то как таковой по природе (τοῦτο πεφυκώς), имея одну энергию, и при этом природную, исполнил бы ею одной и чудеса и страдания, различающиеся между собой по логосу природы[199], без утраты (στερήσεως)[200] привходящего вместе с исчезновением свойства (τῇ ἀπογενέσει τῆς ἕξεως)? Ведь ничто из сущих не способно одной и той же энергией совершать противоположное, [ибо всякое сущее] содержится (συνεχόμενον) в определении и логосе [его] природы.

23. Поэтому не должно говорить просто о «единой» или «природной» энергии Божества и плоти у Христа, если [и поистине] Божество и плоть не тождественны по природному качеству, поскольку [иначе они были бы тождественны] и по природе <1057C>, и Троица стала бы четверицей[201]. Ибо ничем из того, чем Ему присуще быть тождественным Отцу

и [Святому] Духу по причине единой сущности, Сын не стал тождественным плоти по причине единения, хотя Он и сотворил ее, по природе обладающую смертностью, животворящей путем единения с Собою — тогда как иначе оказалось бы, что Он обладает превратной природой, если Он изменил сущность плоти, [превратив ее] в то, чем она не была, и соделал единство тождественным [Богомужеской одной] природе[202].

24. Так давайте понимать «Богомужескую энергию» так, как было показано, [как энергию], которой «прожив (πολιτευσάμενος) с нами», а не ради Себя, Он новоустроил природу сверхприродными [тропосами]. Ибо «жительство» (πολιτεία)[203] есть жизнь, проводимая по закону природы[204]. Будучи же по природе двойственным, Господь, разумеется, явился и жизнь имеющим соответственную, устроенную одновременно <1057D> по закону Божественному и [закону] человеческому без слияния (ἀσυγχύτως)[205] — жизнь также «новую», не только потому что она дивна и необыкновенна для [сущих] на земле и еще неведома природе сущих[206], но и [потому, что она есть] отличительная черта (χαρακτῆρα) новой энергии по-новому Прожившего[207]; каковую [энергию учитель] назвал «Богомужеской», наверное, [желая] примыслить такому таинству подходящее наименование, дабы показать тропос взаимодаяния (ἀντιδόσεως)[208] по неизреченному единению, путем взаимообмена (κατ' ἐπαλλαγήν), соделавший природно присущее каждой из двух частей Христа [присущим] другой, без какого-либо превращения одной части в другую по логосу природы <1060A> или смешения [двух частей].

25. Ибо подобно тому как, если раскалить меч, режущее становится жгучим, а жгучее режущим (ведь как огонь соединился с железом, так и жгучесть огня [соединилась] с режущей [способностью] железа) и железо стало жгучим по причине единения с огнем, а огонь — режущим по причине единения с железом, но ни одно никоим образом не претерпело [никакого ущерба] от взаимодаяния с другим по причине единения[209], но каждое, [восприняв] по единению особенность сложенного [с ним другого], осталось не лишенным своей собственной природной [особенности] — так и в таинстве Божественного воплощения: Божество и человечество соединились по ипостаси, но ни то, ни другое по причине единения не лишилось природной энергии и после <1060B> единения не обрело ее как безотносительную (ἄσχετον) и отделенную от сложенной (συγκειμένης) и сосуществующей (συνυφεστώσης) [с ней энергии].

26. Ибо [как] воплощенное Слово [Спаситель], обретя всецелую страдательную способность собственного человечества в нерасторжимом единении сращенной со всецелой деятельной способностью собственного Божества, будучи по-человечески Богом, творил чудеса, исполняемые

плотью по природе подверженной страстям, а будучи по-Божески человеком, претерпевал (διεξήει) страдания [человеческой] природы, совершаемые по Божескому изволению (κατ᾽ ἐξουσίαν)[210]; а скорее, и то и другое — по-Богомужески (θεανδρικῶς), будучи одновременно и Богом и человеком, одним [то есть чудесами] возвратив нас себе самим (ибо мы были явлены тем, чем были созданы)[211], а другим [то есть страданиями] предав нас Себе Самому (ибо мы стали тем, чем Он [нас] показал)[212], и посредством того и другого удостоверяя истинность тех [природ], из каковых, в каковых и каковые[213] Он был, как единственный «истинный и верный»[214], <1060C> и желая, чтобы мы исповедовали Его тем, что Он есть.

27. Обретя Его отображаемым в [ваших] словах и [вашем] житии, освященные, поступите в подражание [Его] «долготерпению»[215] и, получив настоящее письмо, явитесь мне как человеколюбивые судьи того, что в нем содержится, прегрешения вашего чада превосходя состраданием — ибо лишь такого воздаяния за послушание я и ожидаю — и станьте для меня посредниками примирения с Ним, творя «мир... который превыше всякого ума»[216] и «Начальник» которого — Сам Спаситель[217], навыком к деланию добродетели освобождающий от смятения страстей боящихся Его, и «Отец грядущего века»[218], посредством любви и ведения Духом рождающий «исполнивших горний мир»[219]. Ему «слава, величие, сила»[220] <1060D> с Отцом и Святым Духом во веки. Аминь.

Второе письмо к Фоме[221]

Господину Фоме

Освященному рабу Божию, духовному отцу и учителю господину Фоме смиренный и грешный Максим, недостойный раб и ученик.

1. Говорят, что ипостась (ὑπόστασιν)[222] премудрости — добродетель, а сущность (οὐσίαν) добродетели — премудрость. Потому безошибочное[223] проявление премудрости есть тропос поведения [людей] созерцательных, а прочное основание добродетели есть логос созерцания [людей] деятельных[224]; а самая истинная черта и того и другого — на истинно сущее неуклонное взирание, которое делят между собою вожделение (πόθος)[225] и страх (φόβος)[226], [вожделение] — подводя ко благу (τῷ κάλλει), а [страх] — поражая величием Создавшего[227]; из каковых происходит чистое (по единению) смешение достойных с Богом, которое по положению (θέσει)[228] творит претерпевающее[229] тем, чем творящее именуется по природе (φύσει)[230].

2. Так вот ты, освященный, из всех сотворенных вещей предпочтя эти две, премудрость явил несомненно выявляемой в тропосе делаемых, добродетель же показал надежно удостоверяемой в логосе созерцаемых, а отличительной чертой того и другого соделал союз с истинно Сущим, скрепляемый вожделением к Создавшему и страхом пред Ним; чрез этот [союз] по духовному отношению (σχέσει) всецело смешавшись со всецелым Богом, ты неложно «верою идешь»[231] к причастию благ в видении (ἐν εἴδει)[232]; какового [причастия] проявление есть обожение, отмечающее тебя лишь теми [чертами], посредством которых Бог становится известен подвластным рождению. Потому, испытав алчность лишь в боготворящем ведении, ты имеешь вечно движимое стремление [к нему], для которого пресыщение стало отцом вожделения, ибо причащение чудесным образом усиливает жажду[233].

3. Потому ты, жемчуг, вновь вопрошаешь брение; «питаемый на багряницах» — «одевшегося в гной»[234]; то есть, я имею в виду, чистый, светлый и не имеющий ни одного свидетельства вещественности — плотскому, убежденному, что нет ничего лучше сей конечной жизни; наслаждающийся блистательными и пламенными помыслами — единственным признаком жизни соделавшего смрад страстей; ты принуждаешь меня,

не переносящего бремя твоего крайнего богоподобного истощания, вновь касаться духовных понятий[235] — меня, еще не воспринявшего даже «Иоанново крещение» посредством делания, и тем более «не слыхавшего, есть ли Дух Святый», посредством духовного созерцания[236].

4. Однако, пусть даже совершаемое и опрометчиво (ибо что может быть опрометчивее, чем невежде браться поучать?), я [за это дело] все же берусь, исполняя наказ моего владыки и освященного отца и полагаясь на его молитвы, и слагаю сие краткое слово, начиная с первого из предложенных [вопросов].

I

1. На [слова] святого Григория Богослова из *Первого Слова о Сыне*: «Поэтому единица, "от начала" подвигнутая в двоицу, остановилась на Троице»[237]. И еще на [слова] его же из *Второго* [*Слова*] *о мире*: «Ибо единица была подвигнута [в двоицу] по причине изобилия, двоица же была превзойдена (ибо [Бог] превыше вещества и вида, из каковых [состоят] тела), а Троица была определена по причине ее совершенства»[238].

2. Раз ты велел, чтобы я для тебя согласовал [выраженные] в этих словах различные причины движения сверхбезначальной Единицы[239] и избавил [твой] страждущий ум от недоумения по поводу этих [причин] — то я, богочтимый владыко, вижу (хоть по дебелости разума и лишен зрения души), что в обоих речениях имеется в виду одна и та же причина, на которую учитель ясно, отчетливо и без каких-либо загадок указывает в *Слове о Сыне*, говоря: «Ибо почитаемое нами — это единовластие, но не такое единовластие, которое ограничивается одним лицом (ибо случается, что одно, восставая на самое себя, становится множеством), но которое составляет и равночестность природы, и единодушие намерения (γνώμης), и тождество движения, и схождение к одному [происходящих] из него...»[240] <...>

3. <...>[241] человеческое ведение того, каким образом Единица есть Троица, бессильно увидеть взаимосвязанно (συνημμένως) логос бытия и тропос того, как существует Божество, в совместном проявлении[242].

4. Итак, «единица подвигается по причине изобилия», чтобы Божество не оказалось скудным, по-иудейски сокращаемое ограниченностью одним лицом; «двоица превосходится», чтобы Божество не было воспринято как тело, созерцаемое в объеме, виде, поверхности и форме[243]; «Троица определяется по причине совершенства», чтобы Божество не оказалось склонным к мятежу (στασιαστικόν)[244], по-эллински измышляемое как множество. Ибо совершенное по природе есть исключительно то, что несложно и нерасторжимо (ἀσκέδαστον), что одновременно

избегает и единичности по ипостаси, и двойственности по веществу, и множественности по сущности. Излагая это в общих чертах в присланном [ранее] томосе, я сказал: «Ибо одно и то же — "двоица превзойдена" и [единица] не "остановилась" на двоице, [равно как] и наоборот "Троица была определена" и движение единицы "остановилось на Троице"; ибо мы исповедуем, что единовластие ни жалкое (ἀφιλότιμον), то есть не ограничивается одним лицом, ни, напротив, беспорядочное (ἄτακτον), то есть не изливается в беспредельность; но [исповедуем такое единовластие], которое составляет равночестная по природе Троица — Отец, Сын и Святой Дух»[245]. И еще: «ибо Божество, как безначальное, бестелесное и безмятежное[246] — Единица, а не двоица, Троица, а не множество».

5. Итак, из того, что вызывало недоумение, освященный отче, я не сокрыл ничего и не удержал, сохранив в некоем более таинственном слове для более изощренного слуха (ибо кто более тебя способен воспринять божественное или возвестить о нем?), но высказал все, насколько смог, хотя мое слово, в силу скудости, как следует предложенные вопросы и не разъяснило.

II

1. На [слова] того же из того же *Слова*: «Он посредством ума сблизился с плотью и стал человеком — дольним Богом, после того как она смешалась с Богом и стала [с Ним] единый, и лучшее [начало] одержало верх»[247].

2. И это [речение], освященный отче, я не оставил неисследованным, но и его — насколько мне хватило сил и насколько было доступно моему разумению — подверг надлежащему рассмотрению в присланном [ранее] письме, сказав так: «Итак, Слово, Само по Себе, конечно же, не подверженное превращению, истощив Себя[248] до присущей нам по природе страстности и посредством воплощения став доступным природному чувствованию, было названо "видимым Богом" и "дольним Богом"; посредством плоти по природе страстной Он сверхбеспредельную силу сделал явной[249], ибо "она[250] смешалась с Богом и стала [с Ним] единый, и лучшее [начало] одержало верх", поскольку Слово, восприняв [плоть], чрез ипостасное тождество всецело ее обожило»[251].

3. Как же мне, нищенствующему словом и разумением, о раб Божий, возможно было бы иначе, более понятно сказать об этом? Ведь я сказал, что плоть «смешалась с Богом и стала [с Ним] единый, и лучшее [начало] одержало верх». А показывая, по какому логосу (τίνι λόγῳ), как и насколько [Божество] одержало верх, я добавил: «поскольку Слово, восприняв [плоть], чрез ипостасное тождество всецело ее обожило», чтобы ясно представить, что, воплотившись, Божество одержало верх по логосу

ипостасного тождества[252]; [показывая же], как и насколько, [написал]: «всецело» и насколько [следует], чтобы обожить воспринятое по ипостаси. Ибо если, невыразимо истощившись, Слово, без превращения, стало семенем Собственной плоти, то ясно, что плоть, всецело воспринятая, Его обрела как ипостась, по ее (то есть ипостаси) логосу никак от Него не отличаясь. Если же по ипостаси к Слову...

<...>[253]

4. ...веруя, что Господь обрел опыт человеческих [страданий] по причине подобия нам без одного только греха[254].

5. Ибо утверждать, что [Божество] одержало верх по другому логосу, сущностно определяющему воспринятую природу, [было бы] неосмотрительно, чтобы не [оказалось, что] мы не признаем различие [Божества и] умственно одушевленной плоти в природном качестве после единения — [плоти], побежденной лучшим и не предоставляющей никакого свидетельства собственного существования. Посчитав так, Севир[255], нечестивого Аполлинария еще более нечестивый ученик, утверждал, что Христос есть единая сложная природа, и энергия у Него одна, тем самым очевидно отторгнув Его и от Отца и от матери и по природе и по энергии. Ибо если Христос, по мнению Севира, есть сложная природа, то, конечно же, Христос сложен по природе. Если же Христос по природе сложен, то, стало быть, Христос — и по природе Христос. Если же, по мнению Севира, Христос есть по природе Христос, то Он не единосущен ни Отцу ни матери, ибо и Отец по природе не Христос, и мать по природе не Христос; и получится, что Христос есть промежуточная природа, обладающая соответствующей энергией, которая эту [природу] сущностно определяет — что нелепо. «Ибо некую» природу, «среднюю по отношению к ним», то есть к Богу и творению, «либо не причастную ни тому ни другому, либо сложенную из обоих, не придумали бы и вымышляющие козлооленей».

6. Потому не будем отрицать единение, чтобы не возымело силу разделение Нестория, творящее для нас невиданное идолопоклонство[256]; [не будем] и отвергать различие, чтобы не проникло тайком нелепое слияние Аполлинария, привносящее нам возникновение новой природы; но [единение] благочестиво признаем в тождестве единой ипостаси сущностно различающихся, а [различие] исповедуем в инаковости (ἑτερότητι) природной особенности (ἰδιότητος) соединенных по ипостаси, никакое природное [свойство] ни того, ни другого не усекая, не скрадывая и не повреждая — чтобы, нанеся какой-либо ущерб логосу бытия и бытия-по-природе (πεφυκέναι), нам не лишиться всего (ибо у несовершенной природы никакого логоса нет) и не быть осужденными на то, чтобы получить в удел несовершенное спасение или вообще всего спасения лишиться, по причине боязни или неведения, во вред себе, претерпев или соделав отчуждение от него.

7. Ведь Бог по природе, став по природе поистине человеком, есть всецело истинно Бог и всецело истинно человек, без ущерба обладая всеми [свойствами], посредством которых природно постигается каждое из этих двух, кроме одного только греха, который ум изобрел, движимый вопреки природе; ибо Он не был бы поистине ни одно из этих двух, если бы считался [нами] ущербным в отношении обоих. Если же Он есть всецело и то, и другое, ибо без ущерба обладает всеми [свойствами], посредством которых природно созерцается каждое из этих двух, то будем понимать [слова] «[лучшее] одержало верх» так, как было показано; веруя, что поистине Творец всего был зачат в девственном чреве, как Он пожелал — Божество же Его осталось неизменным — и воспринятую природу соделал Своей Собственной, невыразимо став ее ипостасью от самого зачатия. По ней (я имею в виду природу) родившись от матери, Сам предвечно Рожденный от Отца был человеком, не имея ущерба по природе, равно как и Богом. А если тот же Самый не имел ущерба в отношении каждого из двух (ибо Он совершенен в отношении обоих), то ясно, что вместе с природами, ипостасью которых Он был, Он обладал и их сущностными движениями, единением которых Он был — [обладал ими] как присущими Ему по природе и взаимно сращенными неслитно, по тропосу единения; без каковых [движений] было бы непознаваемо, что, кто и как Он есть; пусть даже Севир и Аполлинарий и уклонялись (ἐξέλειπον[257]), доказывая ущербность (ἐκλείψεις) природных особенностей Его умственно одушевленной плоти, чтобы, по-манихейски наделив Бога одним лишь пустым обликом в образе плоти, или, точнее говоря, [одним лишь] наименованием, показать Его лишенным истинного [существования] в действительности.

III

1. Из толкования на *Послание к Гайю святого Дионисия*, на [слова]: «и [совершая] все остальные [действия]; каковыми самолично двигая воспринятую природу (ибо она и стала поистине Его [природой] и называется [таковой]), наподобие души, природно движущей сродное [ей] тело, или, говоря в собственном смысле, без превращения став тем, чем действительно является наша природа, неложно исполнил ради нас домостроительство»[258].

2. Я восторгаюсь твоей премудростью, о поистине возлюбленный, и не прекращу поражаться ее мощи — ибо вопрошая, ты наставляешь, учась — умудряешь, принижая себя — превозносишь, и посредством одного достигаешь противоположного, во всем и по отношению ко всем

подражая спасительному и человеколюбивому истощанию Господа. Восприняв от Него «дух кротости»[259], безупречное учение, ты задал и следующий вопрос: «Всякое ли вообще движение у Христа мы считаем единым и Божественным, или и здесь сохраняется движение "души, посредничающей"[260] между Богом-Словом и плотью, к каковой [душе] по определению благочестивого Григория природно возводятся и страдания плоти?»[261], и [тем самым] ты немногими словами посвятил всех в ведение благочестия[262], показал, что нет ничего неуязвимее Истины, избегающей обманного пустословия честолюбцев, но взыскующей словно неких опресноков, способных по нищете духа освободить от соли страстей и, подобно рыбарям, избавить от мирских искушений, словно от волн, не терпящих ничего фарисейского, не возносящихся, причастных пламени ведения, отчего им и вверяется благовествование. В их числе и тебя, освященный, по причине подобного расположения [Истина] взыскала, обрела и вверила [тебе] «служение слова»[263]; ты не получил по жребию преходящее достоинство, даруемое человеческим волеизъявлением — ты обрел благодать, Богом присужденную и подобающую тебе по чистоте жизни; ты по-апостольски учишь слову о воплощении Господнем, утверждая, что «посредством умной души» Он соединился с плотью и подвигал ее к тому, что ей присуще, и мерилом благочестия полагая речения великого Григория; чтобы мы узнали, что воспринятая природа остается невредимой (διασώζεται) благодаря сохранению ее составляющего сущностного движения, без которого логос домостроительства вообще не может быть истинным, ибо он лишен подтверждения [реальности] нашей природы во Христе, удостоверяемой посредством ее сущностного движения; поскольку отрицание [движения] означает упразднение сущности, которой оно принадлежит.

3. И это ясно показывает сонм безумствующих, я имею в виду, Симон, Валентин и Мани, Арий и Аполлинарий, Евтихий, Диоскор, Тимофей и Севир, во зло, на гибель многих наделенный именем христианина: [они все], отвергая воспринятую природу, одновременно привносят и отрицание ее движения, и потому утверждают, что Господь был явлен как пустой и призрачный образ плоти, а не наделен сущностью умственно одушевленной плоти поистине и без превращения, чтобы, постановив, что у Христа единая природа и единая энергия, при этом Божественная, показать, что либо Божественная сущность обманывает [нас] видимыми [образами], притворно приписывая Себе наши [свойства], либо она претерпела превращение и стала подвержена нашим [страстям] вопреки природе. Ведь это они [говорят] об одной природе и одном движении у Христа; это они — о Божестве, обманывающем видимыми образами плоти и вопреки природе подверженном плотским [страстям]; это они — о явлении противоположностей

по одной и той же энергии Христа, по обладанию силой природно творящего чудеса, а по лишению ее вопреки природе подверженного страданиям; это они определяют, что один и тот же Христос, по одной и той же природе и силе — и бесстрастный, и подверженный страстям, и ничего не считают достойнее смешанной (συγκεχυμένης) веры; это они отвергают у Христа...

<...>[264]

4. ...Из слов великого Давида мы узнали, что «истина — начало слов»[265] Божиих, а от Ездры твердо усвоили, что истина способна победить все, ибо только она крепка[266]. Ибо она есть осуществление сущих, нерушимая основа [господствующих] над ними божественных логосов бытия; постигающим [ее] она непогрешимо являет всякое слово[267] и дело, как оно есть.

Если же слово, насколько мне было по силам, передало истину, то нет ничего более необходимого, чем истина. Все, что всецело истинно — безусловно, необходимо. Поэтому, если мы веруем, что Христос по сущности и по природе есть всецело истинный Бог, и Он же по сущности и по природе есть всецело истинный человек, то нет ничего более необходимого, чем мыслить и говорить, что один и тот же есть оба, и посредством числа, указывающего на количество, удостоверять лишь сущностное различие тех, из каковых, в каковых и каковые Он есть; [это необходимо всегда], но особенно когда слово и время искажают правое учение, когда должно вставать на защиту истины и объявлять о своей приверженности ей, чтобы нам не только «стать праведными», благочестиво «веруя сердцем», но «спастись», повсюду и пред всеми православно «устами исповедуя»[268]...

<...>

...Теперь же, моя честная глава, более, чем прежде, стань для меня человеколюбивейшим судией написанного — настолько, насколько я стал ниже себя по причине убывания добродетели и пагубой страстей пронзил умственную силу души — чтобы, величием своей добродетели облегчив бремя облекающего меня греха, утешить меня, «ставшего, как мех в дыму»[269], обожженного хладом греха и подавленного воспоминанием о вечной каре, и, совлекши ветхости[270], соделать новым [человеком], воспринимающим лишь таинственное учение о Христе, с которым у тебя непостижимо соединилось «кипение духа», подвигающее и словно разгорячающее душу к одной лишь любви к Сотворившему. Ему слава и сила во веки. Аминь.

Комментарии

Amb. 1–5
Epistula Secunda ad Thomam

1 В *Трудностях* для прп. Максима неизменность — одно из свойств Бога (PG 91, 1223); неизменным является логос, по которому создано каждое творение Божие (PG 91, 1136); неизменным по существованию (καθ᾽ ὕπαρξιν ἀναλλοίωτον) становится в Боге и человек по воскресении (PG 91, 1349). «Неизменность тождества жизни по добродетели» истинного благовестника дает представление о благом состоянии ангелов окрест Бога (PG 91, 1368; ср. *cap. theol.* 2.65). Хотя наше естество изменчиво, святые стяжают неизменность по причине непреложного навыка в добродетели (см. *cap. theol.* 2.34).

2 Dion. Ar., *ep.* 10: 208 (Heil, Ritter).

3 Прем. 7:30; 8:2 (LXX) (здесь и далее в переводе (LXX) помечены переводы в соответствии с *Септуагинтой* в случае расхождений с Синодальным переводом).

4 Или: «ведение деятельное и делание премудрое (γνῶσις ἔμπρακτος, ἢ πρᾶξις ἔνσοφος)». В *Мистагогии* прп. Максим говорит, что добродетельная душа имеет созерцание деятельное и ведение добродетельное (θεωρίαν ἔμπρακτον, καὶ γνῶσιν ἐνάρετον)» (*myst.* 5.152). В обоих случаях подчеркивается неотделимость ведения (гнозиса) от делания (праксиса).

5 Учение о логосах промысла и суда у прп. Максима восходит, видимо, к Евагрию, см. *Dysinger 2001*, p. 462–471. Однако для прп. Максима, конечно, представляло важность и учение о промысле, изложенное в *Ареопагитиках*; о последнем см., например: *Golitzin 1994*, p. 61–70; 101–105; 135; 194; 270–282; 329. Подробный анализ учения прп. Максима о логосах промысла и суда см. в *Беневич 2013*, с. 161–216.

6 Св. Дух есть Дух единения различного, в данном случае — разных по природе ума и чувства. Для прп. Максима тема единения, преодоления разделенного после грехопадения, является принципиальной и неоднократно встречается в *Трудностях* (см. особенно *amb*. 41).

7 Быт. 1:27; 5:1.

8 Gr. Naz., *or.* 38.11: PG 36, 321C. Ср. Рим. 2:4; Еф. 2:7.

9 Idem. Прп. Максим здесь цитирует *Слово 38, на Богоявление или Крещение* свт. Григория Богослова, обращаясь к тому месту этого сочинения, где говорится о сотворении Богом человека как соединения противоположных начал — умного и чувственного. И именно ум и чувство он называет «противоположными». Согласно свт. Григорию, творение человека является проявлением высшей Премудрости (под нею он может иметь в виду и Самого Христа). В свою очередь прп. Максим подчеркивает участие человека в Божественном творчестве. Подвижник, сочетав посредством Духа ум и чувство,

созерцание и деятельность, являет человека в той красоте, какой ее замыслил Бог, творя его по собственному образу и подобию. Так в человеке исполняется логос промысла и суда.

10 Ср.: «Слово становится всем, соразмерно нам, насыщающимся добродетелью и мудростью, и воплощается (σωματούμενον) различным образом, как только Оно Само ведает, ради каждого из спасаемых» (*or. dom.*: PG 90, 897A, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 196).

11 Прп. Максим использует здесь слово κένωσις, к которому он еще будет неоднократно прибегать в *Трудностях*, говоря об «истощании» (Флп. 2:7) Слова в Воплощении (см., напр., *amb*. 3). В данном месте это слово употреблено не только как термин (по контрасту с полнотой Божественности, как оно ниже употребляется в христологии в отношении Воплощения), но и в более широком смысле уничижения или смирения, почему и уместно его было перевести не как «истощание», «опустошение», но как «уничижение».

12 Прп. Максим несколько раз повторяет в *Трудностях*, что его адресат на опыте знает то, о чем вопрошает. Подобные пассажи у прп. Максима — не только дань уважения духовному опыту адресата и апелляция к этому опыту, но и утверждение, что святые Григорий и Дионисий писали о той самой реальности, опыт которой имеется и у аввы Фомы. Именно это представление о единстве опыта святых делает возможным и согласованное учение о нем.

13 Порядок упоминания толкуемых отцов не оставляет сомнения в том, что прп. Максим верил в бóльшую древность Ареопагита (ср. ниже: *amb. Thom. Prol.* PG 91, 1033C).

14 Ср. Еф. 3:11 (или: «по предвечному определению»); ср. Рим. 8:28.

15 Dion. Ar., *c. h.* 7.1: 27 (Heil, Ritter), см. пер. в изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 103. Прп. Максим, очевидно, не случайно в отношении свв. Дионисия и Григория употребляет выражение «излитие премудрости»; в *Ареопагитиках* говорится, что имя херувимов имеет в еврейском языке наряду со значением «множество знания» значение «излитие премудрости». Таким образом, указанных святых отцов прп. Максим почитает подобно херувимам, пребывающим непосредственно около Бога и способным «созерцать в первозданной силе благолепие Богоначалия» и приобщать тех, кто ниже их в богопознании, к «излиянию дарованной премудрости» (Idem, 28 (Heil, Ritter), пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 105).

16 Отложение жизни согласно природе не означает изменения логоса природы. О предпочтении святыми Бога природе см. у прп. Максима, например, в *ep.* 9. Речь о предпочтении Творца всему тварному, в том числе и самого себя как твари.

17 Ср. в *amb.* 7: «...всецелый Бог, цельными причаствуемый и становящийся подобием души в [ее] отношении к телу для души (и посредством души — для тела)» (PG 91, 1088C). О том, что Христос становится жизнью души святых, когда они отвергают жизнь согласно природе, прп. Максим пишет в *amb.* 7 следующее: «Божественный Павел, как бы отрицаясь самого себя и не сознавая более, имеет ли он еще собственную жизнь, [говорит:] “Уже не я живу, но живет во мне Христос” (Гал. 2:20)» (PG 91, 1076B). Впрочем, и об отношении

Божества и человечества во Христе прп. Максим в *amb.* 5 утверждает: «двигая воспринятую природу (ибо она и стала поистине Его [природой] и называется [таковой]), наподобие души, природно движущей сродное [ей] тело» (PG 91, 1049D).

18 Буквально: «поставившего им Себя в замену», т. е. сделавшего их говорящими от Него (ср. Гал. 2:20; Еф. 3:17). — *прим. перев.*

19 Ср. 1 Кор. 12:3.

20 Пс. 105:2.

21 Пс. 105:2.

22 Ср. у свт. Григория Нисского про слуховую способность души: «нашим, может быть, ушам потребны персты Иисусовы, чтобы Божественным прикосновением истинного Слова способность слуха у души нашей (ἡ ἀκουστικὴ τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις) освобождена была от всякой скверны» (Gr. Nyss., *in Eccles.* 5.417.3, пер. по: *Григорий Нисский 1861.* Ч. 2. с. 334).

23 Ин. 14:21.

24 Ср. Ин. 16:33.

25 Ср. Ин. 14:22.

26 Тит. 2:13.

27 1 Ин. 1:1.

28 Gr. Naz., *or.* 29.2: PG 36, 75B.

29 Или: «вещества и эйдоса», «материи и формы». Греч. εἶδος (ἰδέα, μορφή) καὶ ὕλη, лат. пер. forma et materia — в философии Аристотеля две из четырех «причин», или «принципов» («начал»), бытия. Прп. Максим широко пользуется этими понятиями, как и самим представлением о том, что все чувственное составлено из формы и материи, но при этом подчеркивает, что Бог превыше этого деления, как и то, что святые в своем созерцании превыше оппозиции формы и материи. Так, например, в *qu. dub.* 39 (Declerck) он пишет о Лоте, который в отличие от Авраама «служил Божеству в видимых [проявлениях], ничего большего не представлял, не возвысился над "двумя": материей и формой, из коих и [составлены] видимые вещи, и не воспринял знанием слово о Единице и Троице».

30 Idem, *or.* 23.8: PG 35, 1159C.

31 Gr. Naz., *or.* 23.8: PG 35, 1159C.

32 Ср. Ibid.

33 Idem, *or.* 40.5: PG 36, 364B.

34 Или: «толпы».

35 Gr. Naz., *or.* 38.8: PG 36, 320B.

36 Выражение «сверхсущественная причина сущих» восходит к *Ареопагитикам*, где в приложении к Богу встречается неоднократно (ср., напр., Dion. Ar., *c. h.* 50.11; Idem, *d. n.* 182.19).

37 Мысль о том, что по крайней мере в одном из разбираемых отрывков — в пассаже из *Слова 40, о мире* — нет речи о «причине образования» Троицы,

была высказана прп. Максимом еще в *qu. dub.* 105 (Declerck): «Не утверждается здесь того, что имеет причину Божественная Троица, которая превыше причины и логоса, но [говорится это] к нашему руководству к истиннейшему почитанию святой Троицы».

38 ἀστασίαστος — то есть не разделяемое внутренними разделениями.

39 κατὰ διαστολῆς συστολήν. В *Толковании на молитву Господню* прп. Максим использует эту терминологию, по происхождению, вероятно, неоплатоническую, несколько иначе. В частности, он говорит, что учение «истинного благочестия» отвергает «растяжение Божества (διαστολὴν τῆς θεότητος) в первом учении [вероятно, эллинском. — *Г.Б.*] и не принимает сокращения (συστολήν) Его во втором [иудейском. — *Г.Б.*]» (*or. dom.*: 428–433 (Van Deun), пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 194).

40 Очевидно, полемика с тем, как представлялось прп. Максиму неоплатоническое учение. Критикуя концепцию «изливающейся» Единицы, прп. Максим, вероятно, опирается на слова свт. Григория, которые следуют в *or.* 29.2 сразу после цитируемых, а именно: «...Не дерзаем наименовать этого преизлиянием благости, как осмелился назвать один из любомудрых эллинов, который, любомудрствуя о первом и втором Виновнике, ясно выразился: “Как чаша льется через края” (Plot., *enn.* 5.2.1). Не дерзаем из опасения, чтоб не ввести непроизвольного рождения и как бы естественного и неудержимого исторжения, что всего менее сообразно с понятиями о Божестве» (PG 36, 75B–C, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 414). Прп. Максим делает акцент уже не только и не столько на «излиянии», сколько на вопросе о переходе Единицы во множество; отметим, что и у свт. Григория само выражение: «первый и второй Виновник» полемически заострено против Плотина, который — скажем ради справедливости — в таких категориях не мыслил.

41 Иначе: «реальное существование в ипостасях». — *прим. перев.* Констас переводит ἐνυπόστατος ὀντότης как «inherently personal reality» (личная по сути (вар.: личная в своей основе) реальность) (*Constas 2014*, v. I, p. 9). Несколько иначе переводит это выражение Лоллар: «concretely existing essential reality» (конкретно существующая сущностная реальность) (*Lollar 2010*, p. 7). Впрочем, оба перевода подчеркивают, что Божественная сущность имеет свое существование в ипостасях. Последнее подчеркивает ее реальность, поскольку для прп. Максима только та сущность реальна, которая имеет ипостасное бытие. Нельзя забывать при этом, что речь о сверхсущественной сущности, существование которой несопоставимо с существованием тварных сущих.

42 Или: воипостасная реальность единосущной Троицы. В *opusc.* 14 эксплицитно различаются два значения термина ἐνυπόστατον: «Ἐνυπόστατον [нечто] общее в отношении сущности, или же эйдоса, действительно существующее в относящихся к нему индивидуальных [вещах] (ἐν τοῖς ὑπ᾽ αὐτὸ ἀτόμοις), а не созерцаемое простым примышлением. Кроме того, ἐνυπόστατον — это также и то, что слагается и сосуществует с чем-то другим, отличным по сущности, составляя с ним одно лицо и производя одну ипостась, и никоим образом не познается само по себе» (*opusc.* 14: PG 91, 149B–C). Очевидно, прп. Максим в данном месте *amb.* 1 имеет в виду первое значение этого термина. В *opusc.* 23 (по Шервуду, 626–633 гг.) проводится различие между «восущественным» и «сущностью» с одной стороны, и «воипостасным» и «ипостасью» —

с другой. «Восущественное» — это то, что созерцается в природе, а не само по себе, а «воипостасное» — то, что созерцается в ипостаси (см. PG 91, 261). В *amb.* 7 прп. Максим говорит о логосах, которые могут быть все отнесены к «изначально восущественному и воипостасному (Божиему и Отчему) Богу-Слову» (PG 91, 1077C). Впрочем, А. М. Шуфрин эту фразу из *amb.* 7 переводит как: «...сущностному и ипостасному».

Кроме этих значений, в сочинениях периода написания *Трудностей*, как и в более ранних, мы встречаем использование слова ἐνυπόστατον в ряде иных контекстов. Так, в *qu. dub.* 136 (Declerck), при объяснении таинства Троицы из естественного созерцания, прп. Максим говорит, что все сущее существует в «трех тропосах» — сущности, различия и жизни, и что из рассмотрения существования сущего мы составляем понятие об Отце, из премудрого различия в сущих — о Сыне, а из их жизни — о Святом Духе. При этом, говорит прп. Максим, в Боге все это (Сущность, Различие и Жизнь) — *воипостасно* (ἐνυπόστατα), а для нас все это — привходящее. Аналогично в *Thal.* 48 прп. Максим говорит об Иисусе Христе как о «воипостасной Силе Бога и Отца», в *Thal.* 61 о Сыне Божием как о «воипостасной Премудрости и Слове Отчем» (ср. схолию к *Thal.* 13: «Он говорит о том, что исходя из сущих мы познаем Причину их, а исходя из различия сущих мы научаемся относительно *воипостасной* Премудрости сущих; наконец, исходя из естественного движения сущих, мы познаем *воипостасную* Жизнь сущих, их животворящую Силу, Духа Святого» [PG 90, 296C–D, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 309–310]). Назначение слова «воипостасный» в этих примерах в том, чтобы подчеркнуть реальность ипостасного бытия Сына и Духа: они не энергии Отца, не безыпостасная сила и действие Его Ипостаси, а Ипостаси такие же, как Отец, хотя и имеющие Свою уникальную особенность. Другое употребление слова «воипостасный» мы находим у прп. Максима в *Thal.* 25, где Христос именуется «воипостасной верой»; схолия к этому месту разъясняет: «Воипостасная вера есть [вера] неутомимая и деятельная, в соответствии с которой Слово Божие является воплощенным в подвижниках» (PG 90, 336D, цит. по изд.: Там же, с. 242–243).

43 Ср. Gr. Naz., *or.* 23.10.

44 Ср. Ibid. А. М. Шуфрин предлагает несколько иной перевод данного предложения: «"Троица (τριάς) — это воистину триада (τριάς)", не составляемая "разлагающимся [на единицы] числом" (ведь Она не сумма единиц, чтобы быть подверженной делению)» (цитаты из свт. Григория Богослова).

45 Или: «пребывающее в сущности». Ср. в *opusc.* 14: «Особенность воипостасного (ἐνυποστάτου) — это либо то, что оно познается в нерасторжимом единстве с чем-то другим, отличным по сущности, либо то, что оно природно, в смысле [действительного] существования (καθ᾽ ὕπαρξιν) пребывает в индивидуальных [вещах]. Особенность сущности — то, что она по природе о многих высказывается и во многих проявляется. Особенность восущественного — это то, что оно существует в действительности и несет на себе отличительные черты всех личных особенностей» (*opusc.* 14: PG 91, 153A). Определение ἐνούσιον, т. е. «восущественного», которое дается в *opusc.* 14, подразумевает не только созерцаемое в соответствии с совокупностью особенностей, по которым одно (индивидуальное сущее, или ипостась) отличается от другого,

но и имеющее общую сущность в действительности. Следует отметить, что и в определении «воипостасного» говорится о действительности существования общей единой сущности в ипостасях, а не по примышлению; также и в определении восущественности подчеркивается, что ипостаси (здесь у прп. Максима — *существование* триипостасной Единицы) «восущественны» действительно в одну сущность.

46 Констас переводит: «inherently essential subsistence» (сущностное в основе своей существование) (*Constas 2014*, p. 11). Лоллар переводит: «essential existence» (сущностное существование) (*Lollar 2010*, p. 7).

47 Рассмотрим выражения «воипостасная бытийность (ἐνυπόστατος ὀντότης) единосущной Троицы» и «восущественное существование (ὕπαρξις) триипостасной Единицы». Первая формула имеет, видимо, тот смысл, что одно бытие — в трех единосущных ипостасях, и что бытие это — не просто созерцаемый «общий род» трех индивидов, как считали тритеиты (см. *Ebied, Van Roey, Wickham 1981*, p. 31–32), а одно бытие и сущность Единого Бога. (О неправомерности перенесения на Троицу описания человеческих индивидов в единстве их природы и различии ипостасей см. *carit.* 2.29). Вторая формула, в свою очередь, подчеркивает то, что Единица существует в трех ипостасях, которые не только различаются как три индивида одного рода по особенностям, но эти ипостаси — «существование» одной сущности, т. е. Единого Бога, который так, т. е. в трех ипостасях (и никак иначе) реально существует.

48 Или: гипостасирует. Здесь существенно то, что существительное ὑπόστασις происходит от глагола ὑφίστημι (существовать, быть в наличии). Употребляя различные образования от глагола ὑφίστημι, прп. Максим имплицитно, а иногда и эксплицитно указывает на ипостасное существование Божественной сущности, различая таким образом план сверхсущностного бытия Бога и ипостасного существования сверхсущественной сущности. Об употреблении соответствующих терминов см. также *Petroff 2015*.

49 Или: «гипостасированию».

50 μία θεότης οὖσά τε μοναδικῶς, καὶ ὑφισταμένη τριαδικῶς (вариант перевода: «одно Божество, которое по бытию единично, а по существованию (гипостасированию) — троично»). Ср. анализ в *Petroff 2015*, p. 96–97. Язык прп. Максима в этом месте чем-то напоминает язык «Теологии Платона» Прокла, который писал, что умопостигаемые боги гипостасируются сразу и монадически и триадически (μοναδικῶς ἅμα καὶ τριαδικῶς ὑφεστηκότων) (Procl., *theol. Plat*. 4.9.11). Но у Прокла в данном контексте нет различения бытия и существования. У прп. Максима выражение встречается еще в *Вопросоответах к Фалассию*, где он говорит о том, что Бог явился Аврааму троично, а говорил с ним единично (τῷ Ἀβραὰμ τριαδικῶς φαινομένην καὶ μοναδικῶς διαλεγομένην) (*Thal*. 28.79). То есть действие Божие одно, соответствующее единой сущности и бытию Бога, а существование — троично, на что и указывает характер символического явления Бога Аврааму.

Йансенс в критическом издании *Трудностей к Фоме* указывает в качестве параллельного места к этому абзацу триадологический пассаж из *myst.* 23 (см. *Maximus Confessor 2000*, p. 120–122).

51 Словом «сверхбеспредельное» (ὑπεράπειρος) подчеркивается невозможность представить, что где-либо, куда бы Он мог двигаться, Бога нет.

52 Или: «способ».

53 Ср. *amb.* 23: PG 91, 1260A–1261A, *qu. dub.* 105; 136 (Declerck), а также *Thal.* 13 и схолию 1 к нему. Подробнее относительно учения о Боге, движущем нами в познании, см. в схолии 5 А. М. Шуфрина к *amb.* 7.

54 По толкованию этого места В. В. Петрова: «бытие Троицы эпистемологически (то есть в нашем мышлении о Ней), но не онтологически (последнее догматически запрещено) предшествует в мысли «как-бытию», то есть ипостасному существованию» (*Petroff 2015*, p. 96). Последнее соображение важно как противовес и персоналистическому уклонению в толковании Троицы (будь то в варианте первенства Ипостаси Отца, будь то в варианте первенства трех рядоположенных Ипостасей (вариант тритеизма)), и «эссенциалистскому», где сущность мыслится прежде ипостасей.

55 Или: «гипостасируется».

56 «Движение Божества» — это движение познания Божества.

57 Флп. 2:7.

58 Или: «опустошившемуся» (κενωθέντι), или: «уничижившемуся».

59 Gr. Naz., *or.* 29.18: PG 36, 97B–C. Трудность понимания этих слов свт. Григория могла для вопрошавших заключаться в том, что возвышенные речения относятся к Божественной природе, а уничижительные — к сложной ипостаси. Почему в одном случае речь о природе, а в другом — об ипостаси?

60 Флп. 2:7. Здесь у прп. Максима начинается разработка темы кеносиса (истощания) Логоса Божия в Воплощении. Первое же предложение толкования прп. Максима задает параметры темы кеносиса: полнота (плирома πλήρωμα) и истощание, опустощение (κένωμα).

61 См. Ин. 1:14; Лк. 8:11; 1 Петр. 1:23.

62 Ср. *qu. dub*. 50: «Некоторые святые говорят, что от Духа Святого, словно от семени мужа, душа была всеяна, плоть же была образована из девственных кровей». Вместе с тем, говоря о плоти Христовой в *Трудностях к Фоме*, прп. Максим пишет, что Слово Божие, истощив Себя, стало *семенем* собственной плоти, и ипостасью самой воспринятой плоти (см. *amb.* 2: PG 91, 1036D). Таким образам, если сопоставить эти высказывания, обнаружится своеобразный параллелизм: душа Христа от Святого Духа, словно от семени мужа, а семенем Его плоти (под которой здесь можно понимать и весь человеческий состав — как душу, так и тело) является Ипостась Сына, хотя *начаток тела* и берется от Матери. Вся эта тема требует дальнейшего осмысления, в частности, в контексте вопроса: прп. Максим и оригенизм. См. обсуждение перевода и понимания этого вопросоответа в «Живом журнале»: http://benev.livejournal.com/378249.html.

63 Букв.: «был».

64 Или: «принципы», «начала».

65 Относительно учения прп. Максима о сложной ипостаси Логоса Воплощенного см. *Balthasar 1961*, S. 230–231, 232–256; *Piret 1983*, p. 157–201; *Garrigues 1974a*, p. 189–204; *Madden 1993*, p. 175–197; *Larchet 1996*, p. 327–332. Основным сочинением, написанным на эту тему к моменту создания *amb.* 2, было *ep.* 13.

Чуть позднее были написаны и иные важные сочинения на ту же тему, направленные главным образом против монофизитов: *ep.* 12; 15; 17 и другие.

66 Свт. Григорий Богослов.

67 Как пишет о сложной ипостаси Христа Ж.-К. Ларше: «Эта сложная ипостась не представляет собой новую ипостась, которая появляется в результате соединения, но это сама ипостась Сына Божия, Единого от Святой Троицы: святой Максим здесь использует догматические достижения V Вселенского Собора (второго Константинопольского). Однако он говорит, что природы, "которые сочетаются, *совершают* (συντελεῖν) в Сыне одно лицо и единую ипостась" (*ep.* 12: PG 91, 469D), или что "единая сложная ипостась Христа совершается (ἀποτετελέσθαι) из них" (Ibid.: PG 91, 492D–493A). Слова о том, что две природы "совершают" ипостась, означают, что она происходит из их сочетания, как единое целое происходит из сочетания его частей. Святой Максим многократно прибегает к такому сравнению, но это, однако, не должно заставить нас забыть о том, что ипостась в одно и то же время является и результатом, и следствием, и причиной этого следствия: так же как единое происходит из двух природ как целое из частей с точки зрения ипостаси, так и две природы определяются в качестве частей ипостасным единым как целым. Таким образом, представляется, что понятие совершения означает не то, что ипостась до соединения была незаконченной, несовершенной, а то, что после соединения она является ипостасью не только Божественной природы, но и природы человеческой; что природы принадлежат ипостаси так, как части являются частью целого, и что она является началом или основанием их единства (по образу, который позволяет, однако, в то же время и сохранять их сущностные различия) (см. *ep.* 12: PG 91, 489C; 492D–493A; *ep.* 13: PG 91, 595D–529A; *ep.* 15: PG 91, 556D)» (*Максим Исповедник 2007b*, с. 30–31).

68 Gr. Naz., *or.* 30.1.9. PG 36, 103A.

69 Следуя православной традиции, прп. Максим утверждал, что ариане и аполлинариане из-за своего представления о том, что Логос во Христе пребывал на месте разумной души, с неизбежностью приходят к тому, что и Божество оказывается страдательным. Причем для ариан это было дополнительным доказательством неединосущия Сына Божия Отцу (Богом они называли Сына в отношении творения). Прп. Максим, видимо, хотел подчеркнуть преемственность моноэнергистов монофизитам, аполлинарианам и арианам в плане неразличения в Сыне Божием Воплощенном Его Ипостаси и двух совершенных природ (Аполлинарий при этом отвергал и полноту человеческой природы). Из-за этого неразличения в каждой из этих ересей — при всех особенностях каждой из них — возникало представление о сложной природе Христа (об Аполлинарии как изобретателе «сложной природы» Христа см. у прп. Максима в *ep.* 13: PG 91, 525) и, соответственно, об одной сложной энергии Сына Божия; ср. пассажи из пс.-Афанасиевого (в понимании же прп. Максима это скорее всего было произведением подлинного Афанасия) трактата *Против Аполлинария*: «Арий признает, что одна плоть служила к прикровению Божества; а вместо внутреннего нашего человека, то есть души, было во плоти Слово, и таким образом осмеливается понятие страдания и воскресения из ада приписывать Божеству» (*Apoll.* 2.3: PG 26, 1136C–1137A, цит. по изд.: *Афанасий Великий 1994*. Ч. 3, с. 343). Прп. Максим впоследствии

будет называть монофелитов и моноэнергистов «арианами» (подробнее см. *Максим Исповедник 2007а*, с. 205, прим. 15). Интересно, что в трактате пс.-Афанасия, написанном, очевидно, до V Вселенского Собора, идет прямая полемика с тем, что, формально говоря, является «теопасхитскими формулами», которые могут пониматься и православно, а могут и еретически: «Почему же говорите [речь об аполлинарианах. — *Г.Б.*]: "Бог страдал и воскрес во плоти"? Какая нелепость и хула! Это дерзость ариан; они небоязненно произносят таковые хулы, научившись Сына Божия притворно именовать Богом, хотя Писание учит, что Богом *во плоти* Его совершено страдание, а не *Бог* страдал во плоти» (*Apoll.* 2.11: PG 26, 1152A, цит. по изд.: *Афанасий Великий 1994*. Ч. 3, с. 352). Здесь имплицитно делается попытка ввести то самое различение, которое проводит прп. Максим: страдания плоти принадлежат ипостаси Сына Божия, а не Божеству, единому с Отцом и Святым Духом. Стоит отметить и то, что, согласно Арию, Логос и до воплощения, как нединосущный Отцу, считался способным претерпевать страдания (ср. в том же трактате пс.-Афанасия: «Если не веруете, что Христос и удобостраждущ, потому что Он человек, и бесстрастен, потому что Он Бог... то необходимо вам... согласно с Арием и его последователями Божество Слова наименовать удобострадущим» [Ibid., 2.12: PG 26, 1125oC, цит. по изд.: Там же, с. 353]); поэтому для Ария не было никакой проблемы в утверждении страданий именно Логоса воплощенного. Аполлинарий, утверждавший, что Сын единосущен Отцу, тем не менее сохранил арианское (как, вероятно, считал прп. Максим) учение о том, что Логос во Христе пребывал на месте человеческой души. Как бы то ни было, именно аполлинарианская формула «единая природа Бога-Слова воплощенная», хотя получила у свт. Кирилла и у неохалкидонитов православную интерпретацию, стала в неправославном толковании Севира Антиохийского главной мишенью антимонофизитских сочинений прп. Максима (см. *ep.* 12; 13; 15 и др.).

70 Ин. 1:18.

71 Толкуя слова свт. Григория, прп. Максим начинает здесь полемику с моноэнергизмом тем, что утверждает наличие действия человеческой природы во Христе. Таким образом, есть основание считать, что, хотя формально вопрос был задан о трудности в понимании свт. Григория, настоящей целью сочинения прп. Максима является полемика с моноэнергизмом, что видно и из дальнейших частей *Трудностей к Фоме*.

72 Ср. Евр. 4:15.

73 В данном случае родовым признаком человеческой природы является разумность, т. е. наличие человеческого ума и разума, лишение которых, как это происходит у ариан и аполлинариан, приводит к разрушению человеческой природы во Христе. Выше прп. Максим подчеркивает, что никакого начала (логоса) греха в человеческую природу Христа «посеяно» (то есть заложено от зачатия) не было, но человеческая природа у Него была «не без природной энергии», без которой наличие природы немыслимо. Опять скрытая полемика с моноэнергизмом.

74 Ср. Ин. 1:1–3.

75 Или: «обидчик». 1 Тим. 1:13.

76 Или: «сильнейшее (κρείττονος)».

77 Gr. Naz., *or.* 29.19: PG 36, 100A.

78 Gr. Naz., *ep.* 101.13.

79 Ср. Gr. Naz., *or.* 38.13.

80 1 Кор. 9:22.

81 Ср. Евр. 4:15.

82 Или: «мыслимое (νοούμενον)». Gr. Naz., *or.* 30.21: PG 36, 131B.

83 Флп. 2:7.

84 Доступной человеческому восприятию. — *прим. перев.*

85 Очевидно, плоть. — *прим. перев.*

86 Во *Втором письме к Фоме* прп. Максим, ничуть не отрекаясь от этого собственного утверждения и обращаясь к словам свт. Григория Назианзина: «лучшее взяло верх», исключает всякое монофизитское толкование этой формулы, по которому сущностные свойства человеческой природы якобы подвергаются воздействию или изменениям в пользу свойств Божественной природы в силу превосходства последней (см. *ep. 2 Th.* 435 [Canart]). — *Д. П.*

87 Ср. Gr. Naz., *or.* 29.19.

88 Ср. 2 Кор. 12:9.

89 Здесь мы встречаем краткое толкование знаменитой формулы, получившей в патристике латинское название *tantum — quantum* (греч. τοσοῦτον — ὅσον, «настолько — насколько») и восходящей у прп. Максима к словам свт. Григория Богослова «чтобы и мне стать настолько Богом, насколько Он — человек» (Gr. Naz., *or.* 29.19: PG 36, 100A). Шервуд указывает на множество примеров использования этой формулы: *amb.* 10: PG 91, 1113B–C; *amb.* 33: PG 91, 1288A; *amb.* 60: PG 91, 1385B; *Thal.* 61: PG 90, 632A; *Thal.* 64: PG 90, 725C; *ep.* 2: PG 91, 464A12; *ep.* 25: PG 91, 613D (*Максим Исповедник 2007a*, с. 427). Из исследователей эту тему у прп. Максима обсуждают: *Thunberg 1995*, p. 31–32; *Cooper 2001*, p. 161–163; *Лурье 2006*, с. 75–77 (у свт. Григория Богослова) и с. 361–363 (у прп. Максима); и наиболее подробно *Larchet 1996*, p. 376–382. Ларше, помимо мест, указанных Шервудом, отмечает *Thal.* 64: PG 90, 725C, где говорится, что Бог нас возлюбил больше Себя Самого, «настолько, что обоживает нас по благодати, насколько Он вочеловечился по домостроительству»; Ларше также отмечает прямую или косвенную разработку этой темы в *Thal.* 61: PG 90, 637D; *amb.* 3: PG 91, 1040A; *amb.* 7: PG 91, 1084C–D (это место обсуждается в схолии 102a А. М. Шуфрина); *opusc.* 4: PG 91, 57A–B; *or. dom.*: PG 90, 877A; *Thal.* 22: PG 90, 317B–320C и в ряде других мест в сочинениях прп. Максима.

90 Кол. 1:28.

91 Ср. Лк. 1:45. Цитата из Gr. Naz., *or.* 30.6.30–32; в этой цитате из свт. Григория впервые в *Трудностях* встречается понятие «боговидности», которое прп. Максим, скорее всего воспринял именно у него.

92 Притч. 13:1.

93 Флп. 2:7.

94 Gr. Naz., *or.* 30.6: PG 36, 109C.

95 Положение о неподвижности Бога, в отличие от движущегося тварного мира, является фундаментальным для прп. Максима (см. схол. {5} А. М. Шуфрина к *amb.* 7). Однако, хотя во многих местах прп. Максим противопоставляет покой Бога и движение твари (см., напр. комментируемое место *amb.* 4 (1041C), где говорится, что «бытие Бога по природе — покой»), при более тонком анализе, в *amb.* 15 (1221AB) прп. Максим, следуя в этом Ареопагиту, говорит, что Бог по Своей природе «превосходит всякое движение и покой» (ср.: *d. n.* 4, 7). Таким образом, в отличие от покоя твари, который, согласно прп. Максиму, есть конец движения, обретаемый в Боге, «покой» Бога следует понимать не как завершение движения.

96 Флп. 2:7.

97 Страстностью. Здесь начинается первое объяснение прп. Максимом мысли свт. Григория о принятии Словом Божиим «чуждого образа». Таким первым объяснением «чуждости» является принятие нашей природы в ее состоянии после грехопадения — т. е. подверженной страданиям, данным ей в наказание.

98 Прп. Максим проводит тонкое различение «истощания» (κένωσις) и «снисхождения» (συγκατάβασις). «Истощание» прп. Максим связывает с самим фактом восприятия Сыном Божиим человеческой природы (ср.: «...Истощил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» [Флп. 2:7]), а «снисхождение» — с тем, что Логос Воплощенный стал по этой природе как мы — «поистине человеком, подверженным страданиям». Это различение важно, поскольку страдания и смерть не входят в логос нашей природы, а, следовательно, необходимо отличать эти свойства, данные ей в наказание и не определяющие ее в ее сущности, от самой этой сущности с теми ее идиомами, которые она имела до грехопадения.

99 Понятие о естественных, неукоризненных страстях встречается до прп. Максима у ряда авторов, в том числе, одним из первых, у Дидима Слепца (см. Didym., *fragm. in psalm.*: 716a. 14, ed. Mühlenberg). Часто это выражение использует и свт. Кирилл Александрийский. Оно вошло в документы III Вселенского Собора (*ACO* 1.1.6.155.22).

100 Ср. Рим. 7:23, 25; 8:2.

101 Или: «противоестественное расположение нашей воли (ἡ παρὰ φύσιν τῆς ἡμετέρας γνώμης διάθεσις)». Говоря о противоестественном намерении, или расположении воли, прп. Максим употребляет здесь то слово — γνώμη, которое у него впоследствии приобретет четко выраженный смысл, отличающийся от смысла слова θέλημα (природная воля). По замечанию Д. А. Поспелова, в *ep.* 2 (626 г.) прп. Максим использует γνώμη и θέλημα еще почти синонимично, вместе с тем различая их, говоря, что «любовь... увещевает волю (γνώμην) следовать природе, ничуть не восставая против нее», и что «именно так можем мы обрести с Богом и другими людьми одну волю (γνώμην) и одно желание (θέλημα)» (*ep.* 2: PG 91, 396C, пер. Е. Начинкина), цит. по изд.: *Максим Исповедник 2015*, с. 86; ср. ниже в *amb.* 4: PG 91, 1044B про приведение намерения в тождество с природным благом.

102 Ср. Gr. Naz., *or.* 30.3.

103 Ср. 2 Петр. 1:3–4.

104 Или: «волю».

105 Неизменность направленности воли ко благу, а лучше — пребывания ее во благе, является залогом нетления телесного, дарованного во Христе (см. *Лурье 2006*, с. 178–179 и далее). Тление тела стало наказанием за грех воли, а нетление — даром, даруемым тем, кто устремлен волею к истинному благу.

106 Начинается второе объяснение мысли свт. Григория о принятии Словом Воплощенным «чуждого образа». На этот раз речь идет о послушании.

107 Пс. 73:12.

108 Ин. 4:6.

109 Мф. 4:2.

110 Ср. Ин. 19:28.

111 Лк. 22:44.

112 Над диаволом. Прп. Максим неоднократно обращается к теме тирании над людьми дьявола, ср.: «Невозможно ведь нам стать друзьями Богу, восставая на Него в страстях и по порочности соглашаясь быть данниками скверному тирану и губителю душ — диаволу, если прежде не станем во всем врагами лукавого» (*ep.* 24: PG 91, 609A, пер. Е. Начинкина по *Максим Исповедник 2015*, с. 258, ср. там же прим. 4 о теме тирании в богословии прп. Максима).

113 Снова речь идет о кеносисе Слова Божия.

114 Прп. Максим постоянно подчеркивает, что восприятие нашей природы в Ипостась Логоса имеет следствие для всей человеческой природы, всего человеческого рода. Здесь можно усмотреть скрытую полемику с монофизитским учением о частной человеческой природе, воспринятой Христом, или с несторианством.

115 Или: «взаимообщения». Ср. употребление в *Богословско-полемических сочинениях* прп. Максима близких друг другу понятий взаимопроникновение (περιχώρησις), взаимообмен (ἀντίδοσις, ἐπαλλαγή) природных свойств и энергий во Христе: PG 91, 60B; 88A; 120A; 189D; 208A; 232A; 240A.

116 Полемика с моноэнергизмом.

117 По прп. Максиму, единение природ в Ипостаси Логоса не упраздняет их, а, напротив, сохраняет. В само понятие единения входит различие единенных. При этом, конечно, человеческая природа обоживается.

118 Ср. 1 Петр. 3:18.

119 Речь идет о γνώμη, а не о природной воле.

120 Ин. 1:5.

121 Мф. 6:23.

122 Gr. Naz., *or.* 30.6: PG 36, 112A.

123 Dion. Ar., *ep.* 4: 160 (Heil, Ritter).

124 Idem, *d. n.* 1.6: 118 (Suchla).

125 Не в собственном смысле, а как Творец человека.

126 Ср. *opusc.* 27: «Природная и составляющая (συστατική) энергия — это определяющее отличие природы обозначаемой вещи. Без нее ни для одной [вещи] ни в каком отношении невозможно распознать, как она существует»

(*opusc.* 27: PG 91, 280C, пер. Д. А. Черноглазова). Ср. «любая из сущих [вещей] имеет составляющее отличие (συστατικὴν διαφοράν), [то есть] врожденное движение, которое воспринимается вместе с родом и создает для подлежащего определение; благодаря этому [определению], собственно, и становится известно, что [вещь] существует и чем она является, обладая неотличимостью по отношению к однородным и отличием по отношению к инородным» (*opusc.* 16: PG 91, 200C). Понятие о «составляющей» (можно было бы перевести и «основополагающей») и характеризующей природу энергии, отличающей одну природу от другой, до прп. Максима встречается в толковании философа Давида на «Исагогу» Порфирия: David Phil., *in Porph. isagog.* 183.10–15. Эта параллель (возможно, источник) является свидетельством хорошего знакомства прп. Максима с Александрийской философской школой толкователей Аристотеля. Это не единственный случай влияния философа Давида на прп. Максима (см., напр., *Максим Исповедник 2014*, с. 501, прим. 75; 543, прим. 239).

127 Idem, *e. h.* 2: 69 (Heil, Ritter).

128 Евр. 4:15.

129 Ср. Dion. Ar., *d. n.* 2.9: 133 (Suchla).

130 Idem, *ep.* 4: 160 (Heil, Ritter).

131 καθ᾽ἡμᾶς — иначе «как мы», «по нашей природе».

132 Или: «сущностно».

133 Dion. Ar., *ep.* 4: 160 (Heil, Ritter).

134 Ср. симметричное высказывание применительно к влечению человека к Богу: «Он один в силах победить чувства и природу; ведь ясно, что мученичество — это победа над чувствами и природой, и из него является возмущение ума и разума против страстей, которое укрепляет желание (πόθος) Бога, чудным образом убеждающее любящих перейти через смерть к Желанному (ποθούμενον)» (*ep.* 14: PG 91, 544B, пер. Е. Начинкина по *Максим Исповедник 2015*, с. 213). Πόθος имеет широкий спектр значений: любовное томление, тоска, вожделение, любовное желание — и широко используется в мистическом богословии прп. Максима для обозначения характера отношений Бога к человеку и человека к Богу, в которых они выходят за пределы своей природы и соединяются с другой. В том и в другом случае предполагается крайнее истощание, кеносис.

135 Ср. Gr. Naz., *ep.* 243, PG 46, 1108A, 14–15; Dion. Ar., *d. n.* 2.10: 134–135 (Suchla).

136 Или: «этих [природ]».

137 Или: «сочетанием», «соединением».

138 Gr. Naz., *ep.* 101.16.

139 Ibid.

140 Dion. Ar., *ep.* 4: 160 (Heil, Ritter).

141 Gr. Naz., *ep.* 101.26. О докетическом понимании Христа в манихействе см. в описании 46-й ереси (против манихеев) *Панариона* свт. Епифания Кипрского (3.27.2–11 [Holl]). О пересечениях между манихейскими представлениями о Христе и соответствующими представлениями, распространенными в христианских еретических учениях см. *Lyman 1989*, p. 493–503. — *Д. Б.*

Помимо того, что прп. Максим следует за свт. Григорием Богословом, упоминая в данном контексте манихейство, причина упоминания манихейского докетизма (учения, построенного на отрицательном отношении к материи, а потому не допускающего во Христе реальной человеческой плоти) состоит, вероятно, в том, что монофизиты-севериане, с которыми полемизировал прп. Максим, так же, как и манихеи, отказывались признавать во Христе полноту человеческой природы, счисляемой наряду с Божеством, но признавали лишь ее качества. В контексте полемики с моноэнергизмом это также имело значение, поскольку признание полноты и реальности человеческой природы во Христе означало для прп. Максима в том числе признание действия человеческой природы, не образующего одного сложного действия вместе с Божественным. Отрицание же такого природного действия равносильно утверждению кажимости человеческой природы во Христе, что и сводило позицию моноэнергизма (при таком толковании «одной энергии») к докетической.

142 Прп. Максим повторяет обычное в православной среде обвинение аполлинариан в том, что Бог-Слово «низвел с неба плоть, сущностно соединенную с Ним»; ср. из трактата пс.-Афанасия *Против Аполлинария*: «Господь есть небесный человек, не потому, что с неба явил плоть, но потому, что плоть, взятую от земли, соделал небесною» (*Apoll.* 2.16: PG 26, 1159A, цит. по изд.: *Афанасий Великий 1994*. Ч. 3, с. 357). И хотя имеется некоторое полемическое преувеличение в этом обвинении Аполлинария в учении о низведении плоти Христовой «с неба», существует и рациональное объяснение причины такого обвинения. Аполлинарий, конечно, не считал, что происхождение той части человеческого естества, которая была воспринята Христом от Девы Марии, — «с неба» (прп. Максим, надо полагать, это прекрасно понимал), однако он учил о Христе, что Логос с воспринятой частью человеческого естества образовал сложную природу, которую и называл «небесным человеком». «Человеческая часть» этого «небесного человека» оказывается в соединении с Божественной лишь частью Богочеловеческого целого (а не единосущной всем людям человеческой природой). По крайней мере, в один из периодов своей деятельности Аполлинарий точно говорил, что Христос — это нечто среднее между Богом и человеком, т. е. не только Бог и не только человек, но смешение Бога и человека (*Grillmeier 1965*, p. 223–225). Прп. Максим, очевидно, вспоминает это заблуждение Аполлинария, чтобы показать, что представление об одном Богочеловеческом действии весьма похоже на аполлинарианское учение о смешении природ. Если теперь суммировать обвинения моноэнергистов — в манихействе и в аполлинарианстве, — то можно сказать, что прп. Максим отвергает обе возможности понимания «одного Богомужеского действия»; если «одно» в этой формуле подразумевает только Божественное, то имеет место манихейство, если же смешанное богочеловеческое — аполлинарианство. Сведение новой ереси к предыдущим, уже осужденным Церковью, считалось наиболее убедительным способом обличения нового заблуждения.

143 Dion. Ar., *ep.* 4: 160 (Heil, Ritter).

144 Dion. Ar., *ep.* 3: 159 (Heil, Ritter), пер. Г. М. Прохорова.

145 Idem, *ep.* 4: 160 (Heil, Ritter).

146 Или: «новоустроив». Ср. знаменитые слова свт. Григория Богослова: «Природы обновляются (καινοτομοῦνται φύσεις), и Бог становится человеком»

(Gr. Naz., *or.* 39.13: PG 36, 348D), толкованию которых прп. Максим посвятил одну из важнейших своих *трудностей* — *amb*. 41: PG 91, 1304D–1316A. *Amb.* 41 — одно из наиболее «популярных» у исследователей произведений прп. Максима. Ему посвящено множество толкований (наиболее известное в *Thunberg 1965*). Из последних работ почти целиком анализу этой *трудности* посвящена книга В. В. Петрова (*Петров 2007*). Толкуемые слова из *or.* 39 свт. Григория Петров переводит несколько иначе: «Новоустраиваются (Καινοτομοῦνται) естества, и Бог делается человеком» (Там же, с. 28). Прп. Максим понимает обновление природ не в смысле изменения их логосов, но в смысле изменения образа их существования. Ср.: «Воплощение является доказательством [восприятия человеческой] природы и домостроительства (я говорю и о природном логосе [каждой из] соединенных [природ], и о тропосе единения по ипостаси, притом что логос подтверждает, а тропос обновляет (καινοτομοῦντος) природы, но без изменения и слияния)» (*opusc.* 3: PG 91, 48C–D, пер. Д. А. Черноглазова по: *Максим Исповедник 2014*, с. 324). См. также *amb*. 5: PG 91, 1052A.

147 В случае рождения Христа, согласно прп. Максиму, Логос Сам был семенем Своего рождения (ср.: «Слово... истощившись (κενωθείς), стало семенем собственной плоти» (*amb*. 2: PG 91, 1037A)).

148 Ср. Idem.

149 Ср. Idem, *d. n*. 2.6: 130 (Suchla).

150 Прп. Максим подчеркивает в связи с рождением Христа сразу несколько моментов — само рождение происходит от Девы, что обеспечивает факт рождения Христа по человечеству. Вместе с тем, характер рождения чудесен. Во-первых, бессеменным зачатием, во-вторых, девственным рождением.

151 Idem, *ep.* 4: 161 (Heil, Ritter).

152 Здесь уместно использовать термин, предложенный В. В. Петровым (*Петров 2007,* с. 28), чтобы подчеркнуть, что речь идет не об изменении природ, а об обновлении способа их существования, что и раскрывает прп. Максим.

153 Ср. Idem.

154 Или «нетвердой» (ἄστατον).

155 Ср. Idem, *d. n*. 2.9: 133 (Suchla).

156 Мф. 14:26.

157 Ср. Dion. Ar., *d. n*. 2.6: 130 (Suchla).

158 Ср. 1 Кор. 1:24. Понятие αὐθυπόστατος широко используется в философии неоплатоников и комментаторов Аристотеля — Прокла, Симпликия, Иоанна Филопона, встречается оно и в толкованиях на «Исагогу» Порфирия, приписываемых христианским комментаторам — Илии и Давиду, откуда, вероятно и попало к прп. Максиму. В *Ареопагитиках* этот термин отсутствует.

159 Проблема «движимости» человечества Христа Логосом требует отдельного исследования, которое мы здесь не можем проводить.

160 Dion. Ar., *d. n*. 2.6: 130 (Suchla).

161 См. прим. 126 к *amb.* 7: PG 91, 1048A.

162 Эксплицитное утверждение того, что обновление или «новоустроение» относится не к логосам природ, а к тропосам (способам) их существования.

163 Ср. выражение из *письма 4 к Гайю* из *Ареопагитик*: «имеет смысл превосходящего отрицания (δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα)» (Dion. Ar., *ep.*: 4.1.15, ed. Heil, Ritter). Прп. Максимом это выражение и его модификации используются уже в *Вопросах и недоумениях* в толковании Преображения в следующем контексте: «Слово восходит на гору богословия вместе с теми, которые обрели веру, надежду и любовь, и перед ними преображается, наделяя Себя уже не катафатическими (утвердительными) определениями — Бог, Святой, Царь и другими подобными — но апофатическими (отрицательными), то есть Сверхбогом, Сверхсвятым и всеми [словами, выражающими] превосходство по отрицанию (τὰ καθ' ὑπεροχὴν λεγόμενα ἀποφασκόμενος)» (*qu. dub.* 191. 46, ed. Declerck, пер. Д. А. Черноглазова). В комментируемом месте *amb.* 5 «отрицание по превосходству» относится, вероятно, к словам: «Он осуществился сверх сущности и в [делах] человеческих действовал сверх человека» (Dion. Ar., *d. n.* 2.6: 130 (Suchla)). Учение о «превосходящем отрицании» разрабатывается далее в *Трудностях к Иоанну*, например, в *amb.* 9: PG 91, 1105C в толковании слов свт. Григория Богослова «Ведь у [Бога] нет вообще и не будет ничего возвышеннее» (Gr. Naz., *or.* 21.1: PG 35, 1084B), см. подробнее в примечаниях к этой *трудности*.

164 К сущности и энергии.

165 Эта, фундаментальная для прп. Максима, мысль повторяется чуть ниже (1053B11–14), а следующий столбец (начиная с 1056D) — приложение этого различения к знаменитому *Богомужескому действию* Ареопагита.

166 Dion. Ar., *d. n.* 2.9: 133 (Suchla).

167 Сущность и ее составляющая или конституирующая энергия (συστατικὴ ἐνέργεια) неотделимы друг от друга, где есть одна, там есть и другая. Поэтому воплощение, восприятие человеческой природы с необходимостью влечет наличие человеческой природной энергии во Христе. Вместе с тем, поскольку Христос — один, то есть единая ипостась Логоса воплощенного, проявления Его природных действий происходят по единичному тропосу, т. е. они неотделимы друг от друга, хотя, как мы увидим ниже, прп. Максим вслед за Ареопагитом говорит о тропосе чудотворения и тропосе страдания, где характер соотношения природных энергий во Христе различен.

168 Иначе: «положение».

169 Dion. Ar., *d. n.* 8.5: 202 (Suchla).

170 Или: «лишенным движения и энергии».

171 Важнейшая христологическая формула прп. Максима, которая встречается во многих его сочинениях. Ларше (*Larchet 1996*, p. 330, n. 211) указывает, в частности, на *amb.* 5: PG 91, 1052D; 1060B–C; 27: PG 91, 1269C; *ep.* 15: PG 91, 573A; *Thal. prol.* 6: PG 90, 68A, D; *Thal.* 9: PG 90, 121B; 19: PG 90, 224A; *disp. Pyrr:* PG 91, 289B; *rel. mot.* 7: PG 90, 121B; *disp. Biz.* 8: PG 90, 144A. В сокращенном виде эту формулу можно найти в *amb.* 27: PG 91, 1268D; 1269B; *ep.* 12: PG 91, 468BC, 500BC; 500D–501A; 13: PG 91, 524D–525A; *Thal. prol.* 7: PG 90, 80C; *Thal.* 9: PG 90, 128C; 21: PG 90, 252A. Эта формула проанализирована Пире (*Piret 1983*, p. 203–239). Как пишет Ларше: «Первое выражение этой формулы: "Христос из двух природ" — встречается у свт. Кирилла Александрийского; второе: "Он в двух природах" — было введено собором в Халкидоне

[а до этого использовалось в антиохийском богословии. — *Г.Б.*], а уже богословы VI в. их объединили. Третья формула: "Христос есть две природы" — была введена прп. Максимом» (Ibid.). Следует отметить, что некоторые монофизиты, в полемике с которыми и были выработаны эти формулы, принимали выражение «из которых», в определенной интерпретации допускали выражение «в которых», но отвергали, тем не менее, формулу: Христос — две природы (см., напр., *John Philoponus 2001*, p. 215–216), так что именно оно, широко употребляемое прп. Максимом, было особенно «критично» и для споров с монофизитами, и для полемики с монофелитами, где исповедание «которые — Христос» подразумевало то, что Христос не что-то «третье» помимо Своих двух природ, а следовательно, нельзя вводить и некую одну волю, которая бы принадлежала этому «третьему» (таким «третьим» не является ни ипостась Христа, которая не есть онтологически «третье» по отношению к своим двум природам, ни тем более некая «сложная природа», вводимая монофизитами и не признаваемая халкидонитами). Об источниках и параллелях к этой формуле прп. Максима в *Леонтьевском корпусе* см. *Максим Исповедник 2014*, с. 527.

172 Прем. 7:5 (LXX).

173 Проникновение (прп. Максим использует глагол περιχωρεῖν) человеческой природы в целостность Божественной природы становится результатом объединения без слияния с Божественной природой, что и произошло во Христе. — *Д.П.*

Отметим некоторые другие случаи использования глагола περιχωρεῖν и образованных от него слов в *Трудностях*. В *amb.* 7 прп. Максим говорит о состоянии обожения, что в нем Бог приходит «во взаимопроникновение с достойными как целыми (ὡς ὅλον ὅλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοπρεπῶς περιχωρήσαντος)» (PG 91, 1076C). В *amb.* 41, описывая возможное, но не осуществленное первым Адамом преодоление оппозиции тварного и нетварного, прп. Максим говорит о том, что в состоянии обожения праотец мог бы сам в своей целости *целиком проникнуть во всецелого Бога* (ὅλος ὅλῳ περιχωρήσας ὁλικῶς τῷ Θεῷ), стать тем, что есть Бог, кроме тождества по сущности (PG 91, 1308B). Наконец, в *amb.* 42 прп. Максим говорит, что во Христе, благодаря Его обоженной плоти, нам было даровано обожение, от которого невозможно отпасть, так как это обожение «без слияния проницает чрез все по причине единения (δι᾽ ὅλου περιχωρήσασαν ἀσυγχύτως κατὰ τὴν ἕνωσιν)» (PG 91, 1320B); т. е. состояние взаимопроникновения Божества и человечества, которое должно было вместе с преодолением разделения тварного и нетварного быть достигнуто в первом Адаме, совершилось только во Втором. Наконец, в *amb.* 5 прп. Максим говорит о взаимопроникновении Божества и человечества во Христе, описывая его в терминах отношения души и тела. При этом прп. Максим постоянно настаивает на наличии собственного природного действия у человеческой природы, что и составляет наибольшую трудность в понимании уже его собственной мысли.

174 Иначе: «намерения». Здесь и далее в этом абзаце прп. Максим прилагает ко Христу понятие γνώμη, не имеющее того значения, которое оно приобрело у него позднее во второй период полемики с монофелитами (после 643 г.). Даже в первый период полемики с монофелитами (прп. Максим вступил в нее

в 640 г.) γνώμη употребляется им в самых разных смыслах. Так, в *ep.* 1 (написано ок. 640 г.) γνώμη переводится, в зависимости от контекста, то как «воля», то как «сознание» или «намерение». Как отмечает Е. Начинкин (*Максим Исповедник 2015*, прим. 1, с. 86), это понятие у прп. Максима можно было бы перевести как «сознательное устремление свободной воли», т. е. оно имеет некое синтетическое значение, в котором важен каждый из перечисленных в этом «определении» аспектов. Поскольку переводить каждый раз такой громоздкой фразой это слово было бы неуместно, в тех или иных контекстах в переводах прп. Максима, в том числе и в данном переводе *Трудностей*, выделяются те или иные аспекты данного понятия. Отсюда и соответствующие переводы: «воля», «сознание», «намерение». При этом всякий раз нужно помнить, что речь идет о сознательной воле, об устремленном на то или иное сознании, о сознательном намерении.

175 Прп. Максим, вероятно, имеет в виду, что во Христе все, что совершалось по Его человеческой природе и что для нас происходит по необходимости, совершалось добровольно, поскольку Он — Бог, приводивший в движение воипостасированную в Нем человеческую природу, в том числе попуская ей претерпевать страдания (на самом деле, в отношении Божественного действия всякое движение человеческой природы — и т. н. пассивное, вроде голода, и т. н. активное, вроде речи, — согласно прп. Максиму, есть претерпевание; подробнее см. *Беневич, Шуфрин 2004,* с. 160–161). Поэтому, в частности, страдания, претерпеваемые Христом божественно, т. е. вольно, оказывались «деяниями» — ἔργα, а не «претерпеваниями», какими они являются для нас, переносящих их по необходимости. Во Христе, как учит прп. Максим, люди тоже могут обрести эту свободу — переносить страдания вольно. Он говорит об этом, в частности, в *amb.* 53, разбирая пример благоразумного разбойника, который принимает свои страдания за грехи с благодарностью, и оно превращается в добровольно избранную (αὐθαίρετον) добродетель (PG 91, 1372D).

176 Не по необходимости, а добровольно, что началось уже с Воплощения, когда Христос был зачат и родился от Девы вольно, а не как мы — «вброшенные» в бытие помимо нашей воли.

177 Здесь прп. Максим имплицитно снова возвращается к представлению о «законе греха» (Рим. 7:23). В результате грехопадения Адама, в качестве наказания за него, человеческая природа стала претерпевать страдания. Сама по себе подверженность страданиям есть неукоризненная страстность, но если у человека его произволение не предано Богу, то эта природная страстность приводит к тому, что наше намерение (или воля) (γνώμη) и наше произволение (προαίρεσις) могут оказаться — и обычно оказываются — во власти диавола, воздействующего на них с помощью нашей страстности и ввергающего нас во всевозможные грехи. Напротив, вольное уступание нашего самовластия Богу делает нас поистине свободными от «закона греха» и власти диавола. Прп. Максим ведет речь об этом уступании самовластия Богу в *amb.* 7: «...Это, наверное, и есть то подчинение, о котором божественный апостол говорит, что "подчиняет" Сын Отцу — тех, кто вольно принимает [Его приглашение] подчиняться; после чего — или за счет чего — "последний враг испразднится смерть" (1 Кор. 15:26), так как если зависящее от нас, или, вернее, самовластье (посредством которого, добиваясь входа к нам, [смерть] утверждала над

нами господство порчи) вольно и целиком [нами] уступлено (ἐκχωρηθέντος) Богу, хотя и прекрасно властвует, [то его удел] — подвластность, за счет бездействия воли к чему-либо кроме того, чего хочет Бог» (PG 91, 1076A–B, пер. А. М. Шуфрина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007a*, с. 251); см. также схолии 45 и 46 А. М. Шуфрина к этому месту *amb.* 7.

178 Dion. Ar., *ep.* 4: 161 (Heil, Ritter).

179 Имеется в виду, что *человеческое* (по логосу) Христос совершал *не как человек* (по тропосу), а как Бог.

180 Этих предметов.

181 Таинство соединения Божественной и человеческой природы во Христе.

182 Или: «происшедший».

183 Dion. Ar., *ep.* 4: 161 (Heil, Ritter).

184 Или: «определяя», но может быть и «описывая». Очевидно, имеется в виду, что человеческая природа в соединении с Божественной во Христе, некоторым образом определяется ею в своем образе существования.

185 Ibid.

186 Снова подчеркивается «движимость» человеческой природы природой Божественной.

187 Устрояемые по новому тропосу. Опять встречаем термин «новоустроение».

188 Dion. Ar., *ep.* 4: 161 (Heil, Ritter); PG 3, 1072B–C. Понимание этого выражения из *Ареопагитик* и стало предметом спора православных с моноэнергистами. Мы отказались от привычного перевода выражения Ареопагита θεανδρική ἐνέργεια «Богомужнее действие» (или энергия), чтобы сдвинуть внимание в его восприятии со слова «муж» в смысле «супруг» (в оригинале он в виду не имеется, а в современном русском «-мужнее» по главному смыслу именно его и подразумевает) на смысл, подчеркивающий совершенно определенную мужественность Христа (см. подробнее *Максим Исповедник 2014*, с. 186, прим. 25).

189 См. прим. 194.

190 Ср. Gr. Naz., *ep.* 101.16.

191 Περίφρασις — иначе «перифраза», «перифрастический оборот».

192 Начиная с этого места прп. Максим, очевидно, полемизирует со словами из *статьи* Пирра, оправдывающего Кира Александрийского (*Pyrri Constantinopolitani Tomus dogmaticus* [ACO (II) 1.152]): «Достопочтенный Софроний напал на один пункт, как извративший посредством перемены одного слова свидетельство богоносного учителя Дионисия... На бумаге действительно поставлено вместо слова “новое” слово “одно”, но такое слово вставлено святейшим Киром не в виде подлога, — да не будет, честное мое слово! — но так, как будто слово “новое” не иначе могло быть понято, как в смысле “одно”. Ибо, *говорит он, посредством отрицания крайностей сделавши одно утверждение* и его единственно высказавши, что́ другое... преподал божественный учитель, как не исповедать одно действие Христа тоже единого?» (цит. по изд.: *Деяния Вселенских Соборов 1996*. Т. 4, с. 191; ср. *Диспут с Пирром 2004*, с. 227). Суть

возражения прп. Максима этому моноэнергистскому толкованию «Богомужеского действия» заключается не только в том, что во Христе каждая из природ сохраняет свое действие, но и в том, что, согласно прп. Максиму, у Христа было два несводимых друг к другу рода Богомужеских действий: одно соответствующее модусу чудотворения, а другое — страдания. Об истории осмысления прп. Максимом этого выражения *Ареопагитик*, начиная с *Трудностей к Фоме* и вплоть до последнего исповедания, см. *Максим Исповедник 2014*, с. 45–55.

193 Представление о «среднем» во Христе, составленном из двух «крайних» членов, появляется впервые, видимо, у Аполлинария; см. *Grillmeier 1965*, p. 224–225.

194 Понятие, подчеркивающее, что ни человеческая, ни Божественная природа не упраздняется во Христе. Интересно, что это слово прп. Максим употребляет в *amb.* 1, говоря о «сращенности» или «сродстве» Трех Лиц в Троице (PG 91, 1036).

195 Ср. Dion. Ar., *d. n.* 1.3: 111 (Suchla).

196 Прп. Максим отвечает на аргумент своих противников, согласно которому в формуле Ареопагита хотя и стоит слово «новое», а не слово «одно», но, как бы то ни было, понятие «энергия» используется в единственном числе, из чего следует, что та реальность, о которой говорится, должна быть чем-то «одним»; что именно во Христе есть «одно» применительно к энергии, прп. Максим и объясняет ниже.

197 См. Max., *disp.*: PG 91, 341D.

198 Единую энергию.

199 Прп. Максим приводит решающий аргумент в пользу своего понимания «Богомужеской энергии» на основе принципиальной несводимости друг к другу двух родов «Богомужеской энергии», соответствующих чудотворениям и страданиям. Если бы «Богомужеская энергия» была неким действием «Богочеловеческой» сложной природы, то такая природа производила бы какое-то одно действие — скажем, чудотворения посредством плоти (в *Ареопагитиках*, в *4-м письме Гайю*, кстати, приводятся примеры именно чудесного рождения Христа и хождения Его по водам), но тогда действием той же самой «Богомужеской природы» никак уже не могло быть и страдание.

200 Или: «лишения», «отрицания».

201 Οὔτε γὰρ κατὰ φύσιν, οὔτε κατὰ δύναμιν, οὔτε κατ᾽ ἐνέργειαν. Здесь прп. Максим употребляет одну из концептуальных триад, характерных для его онтологии: *природа* (*сущность*) — *сила* — *действие*. Анализ языка «триад» прп. Максима см. у Поликарпа Шервуда: *Максим Исповедник 2007a*, с. 400–412.

202 Возможно, текст испорчен и следует понимать так же, как в английском переводе Констаса: «и соделал ее тождественной [Божественной] природе после единения»? (*Constas 2014*, v. I, p. 55). — *прим. перев.*

203 Πολιτεία. Прп. Максим переходит к объяснению последнего слова в *4-м письме к Гайю* из корпуса *Ареопагитик*: πολιτευμένος.

204 Вероятно, прп. Максим здесь пользуется тем, что слово πολιτεία в греческом языке означает не просто «жительство», но указывает на жизнь в государстве, а точнее, если обратиться к этимологии, — городе-государстве, что

подразумевало подчинение его законам. Соответственно, он утверждает, что это слово Ареопагита означает «жизнь, проводимая по закону природы». Впрочем, чуть ниже прп. Максим говорит уже о двух законах — Божественном и человеческом, в их неслиянном тождестве. Очевидно, что все рассуждения о втором роде «Богомужеской энергии», соответствующем страданию, имеют отношение лишь к земной жизни Спасителя до Воскресения, да и о самой «Богомужеской энергии» прп. Максим говорит как о чем-то, в чем Христос «прожил» (пока жил с нами на земле): «...прожив (πολιτευσάμενος) с нами» (аористное причастие πολιτευσάμενος указывает на нечто завершившееся). Подробнее круг проблем, связанных с тем, что в христологической полемике вопрос о человеческой активности Христа по умолчанию ставился применительно только к Его жизни в смертном теле, обсуждается А. М. Шуфриным в схолии 54 к *amb.* 7 (где он полемизирует с Ж.-К. Ларше).

205 Отсыл к *Халкидонскому оросу*.

206 Прп. Максим здесь, видимо, имеет в виду, что таинство «Богомужеской энергии» до Воплощения было неведомо не только людям, но и ангелам. Ср. сказанное ап. Павлом: «Дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия» (Еф. 3:10).

207 В словах: «отличительная черта (χαρακτῆρα) новой энергии (καινῆς ἐνεργείας) по-новому Прожившего (τοῦ καινῶς βιώσαντος)» — подчеркивается, вероятно, что новизна касается образа жизни. Здесь прп. Максим использует уже не причастие πολιτευσάμενος, указывавшее в его понимании на следование законам природы, но — βιώσαντος, возможно, призванное подчеркнуть «экзистенциальный» аспект, т. е. новый образ существования природ, в их взаимообщении во Христе.

208 Взаимодаяние (ἀντίδοσις) есть выражение и результат взаимопроникновения природ (περιχώρησις); см. чуть ниже об аналогии огня и раскаленного железа.

209 Впервые в контексте полемики с моноэнергизмом прп. Максим использовал образ раскаленного меча в письме к Пирру (тогда, впрочем, это была еще не полемика, а обмен мнениями): «Ведь создавшееся из каких-либо частей соединением по природному схождению без слияния и соблюдает неизменными природы, из которых составилось, и сохраняет без умаления силы своих составных частей для совершения единого дела, будь то страдание или чудо — как изображает, отец, твое чудесное и соответствующее тайне Божественного воплощения уподобление раскаленного меча, резание которым, как мы знаем, жжет, а жжение, как ведаем, режет. Ибо огня и железа состоялось ипостасное схождение, причем ни один, ни другое из-за соединения с иным не потеряло своей природной способности и после соединения содержит ее неотлучно и без отделения от сопряженного и сосуществующего» (*ep.* 19: PG 91, 593B–C, пер. Е. Начинкина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2015*, с. 248–249). Впоследствии этот образ становится одним из излюбленных у прп. Максима (см., например: *disp.*: PG 91, 340A; 341B).

По замечанию Д. С. Бирюкова, относительно использования в церковной литературе примера железа, раскаленного огнем, для прояснения характера взаимообщения и взаимопроникновения двух природ Христа можно

указать на следующих авторов: Apoll., fr. 128; Bas., *hom. in Chr. gen.*: PG 31, 1460; Thdt., *eran.* 2.4: 116; 171 (Ettlinger); Cyr., *Lc.* 22.19; *Chr. un.* 776 (Durand); Jo. Dam., *Jacob*. 52.

210 Или: «божественной властью». Подчеркивается власть Божества над страданиями плоти, которые во Христе попускались, когда была на то Божия воля.

211 Речь, вероятно, идет о том, что во Христе в тропосе чудотворения наша природа восстановлена в том образе существования, в котором она была создана — свободной от страдания, тления и всех ограничений, связанных с дебелостью плоти. Например, в этом тропосе Христос мог не испытывать голод или ходить по воде.

212 Место, сложное для понимания и по-разному переведенное разными переводчиками (наш перевод близок к переводу Констаса (*Constas 2014*, v. I, p. 57), он же ближе всего к тексту). Речь, вероятнее всего, о том, что именно в страданиях, особенно на Кресте, было явлено то, что человеческая природа во Христе обожена, поскольку в этих страданиях, всецело предав свою человеческую волю Богу, Он не совершил греха. Возможно речь и о священническом принесении нашей природы во Христе в жертву, результатом которой стало совершенное обожение, дарованное человеческой природе в Нем и через Него.

213 Прп. Максим снова использует свою знаменитую формулу: τῶν ἐξ ὧν, ἐν οἷς τε καὶ ἅπερ, см. прим. 171 к 1052D.

214 Ср. Откр. 3:14.

215 Еф. 5:1; 1 Тим. 1:16.

216 Флп. 4:7.

217 Ис. 9:6.

218 Ис. 9:6.

219 Ср. Gr. Naz., *or.* 38.2.

220 Иуд. 25.

221 *Второе письмо к Фоме* (*Epistula Secunda ad Thomam*) (*CPG* 7700) примыкает к *Трудностям к Фоме*. Перевод осуществлен по критическому изданию: *Janssens 2002*, p. 37–49. Существует русский перевод: *Яшунский 2006*, с. 39–50. Сочинение не упомянуто у П. Шервуда (*Sherwood 1952*). Ларше датирует его: «весна 640» (*Larchet 1996*, p. 17). Йансенс приводит мнение Ларше, но считает, что нет оснований думать, что между *Трудностями к Фоме* и *Вторым письмом* к нему прошло столько времени (*Janssens 2002*, p. xxii–xxiii), собственно, и сам Ларше в другом месте пишет, что это письмо было написано через несколько месяцев после *Трудностей* (*Larchet 1996*, p. 289, n. 55). М. Янковяк и Ф. Бут датируют 635 или 636 гг. (*Jankowiak, Booth 2015,* nr 39). *Второе письмо к Фоме* является продолжением *Трудностей к Фоме*, в ответ на которые прп. Максим получил уточняющие вопросы Фомы и сам, в свою очередь, отвечает на них.

222 Вероятно, «ипостась» здесь имеет значение реального осуществления, реальности. Лоллар переводит: «real instantiation».

223 Или: «непрелестное» (ἀπλανής).

224 Прп. Максим подчеркивает, что истинная премудрость созерцателей такова, что она проявляется в добродетели, у «практиков», то есть людей деятельных, добродетель укоренена и прочна, когда суть ее осмыслена. Таким образом, созерцание не отделимо от деятельности, а деятельность от созерцания. В формулировании этого положения прп. Максим использует излюбленные им термины *тропос — логос*, которые в переводе специально сохранены.

225 Или: «влечение». О смысле этого понятия в мистическом богословии прп. Максима см. прим. 134 у 1048C.

226 Толкуя слова Писания: «Служите Господу со страхом и ликуйте с трепетом» (Пс. 2:11) и «Страх Господень чист, пребывает вовек» (Пс. 18:10), прп. Максим пишет в *Вопросах и недоумениях*: «Страх бывает двух видов: один — из-за проступков, а другой — по достоинству того, что любимо. Страх из-за проступков любовь устраняет, а страх по достоинству того, что любимо, сохраняет» (*qu. dub.* 138, пер. Д. А. Черноглазова). Учение о страхе, который присутствует и в Царствии Небесном, встречается до прп. Максима у ряда святых отцов, например, у свт. Иоанна Златоуста, который в полемике с аномеями, подчеркивая непостижимость и трансцендентность Бога, говорит, что даже ангелы славят Бога с великим трепетом (Joan. Chrys., *de incomp. Dei nat.* 1. 312, ed. Malingrey). У прп. Максима мысль о священном страхе, который сохраняется и в жизни будущего века, встречается, например, в *Вопросоответах к Фалассию*: «Бог является страшным для всех, кто окрест Его, как бы примешивая страх к любви у тех, кто любит Его и окажется окрест Его. Ибо любви самой по себе, без страха, присуще становиться презрением, как то часто бывает, если близость, естественно рождаемая ею, не сдерживается уздой страха» (*Thal.* 10. 74–79, ed. Laga, Steel, пер. С. Л. Епифановича под ред. А. И. Сидорова по изд.: *Максим Исповедник 1993*, кн. II, с. 43). Чуть выше этого места прп. Максим поясняет, что речь идет не о страхе наказания, а о благоговении перед беспредельным (см. *Thal.* 10. 61–63, ed. Laga, Steel). Обсуждение роли благоговейного страха в системе прп. Максима см. в схолии {1**} А. М. Шуфрина к *amb*. 7 (*Максим Исповедник 2014b*, с. 319).

227 Ср. в *Вопросах и недоумениях*: «путь к дереву жизни охраняют страх [Божий] и влечение [к Богу] (φόβος καὶ πόθος)» (*qu. dub.* 158, пер. Д. А. Черноглазова). Здесь в толковании смысла двух херувимов, охраняющих рай, прп. Максим использовал ту же концептуальную пару: φόβος и πόθος.

228 Имеется в виду сыноположение. Ср. ὁ κατὰ θέσιν πατήρ — приемный отец.

229 Речь о претерпевании обожения.

230 θέσει — φύσει (по положению — по природе) — еще одна концептуальная пара в богословии прп. Максима. Истоки этой концептуальной пары в христологических спорах, где православными подчеркивалось, что Христос — Сын Божий по природе, а не по усыновлению, в отличие от христиан, получающих усыновление по благодати (ср. Рим. 8:15).

231 Ср. 2 Кор. 5:7.

232 Или: «в эйдосе». Сходное выражение встречается в схолии 8 к *Thal.* 29, где об ап. Павле говорится, что: «он поспешил соединиться со Христом

по ипостаси зримых благ (κατὰ τὴν ἐν εἴδει τῶν ἀγαθῶν ὑπόστασιν)» (пер. А. И. Сидорова по: *Максим Исповедник 1993*, кн. II, с. 209). Лоллар интерпретирующе перевел комментируемое место из *Второго письма к Фоме*: «participation in the form of good things» (букв.: «причастие в форме благих вещей»). В отличие от этого, Р. В. Яшунский, объясняя свой перевод «к созерцательному причастию благ», пишет в комментарии: «Букв. "в видении", чем продолжается аллюзия: *"верою ходим, а не видением"*, 2 Кор. 5:7» (*Максим Исповедник 2006*, с. 393). Учитывая, что у Апостола действительно говорится: οὐ διὰ εἴδους (не через видение), понимание Яшунского весьма вероятно. Другое место, которое здесь может иметь в виду прп. Максим, это Евр. 11:1, где связывается вера с обличением невидимых вещей. Таким образом, подчеркивается, что в истинной вере причастие духовным благам происходит «зримо», но зрение это не чувственное, а духовное.

233 Ср. о понятии пресыщения в контексте темы вожделения к Богу и наслаждения божественными благами: «"Пресыщение" (κόρος) этим наслаждением есть нарастание до бесконечности самого стремления наслаждающихся (так что каждый настолько сверх природной меры причастится, насколько изошел желанием (ἐπόθησε)) и непосредственное смешение с тем, что желанно по природе» (*opusc.* 1: PG 91, 24D, пер. А. М. Шуфрина). См. также наши примечания к этому отрывку в *Максим Исповедник 2014*.

234 Плач. 4:5.

235 Или: «логосов».

236 Ср. Деян. 19:2–3.

237 Gr. Naz., *or.* 29.2: PG 36, 75B.

238 Idem, *or.* 23.8: PG 35, 1159C.

239 Здесь прп. Максим формулирует то, каким именно видится ему суть недоумения аввы Фомы в его вопрошании. Это место служит ключом к пониманию его первого ответа в *Трудностях к Фоме*.

240 Gr. Naz., *or.* 29.2.

241 Начало этого предложения частично сохранилось, но смысл его трудно восстановим. Лоллар переводит: «I say this is the [cause?] of movement [for?] both (я говорю, что это причина движения для обоих)» (*Lollar 2010*, p. 40). Яшунский переводит: «приводит для обоих ту же причину движения, говоря...» (*Максим Исповедник 2006*, с. 42).

242 Речь, вероятно, о том, что человек не может одновременно познавать Троицу как Единицу по логосу сущности и Троицу по тропосам существования. Мысль прп. Максима, возможно, опирается на некоторые высказывания свт. Григория Богослова, в частности, на такое: «когда обращаем взор на Божество, первую причину и единоначалие, тогда представляемое нами — одно. А когда на Тех, в Которых Божество, Сущих от первой Причины, и Сущих от Нее довременно и равночестно, тогда Покланяемых — три» (Gr. Naz., *or.* 31.14). Как видно из этой цитаты, здесь свт. Григорий говорит о двух отдельных актах мышления (точнее, внимания) — в первом Бог мыслится как Единица, во втором случае Он мыслится как Троица. Еще более афористично та же мысль выражена у свт. Григория в словах: «Не успею помыслить

об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому» (Gr. Naz., *or.* 40: PG 36, 417.28–30 TLG). Здесь подчеркивается именно невозможность одновременного восприятия Троицы как Единой и Троичной.

243 Потому что «двоица» соединения формы и материи характерна для материальных тел.

244 То есть внутреннему разделению, сама возможность которого чревата противостоянием.

245 Здесь и далее прп. Максим цитирует себя самого (*amb*. 1).

246 ἀστασίαστος — то есть не разделяемое внутренними разделениями.

247 Gr. Naz., *or.* 29.19: PG 36, 100A.

248 Флп. 2:7.

249 Доступной человеческому восприятию. — *прим. перев.*

250 Очевидно, плоть. — *прим. перев.*

251 *Amb*. 3: 1040B–C.

252 То есть у плоти не логос природы тождественен с Божеством во Христе, а тождественна ипостась, что прп. Максим выражает с помощью понятия логоса ипостасного тождества, что означает — в смысле тождества ипостаси.

253 Один лист отсутствует в рукописи.

254 Евр. 14:15.

255 В *Трудностях к Фоме* Севир Антиохийский нигде не упоминается. Интересно, что во *Втором письме к Фоме* прп. Максим, судя по сохранившимся отрывкам, уделяет полемике с ним немало внимания. Видимо, на этом этапе полемики ему потребовались дополнительные аргументы, позволяющие соотнести ересь моноэнергизма не только с аполлинарианством, но и с монофизитством севирианского толка, который был более всего распространен в Египте, Сирии и в Африке. В *Богословско-полемических сочинениях,* написанных примерно в этот же период, а также в письмах, прп. Максим ведет жесткую полемику против Севира в контексте моноэнергистской унии, заключенной в Египте с севирианами.

256 Имеется в виду то, что в несторианстве, где человечество Христа мыслится раздельным с Божеством по ипостаси, человечеству воздается одно поклонение с Божеством, таким образом из него творится идол. Это новое идолопоклонство.

257 Значение этого глагола здесь не вполне ясно. — *прим. перев.*

258 См. *amb*. 5.9: PG 91, 1049D.

259 1 Кор. 4:21.

260 Gr. Naz., *or.* 38.13.

261 Ibid.

262 Суть недоумения относительно толкования прп. Максима, высказанного аввой Фомой, видимо, состоит в том, что, если прп. Максим говорит, что Божественная природа во Христа «стала поистине Его [природой] и называется [таковой]), наподобие души, природно движущей сродное [ей] тело»,

то что же тогда можно и нужно сказать о разумной душе Христа, которая, как пишет свт. Григорий, была «посредничающей» между Богом-Словом и плотью? Не будет ли сравнение Божества во Христе с душою умалением действия разумной души, которое, собственно и отстаивает прп. Максим? Вопрос этот точен и глубок, как и замечает его адресат.

263 Деян. 6:4.

264 Здесь обрывается рукопись, с текста которой делался перевод предыдущей части письма. Следующая часть этого письма переводится с другой рукописи, где она сохранилась не с начала.

265 Пс. 118:160 (LXX).

266 1 Езд. 3:12; 4:35 (LXX).

267 Или: «всякий логос».

268 Ср. Рим. 10:10.

269 Ср. Пс. 118:83.

270 Ср. Кол. 3:9–10; Еф. 4:22–24.

О трудностях у Григория Богослова к Иоанну, архиепископу Кизическому

Иоанну, архиепископу Кизическому,
Максим — в Господе радоваться!

Пролог

<1061A> Все восхваляют за любознательность — и, наверное, [восхваляют] по справедливости — преданнейших любителей прекрасного (τῶν καλῶν)[1] и науки (ἐπιστήμης) о нем усерднейших ревнителей, приходящих к лучшим наставникам лучшего, ибо посредством вопрошания они, безупречно воспринимая знание (γνῶσιν) и науку (ἐπιστήμην)[2] о [прежде им] неведомом, освобождают себя от неведения, <1064A> неопытности и сопряженного с ними позора.

Вас же какое слово восхвалит по достоинству? Кто из людей окажется способен хотя бы разумением (διανοίᾳ) объять величие Вашей добродетели? Ибо Вы[3], опытные пастыри словесных овец, умеющие звуками духовной свирели возводить (ἀνάγειν) и возвращать (ἐπανάγειν)[4] [их] в горний загон — ведь Вы восприняли и овладели таинственным ведением Божественного (τῶν θείων μυστικῆς γνώσεως), недоступным для других, по причине какового [ведения] Вам по достоинству вверены бразды Церкви Христовой, и Вы искусно (τρόπον ἐπιστημόνως)[5] направляете ее, наподобие корабля, нагруженного верою и благолепием жития по Богу, в гавань Божественной воли[6], никак не смущаемую искушениями, [бушующими] в житейском море[7] — [и при всем этом] Вы не считаете недостойным вопрошать о ведомых Вам [вещах], <1064B> наставниками в которых Вас поставил Бог, [и вопрошать] не только более мудрых, если вообще существует кто-либо, превосходящий Вас в ведении, но и вовсе недостойных и не искушенных ни в каком учении, надеясь, по Вашему обыкновению, и у неприметных обрести нечто примечательное.

Потому, получив Ваше честное письмо, повелевающее [мне] по поводу каждой затруднившей (ἀπορηθέντων) нас[8] главы из *Слов* Григория Богослова, над которыми мы трудились (ἐφιλοπονοῦμεν), когда были вместе[9], записать и прислать Вам изложенное тогда [на словах] разъяснение, я, разумеется, восславил Вас за добродетель и воспел всесветлость и высоту Вашей [сопряженной] с [добродетелью] христоугодной нищеты, а скорее, [воспел] Господа, всяческим образом чрез Вас и в Вас прославляемого, <1064C> который сотворил Вас и являет дарованную Вам силу стать достойными Его, явственно украшенную Его свойствами (ἰδιώμασι), чрез сами дела и истину — [являет ее] вплоть до меня, ничтожного, совершенно недостойного, лишенного какой-либо добродетели и ведения.

Видя, какое смирение Вы в этом проявили, я принудил себя исполнить Ваше повеление, [насколько мне] по силам, ради Вас нисколько не заботясь о том, что многим покажусь опрометчивым; но и Вы, поскольку я ожидаю воспринять желанное и вожделенное воздаяние за послушание, по обычаю одарите меня Вашими прилежными[10] молитвами, дабы Христос Бог, с готовностью помогающий боящимся Его, явился мне в слове союзником или, скорее, [будучи] Словом (ὡς *Λόγος*), всецело даровал мне разумную способность говорить благочестиво (τὸν τοῦ *λέγειν* ὅλον εὐσεβῶς... *λόγον*)[11]. <1064D>

Когда же Вы будете читать, я прошу не ожидать от меня изящного слога, ибо громких слов, поражающих слух, у меня нет, и изумлять [слушающих] изысканными тонкостями я не умею; поскольку, не искушенный в такого рода науках и непричастный к их изучению[12], я считаю для себя вполне достаточным, <1065A> если я уловлю смысл [речений] сего святого и великого учителя и [изложу его] хоть как-то, безыскусными словами; а еще [прошу] не порицать меня за многоречивость толкований, ибо, как Вы знаете, сей богословный муж множество понятий выражает в немногих словах (βραχυλόγος), и желающему разъяснить смысл их — даже красноречивейшему и любомудрейшему, а уж тем более мне, простецу (ἰδιώτῃ), — приходится рассуждать пространно. Если же боголюбивое рвение по обыкновению подвигнет Вас преобразовать написанное, [придав ему] краткость и изящество, или вообще исправить его смысл, [сделав] более возвышенным, то Вы получите совершенное воздаяние — молитвы богоносного [отца] Владыке всего, за то, что Вы не допустили, чтобы его Божественные и сверхъестественные мысли были осмеяны вследствие неуклюжих и низменных посягательств. <1065B> Следуя Вашему посланию, я провел изыскание по поводу каждой главы и [все] изложил на письме; Вас же прошу быть добрыми и человеколюбивыми судьями сказанного.

Трудность 6

Из *Слова о любви к бедным*, на слова: «Я щажу его [т. е. тело] как сотрудника, и не знаю, как избежать мятежа, или как не отпасть от Бога, отягчившись оковами, совлекающими (κατασπώσαις) или удерживающими (κατεχούσαις) на земле»[13].

Под словами «совлекать» и «удерживать» сей блаженный муж разумеет не одно и то же — не думай так, почтеннейший, если предмет твоей заботы — помыслить что-либо достойное его великого ума. Ибо тогда окажется, что [учитель] излишне многословен и не задумывается, о чем говорит — <1065C> если мы не осознаем, что он стремился всеми способами вести учеников к полезному и наилучшему, вкладывая подобающий смысл чуть ли не в каждый слог[14]. Нет, дело обстоит не так, откуда [такое предположение]? Наоборот: он соединяет слово с премудрым смыслом, и к возвышенному слову присоединяет смысл еще более возвышенный, дабы возвышенный [смысл] возвещался возвышенным [словом], и посредством того и другого было бы хоть сколько-нибудь явлено величие истины, прежде недоступное многим или даже всем. А чтобы загадочный смысл сказанного сделался нам всецело ясен, рассмотрим сами речения блаженного как они есть.

«Я щажу его, — говорит [учитель], — как сотрудника, и не знаю, как избежать мятежа, или как не отпасть от Бога, отягчившись оковами, совлекающими (κατασπώσαις) или удерживающими (κατεχούσαις) на земле». <1065D> Сказав так, он обращается, конечно же, не к себе самому, но чрез себя ко всем людям[15], зная, что всякий возлюбивший (ἐρῶν) спасение[16] предается, в любом случае, либо деланию, либо созерцанию (ἢ πράξει ἢ θεωρίᾳ)[17]; ибо без добродетели и ведения никто никогда никоим образом достичь спасения не сможет.

Итак, если, — говорит он, — я один из служащих Богу посредством созерцания и наслаждающихся блаженной красотой, всецело имеющий «мир и святость»[18], ибо я упростил (ἁπλώσας) себя для Бога, <1068A> [достигнув с Ним] нераздельного тождества по намерению[19] (κατὰ τὴν γνώμην ταυτότητι)[20], неразумные (ἀλόγους) силы души (я имею в виду гнев и вожделение) подобающим образом вразумив (λογίσαι) и с помощью разума (διὰ λόγου) приведя к уму и соделав [для него] своими (οἰκειώσασθαι) — [гнев] преобразовав в любовь, а [вожделение] в радость[21], если и вправду свойство радости — богоугодно «играть» и «ликовать» подобно «взыгравшему» во чреве Иоанну[22], великому Предтече и глашатаю Истины, или царю Давиду, [«скакавшему»] при положении ковчега Израилева[23]

(ибо — и эта мысль истинна, хотя для многих и непривычна и потому трудна [для понимания]) — и мы, и Бог Слово, Творец и Владыка всего, пребываем во чреве, [я имею в виду], в состоянии настоящей жизни: Бог является этому чувственному миру едва заметно, неотчетливо, словно во чреве, <1068B> да и то только подобным Иоанну по духу; а люди из [своей] вещественной среды, [тоже] как из чрева, с трудом видят Слово, сокрывающееся в сущих, да и то только, если они украшаются дарами Иоанна[24]; ведь при сравнении с неизреченной славой и светом грядущего века и со свойствами [грядущей] жизни, жизнь настоящая ничем не отличается от заполненного мраком чрева, и Бог Слово, совершенный и сверхсовершенный, будучи Человеколюбцем, соделался в ней младенцем, ради нас, младенцев по уму, так вот, если, как было сказано, я таков[25], и если, взойдя на самую вершину Божественного [созерцания], доступную людям в настоящей жизни, я пренебрег боговидным состоянием (τῆς θεοειδοῦς ἕξεως)[26], добровольно склонив себя к любви к телу, то, [значит], я «совлечен», «отягчившись оковами», то есть заботами[27], <1068C> и «отпал от Бога»[28], ибо «заботу» и «искание» об одном только Царстве Небесном[29] я приложил к тому, к чему не следовало, — к земной жизни, и попустил разуму не влечься к Богу, а увлекаться вместе с чувствами.

Если же я воинственно ополчился против страстей посредством делания, не вполне избежав хитростей врагов, желающих захватить [меня] с помощью этих [страстей], и возлюбил тело неосознанно (ἀδιακρίτως[30]), то я, очевидно, им удержан (κατεσχέθην), ибо связь (σχέσιν) с [телом] я предпочел разлучению посредством добродетели[31].

Итак, предающийся созерцанию «совлекается», ибо по состоянию (κατὰ τὴν ἕξιν) он становится уже не связанным (ἄσχετος) с телом, но небрежет Божественным созерцанием. Подвизающийся же в делании[32] «удерживается», ибо, сражаясь с телом, он уступает ему в борьбе, предпочитая быть рабом страстей, нежели трудиться ради добродетели, которая есть свобода души. <1068D>

Комментарии

Amb. 6

1 Букв.: «красот» или «прекрасных [вещей]». Имеется в виду нравственно и духовно прекрасное.

2 Или: «знание и понимание». Ср. «...умственные (νοερά) и разумные (λογικά) [движутся] в отношении ведения и познания (γνωστικῶς τε καὶ ἐπιστημονικῶς), ибо они не есть ведение или познание само по себе. Ибо их ведение и познание есть не их сущность, а навыки, созерцаемые при их сущности, которые привходят от правильного суждения по уму и разуму (я имею в виду их составляющие способности)» (PG 91, 1177A–B). Из приведенного отрывка видно, что γνῶσις (ведение) прп. Максим соотносит с умом, а ἐπιστήμη (науку) — с разумом.

3 По мнению А. М. Шуфрина (см. прим. 354 к *amb*. 7), который ссылается на П. Шервуда, «Обращение во множественном числе... выражает уважение к адресату, архиеп. Кизикскому Иоанну. Такая форма вежливости не является в греческом нормативной; тем не менее, как отмечает П. Шервуд (*Sherwood 1955a,* p. 7), прп. Максим в *Трудностях к Иоанну* при обращении к нему чаще прибегает к ней, и лишь в двух местах — к формам (глаголов и/или местоимений) единственного числа».

4 Читаем как у Констаса ἐπανάγειν (возвращать), а не ἀπάγειν (отводить), как в PG. Ср. Ин. 10:3–4 и толкование прп. Максимом и использование им притчи о заблудшей овце в *amb*. 31: PG 91, 1277B. Ср. о человеке как словесной овце у прп. Максима в *qu. dub*. 17 (ed. Declerck).

5 То есть со сознанием дела. Прп. Максим подчеркивает не только умелость пастыря, но и его понимание того, что он делает.

6 Ср. это выражение в: Gr. Nyss., *v Mos.* 1.11.12. Прп. Максим, используя образ корабля, обретающего покой от волнений по стихиям мира, предваряет развиваемую им ниже в *Трудностях к Иоанну*, и особенно в 7-й *трудности*, мысль о том, что покой человек может обрести только в Боге, т. е. с исполнением Божией воли, которую он здесь образно называет «гаванью» или «пристанью».

7 Хваля своего адресата, прп. Максим искусно переходит от образа пастырей, выводящих из земного и возводящих в небесную ограду (букв.: загон) словесных овец, к образу кормчего (рулевого) корабля Церкви. Образ Церкви-корабля, плывущего по бурному морю этой жизни, весьма распространен в святоотеческой письменности и эмблематике (в этом и целом ряде последующих примечаний мы используем наблюдения Клаудио Морескини, приводимые в итальянском издании *Трудностей,* ср. *Moreschini 2003*, p. 615). Об образе моря в сочинениях некоторых церковных авторов до прп. Максима см. также *Миллер 1972*.

8 Читаем как у Констаса: «нас» (ἡμῖν), а не «Вас» (ὑμῖν), как в PG.

9 Здесь мы видим свидетельство того, что обдумывать обсуждаемые в *Трудностях к Иоанну* вопросы прп. Максим (вместе с Иоанном) начал за некоторое время до их написания и, как считало до недавнего времени большинство патрологов, еще в монастыре св. Георгия в Кизике (т. е. до 626 г., когда, скорее всего, из-за нашествия персов и аваров он его покинул). Эту традиционную версию, впрочем, подверг критике Кристьян Будиньон, который полагает, что прп. Максим мог вовсе и не быть монахом в монастыре св. Георгия, а с Иоанном обсуждал будущие *Трудности* где-то в другом месте, причем Иоанн тогда мог еще и не быть епископом Кизическим (см. *Boudignon 2004*, p. 23–26).

10 Букв.: «протяженными» (ср. Деян. 12:5).

11 В оригинале непереводимое на русский использование однокоренных слов с корнем *λόγος*.

12 Трудно сказать, можно ли на основании этих слов считать, что прп. Максим не прошел полноценного курса риторики (это было бы исключено, будь он знатного столичного происхождения), или же их следует принимать за обычную фигуру смирения, а может, и как выражение монашеского или философского пренебрежения к «красному словцу» самому по себе.

13 Gr. Naz., *or.* 14.7: PG 35, 865B. Данное *Слово* свт. Григория Богослова произнесено в богадельне, устроенной свт. Василием Великим, где находилось много прокаженных. Разбираемый отрывок из *Слова* 14 непосредственно предшествует отрывку, толкуемому в куда более пространной и важной *трудности* 7. Несмотря на краткость *трудности* 6, эта *трудность* имеет существенное значение и как первая в серии всех *Трудностей к Иоанну*, и как *трудность*, в которой проводится разбор отрывка, предваряющего разбираемый в 7-й *трудности*, одной из важнейших тем которой будет отношение души и тела в сотериологическом контексте и обретение устойчивого покоя в Боге целым человеком; в *amb.* 6, в свою очередь, обсуждается ситуация неустойчивости.

14 Прп. Максим излагает важнейший принцип своего экзегетического метода толкования Писания и святых отцов: в этих текстах нет случайных слов, и то, что кажется риторическим повторением и просто подчеркивающим мысль, на самом деле несет свой особый смысл, понимание которого следует выводить из общей мысли автора.

15 Возможно и другое понимание: «не [только] к себе самому, но чрез себя [и] ко всем людям». Так понял Констас (*Constas 2014*, v. I, p. 71). Но более вероятным представляется то, что прп. Максим в этом месте подчеркивает святость свт. Григория, который сам уже не подвергается таким искушениям, но, говоря как бы о себе, прилагает к себе свойственное всем людям по относительному усвоению.

16 Или: «стремящийся к спасению».

17 Ср. у свт. Григория Богослова выше в том же 14-м *Слове*: «Прекрасно созерцание, прекрасна и деятельность... Каждое из сих [подвизаний] — какой-то один путь к спасению» (PG 35, 864B, пер. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 207 с изм.).

18 Евр. 12:14.

[19] Или: «воле». Сходное выражение с использованием тех же ключевых понятий встречается в *qu. dub.* 129, где говорится: «просвещенный посредством ведения раскрыв умственную часть души неотделимо Богу (вар.: упростив... для Бога) по равной тождественности движения (τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς θεῷ ἀδιαιρέτως ἐξαπλώσας κατὰ τὴν ἴσην τῆς κινήσεως ταυτότητα)» (пер. Д. А. Черноглазова, вариант — наш). Ср. с греческим оригиналом комментируемого места: ὡς ἐμαυτὸν ἁπλώσας Θεῷ, ἀδιαιρέτῳ κατὰ τὴν γνώμην ταυτότητι. Понятно, что речь идет об одном и том же. При этом ἁπλώσας может иметь значения «раскрыв» и «упростив», второе в литературном отношении может быть и менее удачно, но, кажется, точнее передает смысл оригинала. Констас переводит «having simplified myself for God (упростив себя для Бога)» (*Constas 2014*, v. I, p. 74). Далее прп. Максим описывает, каким именно образом происходит это «упрощение», когда неразумные части души подчиняются разуму и «приводятся» к уму, становясь любовью и радостью. Лоллар (*Lollar 2011*, p. 216) отмечает здесь источник антропологии и образности в платоновском *Федре* (Plato, *Phaedrus* 248d.). «Упрощение» души, как мы видим, не отменяет некоторой «сложности» — все силы души умны и разумны, но они не теряют своих особенностей, сохраняя единство в различии. Следует отметить, однако, что сам Лоллар в комментируемом месте относит ἀδιαιρέτῳ к Богу, считая, что речь идет о том, что подвижник приходит в состояние простоты с нераздельным Богом по тождеству сознания («mentality») (так он понимает γνώμη). В переводе 2018 г. Лоллар передает это место так: «I have brought myself into a state of simplicity with the undivided God in the identity of the whole of my mentality with Him (я привел себя в состояние простоты с нераздельным Богом в тождестве всего моего сознания с Ним)».

[20] В этом период, то есть до начала второго этапа полемики с монофелитами (ок. 643 г.), прп. Максим говорил не о совершенной «деактивации» намерения γνώμη у святых, а о его тождестве и единстве с Божией волей. Еще в *Трудностях к Фоме*, написанных после *Трудностей к Иоанну*, но до 643 г., γνώμη используется в старом значении, близком к «воле» или направленности воли (намерению). Впоследствии в *amb.* 4 прп. Максим напишет о Христе, что Он «не только спас [нас], "одержимых грехом", но и, упразднив в Себе наше наказание, уделил "Божественной силы", которая делает душу неизменной, а тело нетленным, [приводя] намерение к тождеству с природным благом, у стремящихся почитать [эту] благодать на деле» (PG 91, 1044A). Тождественности намерения в состоянии совершенного обожения у прп. Максима, очевидно, соответствует «нескончаемое прочное пребывание» (μονιμότητα) вместе с Богом, в тождестве вечного движения по устремлению (κατ᾽ ἔφεσιν ἀεικινησίας) (PG 91, 1196B).

[21] Т. е. гнев превращается в любовь (ἀγάπη), а вожделение — в радость (χαρά). Учение о страстных силах души — «гневе» (θύμος) и «вожделении» (ἐπιθυμία) — встречается уже в античности, в частности, у Платона и Аристотеля, см. прим. 4 С. Л. Епифановича к *Thal.* 5 в изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 189 и его же замечания в изд.: *Епифанович 2003*, с. 102–103. Прп. Максим преломляет его по-своему.

В *Толковании на молитву Господню* прп. Максим несколько иначе, чем в *amb.* 6, говорит о благодатной перемене в страстных силах души: вожделевательная сила (ἐπιθυμία) становится силой влечения к Богу, а яростное начало

(θύμος) проявляет себя в борении, чтобы сохранить Его; однако прп. Максим тут же уточняет, что речь скорее идет о всецелом устремлении к Богу и уподоблении ангелам в безучастности к тому, что ниже Бога. Ср. также в *Главах о любви*: «У кого ум всегда с Богом, у того и вожделение (ἐπιθυμία) перерастает в Божественный эрос (ἔρωτα), а ярость (θύμος) вся целиком превращается в Божественную любовь (ἀγάπην)» (*carit.* 2.48, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 114 с изм.).

В *amb.* 10 прп. Максим останавливается на вопросе о превращении страстных сил души под водительством разумной силы в том самом месте, где он говорит о «тождестве непрестанного движения» вокруг Бога: «[Григорий Богослов] назвал "вещественной двоицей" гнев и вожделение, поскольку они связаны с веществом (προσύλους) и являются силами претерпевающей (παθητικοῦ) части души, восстающими против разума и способными рассеять ум на множество [вещей], если их с самого начала не обуздать искусно и не подчинить себе. Если кто-то осилит их и заставит, рабски подчинив власти разума, подобающим образом двигаться туда, куда должно, или же вовсе их отвергнет, [если он] придерживается одного лишь неуклонного по любви познавательного очарования (κατ᾽ ἀγάπην γνωστικῆς... θέλξεως) посредством разума и созерцания и сократился до одного только, единственного из многих, чистого, простого и неделимого движения мощнейшей силы устремления, по каковой он любомудро укрепил себе нескончаемое прочное пребывание (μονιμότητα) вместе с Богом...» (PG 91, 1196A–B). Таким образом, прп. Максим дает понять, что сначала силы вожделения и гнева должны подчиниться разуму и быть использованы разумными силами души; однако потом стадия борьбы, чтобы сохранить Бога, и (еще не вполне удовлетворенного) влечения к Нему, остается позади, и гнев и вожделение сменяют Божественный эрос (ц.-слав. «рачение») и любовь. При этом страстная часть души при «всецелом обращении от земных вещей к Божественным», как говорит прп. Максим, превращается «в нескончаемый Божественный эрос и непрестанную любовь» (*carit.* 2.48). В *amb.* 6 на месте «эроса» применительно к превращению вожделения (ἐπιθυμία) стоит «радость» — возможно, потому, что речь идет о «взыгрании» природы, но еще не о совершенном обожении (см. прим. 26 и 28). Тема преображения страстной части души у стоиков, Каппадокийских отцов и прп. Максима освещена в статье *Blowers 1996*. О правильном использовании страстных сил души подробно говорится в *amb.* 10/43; 10/50; в примечаниях к этим *трудностям* мы снова останавливаемся на этом вопросе.

22 Ср. Лк. 1:44.

23 Ср. 2 Цар. 6:12–17. В *amb.* 37: PG 91, 1292, толкуя слова свт. Григория Богослова: «А теперь прими чревоношение и взыграй, если не как Иоанн во чреве, то как Давид при возвращении ковчега» (*or.* 38.17: PG 36, 329D), — прп. Максим приводит Иоанна Предтечу в качестве примера всех рождающихся в Духе и сохраняющих непреложно эту благодать (как Иоанн от чрева матери), а Давида — в качестве примера тех, кто отступил от познания Бога и лишь по прошествии времени через подвиги и покаяние вернул себе ликование и радость о Господе.

24 Прп. Максим здесь, очевидно, обыгрывает эпизод встречи св. Елисаветы, носившей во чреве Иоанна Предтечу, с Девой Марией, которая к моменту

встречи уже носила во чреве Воплотившееся Слово (Лк. 1:39–40). Это пребывание в утробах своих матерей Иоанна и Иисуса для прп. Максима указывает — по своему логосу, т. е. непреходящему смыслу Писания, имеющему значение не только историческое, но и применимое к каждому человеку, когда бы он ни жил, — на пребывание нас и Воплотившегося Слова в утробе этой земной жизни (символизируемой материнскими утробами Елисаветы и Марии). Однако ощутить пребывание Логоса в утробе этого мира может, согласно прп. Максиму, только имеющий духовные дары Предтечи. Далее прп. Максим, как нам представляется, имплицитно опирается на известные слова Христа: «из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царстве Небесном больше его» (Мф. 11:11), когда противопоставляет богопознание в чреве этого мира и видение неизреченной славы Божией в «грядущем мире»; именно второе соответствует обожению. Кроме упомянутого выше понимания образа чревоношения, у прп. Максима встречается его использование в духовно-аскетическом контексте, в частности, когда он пишет, о мысли «всегда зачинающей и вынашивающей, и рождающей благочестивое слово, ибо она по благодати сделалась чревом, вмещающим сверхъестественное Слово по сродству (οἰκείωσιν) воли (γνώμης) с Самим же Словом» (*ep.* 19: PG 91, 592A, пер. Е. Начинкина по *Максим Исповедник 2015*, с. 245).

25 Т. е. если я «служу Богу посредством созерцания», начало фразы см. выше — *прим. перев.*

26 Ср. у свт. Григория Богослова: «Когда боговидное это и божественное, то есть наш ум и наше слово [или: разум], соединим со сродным [ему], и когда образ взойдет к Прообразу, к Которому теперь имеет влечение...» (*or.* 28.17: PG 36, 48C, пер. А. М. Шуфрина). Т. е. свт. Григорий говорит о боговидности (или богообразии, богоподобии) ума и разума. Прп. Максим цитирует эти слова в *amb.* 7: PG 91, 1077B. В *Трудностях* прп. Максим пишет о бесстрастии как «боговидном состоянии» (см. PG 91, 1384A). Понятие «боговидное состояние» неоднократно встречается в *Ареопагитиках*, в трактате «О церковной иерархии» (см., напр., Dion. Ar., *e. h.* 81.13).

Как мы видим из контекста комментируемого места, прп. Максим употреблял понятие боговидности или богообразия таким образом, что допускал в состоянии боговидности отпадение от него. Как же это можно понимать? По соображению А. М. Шуфрина, высказанному в переписке с нами, «богообразный, очевидно, тот, в ком восстановлен тропос бытия по “образу Божию”, приданный человеку при его создании, но утраченный им при падении (оно, по Максиму, произошло сразу). В отличие от такого бого-образия, обожение — это бытие не только “по образу”, но и “по подобию”, которого у человека при сотворении не было, и которое им утрачено быть уже не может. Или, точнее: “бытие по подобию” — то, что делает невозможным уже утратить “бытие по образу”, потому что конец не тождественен началу». Это соображение представляется убедительным (см. также прим. 22).

Прп. Максим пользуется понятием боговидности неоднократно в своих сочинениях, но предстоит еще исследовать, всегда ли он понимает его в одном и том же смысле. Самое раннее использование — в *lib. asc.* 24, где сказано, что, когда ум беседует с Богом «нагим», без рассеивающих помыслов, он становится боговидным. В *Вопросах и недоумениях* говорится, что «...вера или

смирение, или [основанная на] познании мудрость: каждой из этих [вещей] присуще рождать высшее для людей боговидное состояние (θεοειδῆ ἕξιν)» (*qu. dub.* 35, ed. Declerck).

27 Ср. Лк. 21:34.

28 Этим прп. Максим дает понять, что отпадение от Бога даже в том «боговидном состоянии», в котором человек прозревает о пребывании Воплощенного в этом мире Логоса, еще возможно. Это состояние, следовательно, не есть состояние непреложного обожения, но такое состояние, когда боговидные ум и разум, свободные от страстей, способны созерцать воплощенное Слово в творении — будь то в логосах твари или в Воплотившемся Христе. В *Главах о Богословии и домостроительстве Сына Божия* встречаются места, где такое состояние различается от другого — состояния совершенного обожения. В частности, прп. Максим замечает, что бывает так, что для нас Слово Божие воплотилось, но не вознеслось: «Мы, пребывая долу, не усваиваем вполне Того, Кто по человеколюбию [Своему] и ради нас оказался долу. Однако, когда мы возносимся с Ним к Отцу, то оставляем землю и все земное, дабы и нам, как неисправимым иудеям, не было сказано: *Куда Я иду, туда вы не можете придти* (Ин. 8:21). Ибо без Слова невозможно оказаться у Отца Слова» (*cap. theol.* 2.47, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 243). Из других мест того же сочинения (например: *cap. theol.* 2.39; 2.45) видно, что для прп. Максима несовершенным познанием Слова Божия является такое, при котором Оно познается лишь как причина видимого и осязаемого творения, но не в Его изначальном Божественном бытии во Святой Троице вместе с Отцом и Духом, в котором Слово познается, «не исходя из чего-либо доступного познанию» (*cap. theol.* 2.39, цит. по изд.: там же, с. 242), т. е. тварного. При несовершенном познании Слова, следовательно, еще возможно отпадение от Бога, невозможное в состоянии совершенного обожения. О различии состояния совершенства и «младенчества» прп. Максим пишет следующим образом: «А когда проявление совершенного прекращает частичное, то все гадательное и тусклое преходит, Истина предстает лицом к лицу и спасаемый, став совершенным в Боге, будет превыше всех миров, веков и мест, которыми он до сего времени воспитывался как младенец (ср. 1 Кор. 13:10–13)» (*cap. theol.* 1.70, цит. по изд.: там же, с. 227). Боговидное состояние, о котором говорится в *amb.* 6, таким образом, — это состояние восстановленной природы, способной, в частности, созерцать Бога в творении. В отношении состояния совершенного обожения оно является непосредственно предшествующим и, можно сказать, «пророческим» — в этом, нам кажется, смысл упоминания Иоанна Предтечи и пророка Давида, «взыграние» и радость которых и символизирует, с одной стороны, свободу от «оков» и «тяжести земли», т. е. от страстей, а с другой — пророческую радость об имеющей быть встрече с Богом «лицом к лицу».

29 Ср. Мф. 6:33–34.

30 Букв.: «без различения».

31 О вольном разлучении души с телом, предваряющем у подвижников подобное разлучение, происходящее после смерти, см. в *amb.* 50: PG 91, 1368–1369.

32 Разъясняя, почему свт. Григорий употребил, казалось бы, синонимичные выражения: «тяжесть оков [или: пут], тянущих вниз» и «удерживание

на земле», прп. Максим соотносит первое выражение с тем, что может произойти с человеком, подвизающимся в созерцании, а второе — с подвизающимся в делании. Основание для такого различения он, очевидно, нашел у самого свт. Григория, который в том же *Слове*, как мы отмечали выше, сказал: «Прекрасно созерцание, прекрасна и деятельность... Каждая из сих [добродетелей] какой-то один путь к спасению» (PG 35, 864B, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 207). Такое толкование, вероятно, объясняется и самим образом, подразумеваемым в метафоре: тянущие вниз оковы предполагают «парящую» разумную душу, предающуюся созерцанию, тогда как тяжесть оков (плотских страстей) тянет ее вниз, не давая добродетельно, через устремленность к Богу, разлучиться с телом, сделать созерцание чистым; удерживание же на земле подразумевает невозможность приподняться над землей (над страстями) — очевидно, посредством делания. При этом прп. Максим не говорит, что целью занимающегося деланием является переход к созерцанию, но называет этой целью «свободу души», тождественную добродетели. Прежде *amb.* 6 прп. Максим обсуждал проблематику, связанную с попыткой не стяжавшего бесстрастие ума достичь ведения, используя похожий образ, в *char.* 1.18: «Как воробей, привязанный за ногу и пытающийся взлететь, падает на землю, влекомый веревкой, так и ум, еще не стяжавший бесстрастия, но пытающийся воспарить к ведению небесных [вещей], падает на землю, стягиваемый вниз страстями» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 105).

Трудность 7[1]

На [следующее место] из того же *Слова*[2]: «Какова обо мне мудрость, и что за великая это тайна? Или для того, чтобы, будучи частицей (μοῖρα)[3] Бога и стекши (ῥεύσαντας) свыше, мы не презирали (καταφρονῶμεν) Создателя, — превозносясь (ἐπαιρόμενοι) своим достоинством[4] и надмеваясь, — хочет [Он], чтобы в борьбе и брани с телом <1069A> мы всегда к Нему взирали, и чтобы сопряженная [с нами] немощь была детоводительницей [нашего] достоинства?[5]»[6].

Некоторые, встречая эти слова, — не притязая, как кажется, на какую-либо награду за труд изыскания истины, — прибегают к легкому[7], т. е. уже имеющему для себя много предпосылок в эллинских учениях [объяснению], говоря о некогда, по их мнению, существовавшей Энаде (ἑνάς)[8] умов[9], в силу которой будучи сращены с Богом[10], мы в Нем имеем местопребывание (μονήν)[11] и основание (ἵδρυσιν)[12], да еще и возникшее движение (γενομένην κίνησιν), из-за которого, разнообразно рассеявшись, умы подготовили Бога к попечению (παρεσκεύασαν) о возникновении (γένεσιν)[13] этого телесного міра — ради того, чтобы связать их телами[14] в наказание[15] за прежние грехи[16]. <1069B> На это, считают они, намекает настоящими словами учитель[17]. Но не уразумели они, что предлагают невозможное и допускают неосуществимое, как, несомненно, покажет далее истинное слово (логос).

Ведь если Божественное недвижно[18,19], как наполняющее всё, а всякая [вещь] из [бывших] несуществующими[20] бытие получила и подвижна, как непременно относящаяся[21] к некой причине[22,23], но ничто движущееся не остановилось еще, так как не успокоило еще у последнего предмета стремления можение (δύναμις)[24,25] движения, соответственно влечению (ведь не свойственно [от природы] ничему иному, чем он[26], показывая себя, останавливать[27] носящееся по природе), то, значит, ничто движущееся не остановилось потому, что не встретило еще последний предмет стремления, поскольку он сам ведь еще, [не] будучи явлен, не остановил движение вокруг него носящихся[28]. Если же они вдобавок настаивают[29], что это некогда произошло, и умы пришли в рассеяние, подвигнутые из своего основания и местопребывания <1069C> в последнем и единственном предмете стремления, то чтобы не придирался я, говоря: «Где же доказательство [, что это не случится снова]?» — по всей вероятности, допустят,

что в тех же [обстоятельствах][30] умы с необходимостью будут иметь те же перепады (μετεμπτώσεις)[31] без конца[32]. Ведь что смогли, испытав, презреть однажды, то никакая логика им не сможет воспрепятствовать презирать и всякий [другой] раз[33]. Но что иное, чем [необходимость] умам так носиться и ни иметь, ни надеяться [иметь] никакой неколебимой опоры твердости (παγιότης)[34] в прекрасном (τὸ καλόν)[35], могло бы оказаться [для них уделом] более жалким?[36]

Если же скажут, что они могут, но не хотят из-за бывшего [у них] опыта противоположного[37], то и в таком случае будет прекрасное ими лелеемо не ради себя самого, как прекрасного, но по необходимости и ради противоположного, как вожделенное <1069D> не по природе, или в собственном смысле. Ведь *не в собственном* смысле прекрасно все, что не само по себе является благим, вожделенным[38], привлекающим к себе всякое движение. И уже хотя бы поэтому не свойственно [ему][39] удерживать влечение [тех,] чье удовольствие им обусловлено[40]; но [мало того,] еще и благодарность могут выразить злу <1072A> пестующие этот образ мыслей[41], как посредством него наученные должному, т. е. узнавшие, как становиться твердыми в прекрасном[42]; и необходимо могут назвать его [то есть зло] [своим] происхождением (γένεσιν) (если только решили быть последовательными[43]), потребным [им] даже более самой природы, так как оно[44], согласно им, научает [их] полезному и производит самое ценное из всех стяжаний, — разумею любовь, по которой всему, возникающему[45] из Бога[46], [от природы] свойственно, (постоянно) пребывая[47] [в Боге], необратимо[48] собираться в Бога[49].

Опять же[50], происхождение возникших из Бога умопостигаемых и чувственно-воспринимаемых [творений] мыслится прежде их движения. Ведь не может быть движения прежде возникновения (γενέσεως). Ведь движение — [это состояние *уже*] пришедших в бытие (γενομένων) (умопостигаемых — умопостигаемое; чувственно-воспринимаемых — чувственно воспринимаемое)[51]. И ведь ни одна из <1072B> пришедших в бытие [вещей не является] совсем недвижной по своему определению (логосу), — [из вещей] даже неодушевленных[52] и чувственно-воспринимаемых, по мнению тех, кто постарательней из наблюдателей за существующим. Они ведь признали, что движется всё: либо по прямой, либо по кругу, либо спиралевидно[53].

Ведь всякое движение попадает в разряд простого или сложного[54]. Если, однако, в качестве предпосылки движения мыслится приход в бытие того, чье оно, то, с другой стороны[55], как основанное на приходе в бытие наблюдается движение того, чей он [приход в бытие], как идущее после него[56] в порядке мысли (ὡς μετ᾽ αὐτὴν κατ᾽ ἐπίνοιαν οὖσα)[57].

Движение же это называют природным можением (δύναμιν)[58], устремляющимся к соответствующему ему завершению[59]; либо претерпеванием (страстью), т. е. движением, бывающим от одного к другому[60] и имеющим своим завершением[61] неподверженное претерпеванию [, т. е. бесстрастное]; либо энергичным действием[62], имеющим своим завершением самозавершенное[63]. Но ничто из приводимого в бытие не является своей конечной целью (завершением)[64], поскольку ведь не является и своей причиной, поскольку [такое[65]] нерожденно, безначально и <1072c> недвижно, как ни к чему не способное быть как-либо[66] подвигнутым; ибо выходит за грань природы существующего, как существующее не ради [кого-или] чего-либо[67], — если только определение, его касающееся, истинно, «хоть бы и чужд [нам] был» сказавший[68]: «Конечная цель есть то, ради чего всё, само же оно — не ради чего-либо»[69]. И не является [ничто из приводимого в бытие] самозавершенным[70], поскольку [самозавершенное] и в действие не приводимо, — как полное[71], и [присно] так же (ὡσαύτως)[72] имеющее бытие, и ниоткуда его не получающее (самозавершенное ведь в каком-то [смысле] и не-причинно[73]). И не является [ничто из приводимого в бытие] неподверженным претерпеванию (бесстрастным)[74], так как [бесстрастное] и уединенно, и не испытываемо[75], и не определяемо. Ведь бесстрастному вообще [от природы] не свойственно претерпевать, так как [не свойственно] и (любовно) вожделеть иного, т. е. двигаться, соответственно влечению, к чему-либо иному[76].

Итак, ничто из приводимого в бытие, находясь в движении, не остановилось[77], поскольку *ни* встретило уже первую и единственную Причину, из Которой уделяется существующим [их] бытие, *ни* возникло внутри последнего предмета стремления[78], чтобы, как следствие, принесшим с собою возникновение <1072d> тел могло быть сочтено рассеяние умов из прежде возникшей [их] «Энады»[79]. И [о том же] свидетельствуют святые Моисей, Давид и Павел, и Владыка их — Христос. Один — повествовав, что праотец *да не* вкусит *от древа жизни*[80], и в ином [месте] сказав: «*ибо вы ныне еще не вступили в место покоя и в удел, который Господь, Бог ваш, дает вам*»[81]. <1073a> Другой — вопия: «*насыщусь, когда явится слава Твоя*»[82]; и «*жаждет душа моя к Богу крепкому, живому: когда приду и явлюсь пред Лице Божие*!»[83]. Другой — филиппийцам пиша: «*чтобы достигнуть воскресения мертвых. Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершился; но стремлюсь, не достигну ли я, как достиг меня Христос Иисус*»[84]; к евреям же: «*Ибо, кто вошел в покой Его, тот и сам успокоился от дел своих, как и Бог от Своих*»[85]; и еще в том же послании уверяя, что никто не получил обещанного[86]. Другой же: «*придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас*»[87].

Итак, ничто из приводимого в бытие ни в чем не остановило еще своего природного можения, <1073B> движущегося к соответствующему ему завершению; и не успокоило действия, уперев его в соответствующее ему завершение; и не пожало плода соответствующей движению страсти (πάθους), т. е. — бесстрастия и недвижности[88]. Ведь только Бога [удел] быть завершением, и [завершением] совершенным и бесстрастным[89], — так как [только Он] и недвижен, и полон, и не подвержен претерпеванию (бесстрастен)[90]; а приводимого в бытие [удел], напротив[91], — быть подвигнутым к безначальному завершению[92] и неколичественным, совершенным завершением[93] успокоить действие[94], и претерпеть [бескачественность][95], но не быть или стать по сущности бескачественным (ясно ведь, что всё, приводимое в бытие, т. е. тварное, не безотносительно[96]). Слыша же: «страсть», следует понимать это непредосудительно, ибо здесь указывается не на «страсть» в смысле извращения или порчи[97] можения, но — на претерпевание, присущее существующим [твореним] по природе[98]. Ведь всё пришедшее в бытие *претерпевает* движение, так как *само*движением[99], или само[действующим] можением, не является.

Итак, если умы <1073C> [изначально] приводимы в бытие, то всяко и движутся, в качестве от (ἐξ) начала по природе [движущихся] за счет[100] бытия к завершению [, т. е. конечной цели,] по намерению двигаясь за счет благобытия[101]. Ведь завершением движения движимого является само присноблагобытие[102], ровно как и началом — само бытие, Которое-то и есть Бог. Он и бытия Податель[103], и благобытия Дарователь как Начало и Завершение[104]; ибо и просто движемся мы — от (ἐξ) Него как начала; и как-либо движемся — к Нему, так как Он — завершение. Если же умозрящее движется соответственно самому себе[105], [т. е. —] умозряще, то всяко и умозрит; если же умозрит, то всяко и умозримого [им] (любовно) вожделеет[106]; если же (любовно) вожделеет, то всяко и претерпевает исступление (ἔκστασιν) к нему как вожделенному[107]; если же претерпевает, то ясно, что и устремляется; если же устремляется, то всяко и усиливает напор движения; <1073D> если же упорно усиливает движение, то не останавливается, пока не окажется целиком в целом вожделенном[108], и не будет всем [им] объято, — приемля спасительное определение[109] всецело вольно, по (осознанному) предпочтению (προαίρεσις)[110], — чтобы целиком окачествоваться определяющим его целым[111] так, чтобы само это определяемое совсем не хотело[112] больше иметь возможность узнаваться как целое[113] из <1076A> самого себя, но [хотело бы узнаваться] из того, что его определяет[114], как воздух, весь освещенный светом, и железо, все целиком раскаленное огнем[115], и что угодно иное, подобное тому[116].

Из этих [сравнений] мы предположительно понимаем будущее (а не бывшее и [затем] подпорченное[117]) причастие благости достойными по подобию только[118], поскольку чаемое превосходит и всё это, будучи, по написанному, по ту сторону зрения, слуха и размышления[119]. И это, наверное, и есть то подчинение, о котором божественный апостол говорит, что «*подчиняет*»[120] Сын Отцу — тех, кто вольно принимает [Его приглашение] подчиняться; после чего — или за счет чего — «*последний враг истребится — смерть*»[121], так как, если зависящее от нас[122], или, вернее, самовластие[123] (посредством которого, <1076B> добиваясь входа к нам, [смерть] утверждала[124] над нами господство порчи) вольно и целиком [нами] уступлено Богу, хотя и прекрасно властвует, [то его удел] — подвластность, за счет бездействия воли к чему-либо, кроме того, чего хочет Бог; как и говорит Сам, в Себе запечатлевающий свойственное нам[125,126], Спаситель [в прошении] к Отцу: «*впрочем не как Я хочу, но как Ты*»[127]. И после Него божественный Павел, словно отвергнув себя, т. е. — не зная, как иметь еще собственную жизнь: «*и уже не я живу, но живет во мне Христос*»[128].

Пусть вас не смущает сказанное. Ведь я говорю, что не отмена самовластия происходит, но, скорее, установление [его] в соответствии с природой, твердое и неколебимое, т. е. намеренное уступание (ἐκχώρησιν γνωμικήν)[129], позволяющее испытать тоску[130] по тому, чтобы, откуда имеем (изначально) бытие, [оттуда нам] и движение получить[131], [зная], что **образ, восшедший [обратно] к [своему] прообразу** (τὸ ἀρχέτυπον)[132], <1076C> и подобно отпечатку печати, [своему] прообразу прекрасно подошедший [как точно соответствующий ему], [такой образ] не имеет уже иного ничего, к чему ему еще — да и не может [больше ни к чему] — быть отнесенным. Или, говоря яснее и прямее: не может даже [этого] хотеть, как воспринявший Божественное действие, вернее же — ставший в обожении богом, и тем более получающий удовольствия от исступления, [становясь] вне того, что при нем как природно существует, так и [в качестве такового] мыслится за счет благодати Духа, одержавшей над ним победу и показавшей его имеющим одного только Бога,[133] действующим [в нем] так, чтобы было единое, даже только одно во всех [отношениях] действие Бога и достойных Бога, вернее же — одного только Бога, как [пришедшего] приличествующим Благу [образом] целиком во взаимопроникновение с достойными как целыми[134,135,136]. Ведь всё совершенно неизбежно прекратит свое полновластное, в соответствии с влечением движение, относительно чего-либо <1076D> иного, если явлен, причаствуется и невместимо, скажем так, вмещается, соразмерно можению причастников, последний предмет стремления, **к которому гонит всякий высокий образ жизни**

и мысли[137]**, и на котором останавливается всякое влечение, и дальше которого не относится никуда, ибо и не в состоянии**[138]**, и к которому тянется всякое движение ревностного**[139]**, «и для оказавшихся у которого [оно —] всякого [их] созерцания успокоение»**[140], — говорит блаженный Учитель. <1077A> Ведь тогда[141] и не будет чего-либо, обнаруживающегося вне Бога[142] или кажущегося имеющим сравнимый с Богом вес, что обманом могло бы склонить к нему чье-либо влечение[143], поскольку всё — и умом, и чувствами постигаемое — будет объято Им в невыразимом Его проявлении и присутствии, как и днем [нет] ни звездного света, ни самих звезд, [поскольку] солнце явлено [таким] несравнимо сильным светом, из-за которого и бывают они светилами сокрытыми и непознаваемыми в поле (чувственного) восприятия даже [в отношении того], что они[144] *есть*.

Применительно к Богу [это справедливо] даже более, поскольку между нетварным и тварными опосредование и различие беспредельно. Ведь тогда, как я думаю, даже узнавая о сущностной стороне существования существующих соответственно их «чем-», «как-» и «в-зависимости- отчего-» (ἐπὶ τίνι) бытию, мы не будем уже, соответственно познанию, подвигнуты к чему-либо влечением, поскольку закончится для нас познание каждой — и о каждой — из тех [вещей], что после <1077B> Бога, и нам будет предлежать для наслаждения, соразмерно [каждому, знание] беспредельное, Божественное, непостижимое и лишь причастуемое. И это, согласно богоносному этому Учителю, **то, о чем философствует знаменитое [суждение]: «познаем некогда, насколько сами познаны»**[145] **— когда боговидное это и божественное,** говорит он про **наш ум и слово (λόγος), соединим со сродным** [ему]**, и когда образ взойдет к Прообразу, к Которому теперь имеет влечение**[146].

Итак, о том, что нет пресловутой «Энады», и каково, по-видимому, — из доступных нам теперь мыслей и рассуждений Писания, — будет состояние [вещей] в будущем, сказано [достаточно][147]. А о том, как, **будучи частицей Бога**, мы оттекли [от Бога], Бога [имея своим] Водителем, поведу слово далее[148].

<1077C> Ведь кто, — осведомленный, что *словом и премудростью*[149] приведены Богом[150] в бытие из не-существующего[151] существующие [вещи], — если осмысленно приложит созерцательную [способность] души к беспредельной природной[152] разнесенности[153] и разнообразию существующих [вещей], и испытующим разумом (логосом) со-расчленит мысленно принцип (логос), по которому они сотворены, — [кто, спрашиваю,] не увидит [тогда], как *многие* логосы[154] — один Логос, со-различающийся нераздельной разнесенности пришедших в бытие [вещей] за счет неслитной

особенности их [в отношении] друг к другу и самим себе? И с другой стороны, [не увидит при этом] как *одного* — многих[155], путем отнесения[156] всех к Нему, неслитно [с ними] за счет [одного] Себя существующему (изначально)[157], — сущностному и ипостасному (Божьему и Отчему) Богу-Слову[158], — как Началу и Причине всего, *в Нем создано было все, что на небесах, и что на земле, видимое и невидимое,* <1077D> *престолы ли, господства ли, начальства ли,* <1080A> *силы ли, все из Него и Им и в Нем было создано*[159].

Ведь [именно] держащий благим хотением гипостазированные прежде веков слова-логосы[160] пришедших в бытие [вещей], соответственно этим [логосам], *словом и премудростью*[161] гипостазировал[162] из несуществующего творение видимое и невидимое, в должные времена сотворив и творя всё — и общее, и единичное[163]. Ведь слово-логос, как мы верим, является предпосылкой создания ангелов; слово-логос — каждой из наполняющих горний мір сущностей и сил; слово-логос — человеков; слово-логос — всякого [сущего] из получивших от Бога бытие (чтобы мне не перечислять единичное). [Мы верим, что] по беспредельному [Своему] за счет Него Самого [Ему присущему] превосходству, Слово невыразимо и непостижимо, и по ту сторону всякого творения и соответственно ему существующего и мыслящегося различия и различения; <1080B> и [что, с другой стороны,] Оно же — как приличествует Благу — показывается и умножается соразмерно каждому во всех, [происходящих] из Него[164], и возглавляет всех в Себе[165]. И бытие, и пребывание соответствует Ему; и возникшие — из Него, поскольку они возникли; и Тому, по [воле] Которого возникли, т. е. Богу, они, и оставаясь [такими же], и двигаясь, причаствуют. Ведь все [творения] за счет своего происхождения из Бога причаствуют Богу соразмерно, — соответственно либо уму, либо слову-разуму, либо (чувственному) восприятию, либо жизненному движению, либо сущностной и удерживающей [в бытии][166] годности[167] [к такому причастию][168], как это мнится великому богоявителю Дионисию Ареопагиту[169].

Итак, каждое из умозрящих и словесных [творений], [т. е.] ангелов и человеков, по самому логосу, соответственно которому сотворено, — *сущему* в Боге и *к Богу*[170], — и является, и называется **частицей Бога**[171] (за счет своего, как сказано, <1080C> предсуществующего в Боге логоса[172, 173]). Вне всякого сомнения, даже если получит оно соответственно этому [логосу] движение, окажется в Боге[174], в Котором как начало и причина предсуществует его логос бытия, и если ничего иного для [утоления] тоски не пожелает прежде собственного начала обрести[175], то не оттекает от Бога[176], но, скорее, через вытягивание к Нему, Богом становится и называется **частицей Бога**,[177] — через то, что Богу подобающе причаствует, как — соответственно природе,

мудро и осознанно — посредством благолепного движения обретающее подлинное свое начало и причину[178], не имея *куда* еще далее собственного начала быть подвигнутым ([после] восхождения к принципу [логосу], по которому оно сотворено, и **восстановления** (ἀποκατάστασις)[179]), ни — *как* быть подвигнутым, [если] зависящее от цели (ἐπὶ τῷ σκοπῷ) — ясно, что Божественной — движение его[180] получило [им достигнутый] предел: самое [эту] Божественную цель (σκοπός).

Как поясняет [это] <1080D> и св. Василий, говоря в толковании на св. пророка Исаию так: «**а истинные субботы — это успокоение, уготованное народу Божию; их-то Бог [как раз] терпит**[181]**, так как они — истинные; и, конечно, предвосхищает эти субботы успокоения тот, чей мір распялся**[182]**, т. е., очевидно, отошедший от мірского и достигший собственного места духовного успокоения, оказавшийся в котором, с собственного места сдвинут уже более не будет, так как спокойствие и невозмутимость** <1081A> **присущи этому состоянию (изначально)**»[183,184]. Местом же всех удостоенных такового блаженства является Бог, по написанному: «*Будь мне Богом защитителем, местом укрепленным, чтобы спасти меня*»[185].

У Него прочно утверждены логосы всех [творений], соответственно которым и знает Он, как говорится про Него, все [творения] прежде их прихода в бытие, как существующие в Нем и у Него, — самой Истины[186] [их] всех; [и знал бы их,] даже если бы сами они все — и существующие, и будущие — не вместе с их логосами (т. е. сразу, как Богом узнаны) приведены были в бытие[187], но каждое в годный [для этого] момент, соответственно мудрости Создателя, как приличествует, соответственно собственным их логосам созидаясь, получали бы и соответствующее им самим[188] бытие в действительности[189], поскольку, хотя Он, как Создатель, соответственно действию (κατ᾽ ἐνέργειαν)[190,191] <1081B> существует присно, они в возможности (δυνάμει) существуют, но в действительности (ἐνεργείᾳ) — еще нет[192,193]. Ведь и невозможно существовать в одном и том же [смысле][194] Беспредельному и ограниченным [пределами]; и не найдется никакого довода (логоса), доказывающего, что сущность и сверхсущное могут существовать[195] в одном и том же [смысле]; и сводящего[196] неизмеримое к тому же, к чему измеримое; и безотносительное — к тому же, к чему относительное; и то, для чего нет никакого вида катафатически к нему приложимой категории — к тому же, к чему [сводится] посредством всех этих [категорий] составляющееся.

А все тварные [вещи] всецело катафатически [определяются], соответственно сущности и происхождению, объемлясь собственными логосами[197] и [относящимися] к ним [логосами] внешних [им вещей][198].

Итак, за исключением высшего, т. е. апофатического богословия[199] Слова (Логоса), — соответственно которому [Логос] ни называется [словом] (λέγεται), ни мыслится [умом] (νοεῖται), ни является вообще чем-либо из осознанного иным[200] (как сверхсущный[201]), ни причаствуется кем-либо соответственно чему-либо, — многими логосами является один Логос[202], и одним — многие. [А именно:] соответственно творческому — и [творимое в бытии] удерживающему <1081C> — приличествующему Благу выхождению Единого[203] в существующие [вещи], многими [является] один[204]; а соответственно [возносящему] отнесению, т. е. Промыслу, — обращающему и руководящему [возвращением] многих в Единое[205], точно во вседержительное начало или центр, предвосхитивший начала [исходящих] из него лучей[206], — одним, как всех [вместе] собирающим, [являются] многие.

Итак, **частицей Бога** мы являемся и называемся за счет пред-ипостазированности наших логосов бытия в Боге; **стекшими** же **свыше** называемся, с другой стороны, потому, что подвиглись не соответственно предсуществующему в Боге логосу, по которому пришли в бытие.

Но и другим способом (тропосом) раскрыть смысл (логос) этого[207] не трудно наученному благочестиво подходить к логосам существующих [вещей]. Ведь если не подлежит сомнению, что сущностью добродетели в каждом (изначально) является единое Слово Божие <1081D> (ведь сущность всех добродетелей есть Сам Господь наш Иисус Христос[208], как написано: «*Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением*»[209], 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 причастный добродетели, соответственно твердому навыку [в ней], человек, несомненно, причаствует Богу — сущности добродетелей, как благородно, соответственно (осознанному) предпочтению, взрастивший посеянное [в нем] <1084A> соответственно природе благо[210] и показавший, что тождественно завершение началу, а начало — завершению; вернее же — что начало есть то же самое, что завершение, — как безупречный поверенный в делах Бога (Θεοῦ συνήγορος) (если только [нам] верится, что началом и завершением всякой вещи [изначально] является от Него зависящая цель). Начало [он показал тождественным завершению] — как получивший оттуда вместе с бытием и природное, соответственно причастию, благо, завершение же [показал тождественным началу] — как соответственно этому [причастию] намеренно и по (осознанному) предпочтению (γνώμῃ τε καὶ προαιρέσει) целеустремленно прошедший

ведущий, не блуждая, к [началу] достохвальный путь[211], на котором он становится[212] Богом, получая от Бога бытие Богом, поскольку к «*по образу*» [созданной] природной красоте приложил и (осознанно) предпочтенное уподобление[213] через добродетели, посредством врожденной [способности] восхождения и расположения к собственному началу. И, к тому же, исполняется и в [отношении] него апостольское <1084B> слово, гласящее: «*ибо мы Им живем и движемся и существуем*»[214]. Ведь он приходит в бытие в Боге[215] посредством внимания (поскольку не испортил [свой] предсуществующий в Боге логос бытия[216]); и *движется* в Боге соответственно предсуществующему в Боге логосу благобытия (поскольку приводится в действие[217] посредством добродетелей); и *живет* в Боге соответственно предсуществующему в Боге логосу приснобытия[218].

Соответственно бесстрастнейшему навыку уже здесь[219] став самотождественным[220] и недвижным; соответственно же обожению, поскольку оно будет дано, в будущем веке любовно лелея и приемля[221] [как бы в объятия] вышеназванные, т. е. в Боге предсуществующие логосы, а вернее — Бога (в Котором логосы прекрасного[222] утверждены); 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] <1084C> в Боге, логоса приснобытия), поскольку внял этим [логосам-словам] и соответственно им действовал; и посредством них[223], с одной стороны, в одного [лишь] Бога целиком себя вложил[224], а с другой — одного [лишь] Бога в целом себе запечатлел и изваял так, чтобы и самому ему по благодати быть и называться Богом, и Богу по снисхождению быть за счет него и называться человеком, и обнаружиться можению оказываемого при этом взаимного расположения — тому, что и человека Богом обоживает за счет боголюбия, и Бога человеком за счет человеколюбия вочеловечивает[225], и творит соответственно прекрасной перестановке [предиката и субъекта][226], с одной стороны, Бога — человеком, за счет обожения человека, а с другой — человека Богом, за счет вочеловечения Бога[227]. Ведь Слово Божие и Бог присно хочет, <1084D> чтобы и во всех[228] приводилось в действие таинство Его вселения в тело[229].

А кто, упустив собственное начало, — [хотя и] случается ему быть **частицей Бога**[230] (за счет логоса добродетели[231], существующего в Нем[232]) по следующей [из сказанного] причине[233], — несется в противоречии с [этим] логосом[234] к несуществующему, справедливо называется **стекшим свыше**, как подвигнутый не к собственному началу и причине, <1085A> в соответствии с которой, и в зависимости от которой, и за счет которой пришел в бытие; и пребывает в безостановочном[235] кружении и жуткой

неустроенности души и тела, [своим] вольным склонением к худшему принеся себе неудачу в достижении [этой] неблуждающей и неизменно [к нему] относящейся причины. Применительно к нему и **стекать** может быть сказано в собственном [смысле слова], потому что при наличии в его распоряжении власти, могущей без борьбы[236] направить стопы [его] души к Богу, он охотно променял лучшее, т. е. существующее, на худшее, т. е. несуществующее[237].

О тех именно логосах, о которых я говорил, св. Дионисий Ареопагит учит нас, что они зовутся Писанием **предопределениями**[238] **и Божественными волями**[239] (προορισμοὺς καὶ θεῖα θελήματα)[240]. Также, подобно [ему], и близкие к Пантену[241] (бывшему наставником великого Климента Строматевса[242]) говорят, что [логосам] **Божественными волями** зваться созвучно Писанию. Поэтому, будучи спрошены некими из кичащихся образованностью внешних о том, как, по мнению христиан, Бог знает существующее <1085B> (сами те полагали, что [Он] умозрительно [знает] умопостигаемые [вещи], и чувственно — чувственно-воспринимаемые), они [им] ответили, что Бог ни чувственно-воспринимаемые [вещи] не знает чувственно, ни умопостигаемые — умозрительно. Ведь есть рассуждение, доказывающее[243], что невозможно Тому, Кто выше существующего, воспринимать существующее [вещи] как[244] существующие[245]. Так вот: мы, приложив и [того] рассуждения обоснование (καὶ τοῦ λόγου τὸ εὔλογον), утверждаем, что Он знает существующие [вещи] как собственные воли. Действительно, если волей (θέλημα) Он сотворил всё, и возразить [на это] будет нечего; а сказать, что Бог знает Свою волю, всегда благочестиво и справедливо; причем, *каждое* из пришедших в бытие [творений] Он сотворил, имея [на то] волю (θέλων), — то выходит, что Бог знает [творения] как [Свои] собственные воли (поскольку и волю [на то] имея, сотворил их). А это меня лично побуждает думать, что Писание, эти [именно] логосы имея в виду, говорит [в речении] к Моисею: «*Я познал тебя лучше всех*»[246]; и о неких [иных]: «*познал Господь сущии Свои*»[247]; и к неким [иным], <1085C> наоборот: «*не знаю вас*»[248], — так как ясно, что либо согласное с волей (т. е. словом-логосом)[249], либо противное воле (т. е. слову-логосу) Бога движение (осознанного) предпочтения каждого сделало таким, чтобы[250] он услышал [такой, а не иной] Божественный глас[251].

Это и подобное этому помыслив, думаю, говорил этот богоносный муж: «**Когда боговидное это и божественное, т. е. наш ум и наше слово, соединим со сродным** [ему]**, и когда образ взойдет к Прообразу, к Которому теперь имеет влечение**»[252], — посредством этих же самых немногих слов сразу и уводя по-учительски <1085D> тех, кто

считает что-либо из существующего когда-либо предвосхитившим эту меру, — [уводя, значит,] от того, чтобы так думать; и проясняя попутно смысл (логос) [своих слов:] «**мы частица Бога**»; и намекая на будущую особенность[253] блаженного прекращения[254] [действия]; и поощряя к незыблемому, — т. е. невозмутимому и никуда перепадов [не испытывающему][255], — наслаждению этим [прекращением] тех, кто очищается и подгоняется надеждой на это[256]. Ведь он знал, что и мы, — как если бы к тому, чего мы по сущности и определению (логосу) имеем отражения[257], подошли, соответственно логосу и природе, прямо, <1088A> простым приложением (ἁπλῇ προσβολῇ) [способностей][258], — без какого-либо изыскания (в пределах которого только и возможно оступаться и заблуждаться), боговидно, насколько [нам] доступно, будем знать все [вещи], уже не поддерживая [состояние] движения вокруг них за счет неведения, как придвинувшиеся своим умом, словом-логосом, духом вплотную к великому Уму, Слову-Логосу, Духу, а лучше [сказать]: собою целиком — к целому Богу как прообразующему Образу[259].

Как он и в *Слове* о граде повествует, говоря так: «**И примет их** [**как наследников**] **невыразимый свет и созерцание**[260] **Святой и царственной Троицы, воссиявающей явственней и чище, даже смешивающейся целиком с умом как целым; это-то** [**созерцание**], **полагаю я, и** [**является**] **единственным Царствием Небесным**»[261], когда удовольствием удовольствуется и веселится — если могу, дерзнув, с его [словами] сочетать мои — всё разумное творение ангелов и [тех] людей, <1088B> которые ни один из Божественных логосов, природно прилаженных к ним Создателем для соответствующего движению завершения, не испортили по невниманию[262], но, напротив, себя целомудренно сохранили цельными и неизвращенными, зная, что они и суть, и [навсегда] станут органами Божественной природы, объяв которые целиком, всецелый Бог, наподобие души[263], по Своему усмотрению использует, точно члены тела, которые станут слаженными и благопотребными Владыке, и исполняет Своей славы и блаженства, давая, т. е. даря, им жизнь присносущную и неизреченную, и совершенно свободную от всех признаков, составляющих особенность нынешней, составившейся посредством порчи, <1088C> жизни, — [т. е. жизнь,] которую не вдыхаемый воздух составляет, и не токи крови, идущие от печени[264], но всецелый Бог, цельными причаствуемый и становящийся подобием души в [ее] отношении к телу для души (и посредством души — для тела) [каждого из них], как знает Сам, чтобы [душа] получила необратимость, а [тело] — бессмертие, и человек целиком обожился, боготворясь благодатью вочеловечившегося Бога, целиком оставаясь,

конечно, по душе и телу человеком за счет природы, и Богом целиком становясь по душе и телу за счет благодати и всецело ему соответствующей Божественной светлости блаженной славы, после которой нельзя ничего более светлого или высокого помыслить.

Ибо что вожделеннее для достойных обожения, соединяясь в котором со ставшими Богами, Бог за счет [Своей] благости всё делает Своим? Состояние такого рода — бывающее при божественном прозрении <1088D> и следующем за ним наслаждении весельем — прекрасно назвали поэтому и «удовольствием», и «страстью», и «радостью»; «удовольствием» — как являющееся завершением природных действий (ведь так определяют удовольствие)[265]; «страстью» же — как можение исступления, доводящее претерпевающее до действующего (по причине, приведенной в примерах [отношения] воздуха к свету, и к огню — железа) и убедительно показывающее, что природно, т. е. <1089A> поистине, не что иное, как это, является пиком (κεφάλαιον) существующего — за каковой [страстью] обязательно следует бесстрастие; «радостью» же [его назвали] как не имеющее ничего, противоположного себе, — ни прошлого, ни будущего. Говорят ведь, что радость ни прошедшей печали не знает, ни насыщения[266], ожидающегося из страха[267], не допускает, как [это свойственно] удовольствию. Потому-то и как именование, изначально указывающее на будущую[268] истину, безоговорочно утвердили «радость» богодухновенные Речения и умудренные ими в том, что касается Божественных тайн, наши Отцы.

Итак, если кратко, соответственно моей малости[269], подытожить: показано от природы, Писания и Отцов, что 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][270], и к тому же — что невозможно поколебать ступень удостаивающихся постоянства [пребывания] в Боге. Ведь как <1089B> может быть (подкрепим немного сказанное рассуждениями), чтобы те, кто, существуя[271], однажды [уже] пришли в бытие в Боге[272], восприняли оскорбительное, с точки зрения влечения, насыщение[273]? Ведь всякое насыщение, соответственно своему понятию (логосу) и определению, гасительно для стремления и наступает двумя путями (тропосами): стремление либо гасится, определяя [свои] предметы как малозначащие, либо, оценивая [их] как позорные и безобразные, испытывает отвращение; от этих [предметов], естественно, возникает пресыщение[274]. Для Бога же, как по природе беспредельного[275] и бесценного, естественно, наоборот, растягивать до безграничного стремление наслаждающихся Им через причастие[276].

Если же это истинно (как оно, конечно, и есть), то не было так называемой «Энады» умов, которая бы, насытившись <1089C> постоянством [пребывания] в Боге, разделилась и своим рассеянием произвела возникновение этого міра[277], чтобы нам [на основании этого] не делать Благо чем-то описуемым и неценным, как если бы оно ограничивалось каким-то насыщением[278] и бывало причиной восстания для тех, чье влечение не смогло удержать недвижным[279]. И зря продолжают некоторые, как мне кажется, вещать об этой [Энаде], воображая то, чего нет, и — что тяжелее, конечно, [вынести] — клевеща даже на этого блаженного Отца, будто он так думал. Но оставив их как есть, — т. е. под этим предлогом имеющими возможность не только самим преспокойно думать, что души пришли в тела из прежнего вида [своей] жизни в наказание за бывшие [в ней] прежде злые [дела], но и других пытаться так же основательно обманывать ссылкой на авторитеты, поступая некрасиво <1089D> и недостойно, — [оставив им это,] сами мы мысль Учителя благочестиво рассмотрим вдобавок к сказанному и под иным углом (тропосом).

Не думаю, чтобы он здесь хотел изложить [причину] возникновения <1092A> человеческой [природы], но [, полагаю,] — причину наложившегося на него[280] бедствия[281,282]. Ибо, оплакав жалкое состояние нашего тела в словах: «**Ох уж это мне сопряжение и отчуждение! Которого боюсь, то холю; и которое лелею, того страшусь**»[283] (и далее [по тексту]); и как бы сам к себе [обратившись] в недоумении с вопросом о причине зол, держащих нас в тисках, и о соответствующем этой [причине] мудрейшем Промысле: «**Какова обо мне мудрость, и что за великая это тайна?**» — он прибавляет, разъясняя решение [вопроса] так: «**Разве что**[284] **для того, чтобы, будучи частицей Бога и стекши свыше, мы не презирали Создателя, — превозносясь своим достоинством и надмеваясь, — хочет** [**Он**]**, чтобы мы всегда к Нему взирали в борьбе и брани с телом, и чтобы сопряженная** [с нами] **немощь была детоводительницей** <1092B> [нашего] **достоинства**».

Это как если бы он говорил, — поскольку человек из души и тела пришел в бытие за счет благости со стороны Бога, — что данная ему при этом словесная и умозрящая душа, как (изначально) существующая, конечно, *по образу* Сотворившего ее, с одной стороны, соответственно влечению и всепоглощающей любви, от всего [ее] можения [исходящей], со знанием крепко держащаяся Бога и приобретшая обоженность соответственно *подобию*; а с другой — соответственно знающему Промыслу, [обращенному] на нижестоящее, и заповеди, повелевающей *любить ближнего как самого себя*[285,286], разумно поддерживающая тело[287],

[поскольку] она посредничает в том, чтобы через добродетели сделал его словесным[288], и как со-раба, своим у Бога, живущий в [ней] Творец, [такая душа, как бы говорит он] сделает Самого [ее с телом] Связавшего нерасторжимой связью <1092C> с ним[, т. е. телом] и данного [ей] бессмертия[289], чтобы[, во-первых,] чем Бог [является] для души, тем же стала душа для тела[290]; и[, во-вторых,] обнаружилось[291], что один Создатель всего, посредством человечества шествующий во всех существующих [творениях] соразмерно [каждому из них][292]; и[, в-третьих,] сошлись воедино многие[293], отстоящие друг от друга по природе, согласуясь друг с другом в [кругу] единой природы человека, и[, в-четвертых,] стал Сам *Бог все во всем*[294], всё заключив и воипостазировав в Себе, вплоть до того, что ни одно из существующих [творений] не имело бы движения, предоставленного себе и не причастного Его присутствию, соответственно которому мы и Боги, и чада, и Тело, и члены, и **частица Бога**, и тому подобное, есть и называемся по отношению к завершению [как осуществленности] Божественной цели[295].

Поскольку, стало быть, так — и для этого — человек пришел в бытие, но в праотце, готовом для власти, <1092D> использовал [ее] на худшее, перенеся [свое] стремление с дозволенного на запрещенное (ведь был и *само*властен[296]); и, чем *соединяющийся с Господом есть один дух с Господом, совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею*[297,298] предпочел, будучи обманут, и вольно себя отстранил от Божественной и блаженной цели, сочтя за большую честь, соответственно [своему] выбору, стать прахом, чем быть по благодати Богом, — Бог мудро и вместе с тем человеколюбиво, <1093A> т. е. подобающим Его благости [образом] устраивающий наше спасение, противологосному движению [имеющегося] в нас умозрящего можения в качестве обязательного последствия его противопоставил наказание, с достаточным, пожалуй, основанием (логосом) покарав смертью то самое, обо что мы раздробили можение любви[299], причитавшееся, по идее, одному лишь Богу, — [покарав,] чтобы (любовно) вожделеющие к ничто[300] обучены были приводить это можение обратно к существующему, научившись [этому] когда-нибудь через претерпевание (страданий).

Именно это, продолжая, он делает более наглядным, говоря: «**Но мне и потому кажется, что ни одно из здешних благ для людей не является надежным, ни долговременным, хотя если что и затеяно прекрасно искусником-Словом и всяк ум превосходящей Мудростью[301], так это — что видимые [вещи] разыгрывают нас,** <1093B> **переменяясь и переменяя [нас] то так, то этак, и вверх, и вниз носясь и обращаясь, и прежде, чем быть схваченными, уходя**

и ускользая, чтобы, усмотрев в них непостоянство и неровность, мы переключились бы на будущее[302]**. Ведь что бы творили мы, будь наше благополучие устойчивым, когда и при том, что оно таковым не пребывает, мы настолько к нему привязаны, и нас так поработили** [**обусловленные**] **им удовольствия и иллюзии, что мы и помыслить не можем ничего, что было бы лучше и возвышеннее настоящего, и это при том, что слышим и веруем, что произошли по Образу Бога, существующему выше и к Себе влекущему?**»[303]. И опять — в *Слове* к горожанам, говоря: «**Чтобы мы сознавали себя ничем перед истинной и первой Мудростью, но всегда бы склонялись к Нему одному, и искали бы озарений** <1093C> **сияниями оттуда; или** [**потому, что**] **через неровность видимого и обращающегося Он переводит нас к устойчивому и пребывающему**»[304].

Стало быть, как я думаю, отнюдь не за возникновение человечества отвечающей причины дает, как сказано, в тех словах объяснение Учитель, но — бедствия, привнесенного за счет преступления в нашу жизнь *после* возникновения [человечества][305], как это очевидно для наиболее ревностно и старательно занимающихся божественными его писаниями. Ведь посредством этих слов он представляет нам причину второго[, т. е. бедствия], — откуда, за счет чего[306], чем обусловлено (ἐφ᾽ ᾧ) и ради чего[, или кого,] оно, — указывая на мудро устраивающееся посредством него Богом наше спасение; а намекая на значение первого[, т. е. возникновение человечества,] для таинства[307], для которого (ἐφ᾽ ᾧ) [человечество] возникло[308], пользуется другим оборотом (тропосом) речи, делая явной свою относящуюся <1093D> к этому благочестивую цель, как [она] обнаруживается в его *Слове на Рождество,* — говоря: «**Итак, ум и (чувственное) восприятие, столь разделенные друг с другом, уже стали в своих пределах и несли в себе** [**образы**] **величия Создателя-Слова, — молчаливые певцы и пронзительные глашатаи величия дел** [Его]; **но еще не было смеси из обоих, ни смешения противоположных, признака большей мудрости и расточительности в отношении природ, т. е. не все богатство благости** [еще] **было ведомо. Это-то захотев продемонстрировать, и создает из обоих** <1096A> **(говорю о видимой и невидимой природах) искусник-Слово одно животное — человека; и из вещества, ставшего прежде ипостасным, взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что Слово**[309] **знает как умозрящую душу и образ Божий), как бы некий второй мір — в малом великий — ставит на земле, иного ангела, смешанного** [из разных естеств Своего] **поклонника**»[310], и далее [по тексту]. А в *Слове на Светы*[311] «**Поскольку же таким** [образом существуют] **эти** [Три],

или это [Одно]**, надлежало же не ограничиваться поклонению только вышними** [поклонниками]**, но быть каким-то поклонникам и внизу, чтобы все** [творение] **наполнилось славой Божией (раз уж** [оно] **Божие),** [то] **и ради этого творится человек рукою Божией и образом** [Его] **награжденный**»[312,313]. Достаточно, на мой взгляд, и этого (пусть и не многого) для настроенного не только поспорить и считающего не одно только сражение показателем [того, кто прав], <1096B> чтобы целиком обнаружилась мысль Учителя о сказанном. Если же [кто] еще возражает, что как [же] Учитель [в таком случае] назвал нас **частицей Бога**, то выше об этом уже многообразно дан отчет (логос).

А чтобы стал он более достоверен, опираясь на доводы (логосы) Духа, святой и блаженный апостол Павел, *премудрость, прежде век* в Боге *сокровенную*[314], приобретший, и просветивший всю несветлую жизнь людей на [этом свете], т. е. мрак неведения отогнавший от [их] душ, достаточным явится [свидетелем], повествуя об этом ефесянам так: «*чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его, и просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания* <1096C> *Его, и какое богатство славного наследия Его для святых, и как безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его, которою Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах, превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего* <1096D> *все во всем*»[315]. И, [поговорив] о другом, опять: «*И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова; дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков,* <1097A> *по хитрому искусству обольщения, но истинною любовью все возращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви*»[316].

Не думаю, что еще в ином свидетельстве нуждается испробовавший жизнь в благочестии для обнаружения истины[317], поистине достоверной, согласно христианам[318], через нее ясно усвоив[319], что мы есмы и члены, и *тело*, и *исполнение* Христа Бога, *исполняющего все во всем*, соответственно

цели (σκοπόν), *сокровенной прежде веков* в Боге (т. е. Отце), в Нем возглавляющиеся (ἀνακεφαλαιούμενοι) чрез Сына Его, т. е. Господа Иисуса Христа, Бога нашего. Ведь <1097B> *тайна, сокровенная от веков и от родов, ныне же*[320] явленная через подлинное и совершенное вочеловечение Сына и Бога, сделавшего **нераздельно и неслитно**[321] единой с Самим Собою по Ипостаси нашу природу и нас, посредством [взятой] от нас и[, в этом смысле,] нашей, умозрящей и словесно одушевленной, Его святой плоти, как бы через *начаток*[322] с Самим Собою сплотившего[323] и удостоившего быть одним и тем же с Самим Собой, соответственно Его человечеству, как мы были прежде веков предопределены[324] быть в Нем, [т. е.] как члены тела Его, наподобие души[325] в ее отношении к телу, в духе *составляющего и сочиневающего* нас Себе и ведущего *в меру* духовного *возраста* Ему соответствующего *исполнения*, — [будучи явленной, эта тайна] показала и то, что возникли мы для этого (ἐπὶ τούτῳ)[326], и *прежде веков* относительно нас [бывшую] <1097C> всеблагую цель Бога, не получившую обновления ни в чем, что касалось бы собственно ее смысла (логоса), но пришедшую в исполнение[327] иным (ясно, что более новым [и впервые] введенным) способом (тропосом).

Ведь нужно было, — раз Бог сотворил нас подобными Себе (в том [смысле], что точные признаки Его благости [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[328], а человек этот способ вольно отверг злоупотреблением природными можениями, — чтобы не оказался, будучи отчужден, человек вдали от Бога, [нужно было] иному [способу] быть введенным вместо первого, настолько более невероятному и богоприличному, насколько сверхъестественное выше природного. И этим, <1097D> как все мы верим, является таинство таинственнейшего переселения[329] Бога к людям[330]. «*Если бы*», — говорит божественный апостол, — «*если бы первый завет был без недостатка, то не было бы нужды искать места другому*»[331]. Ведь яснее же ясного для всех, что таинство, сбывшееся при завершении [сего] века во Христе, несомненно, является демонстрацией и исполнением упущенного в начале века в праотце[332].

Итак, с пользой, значит, употреблено Учителем выражение «**частица**», [судя] по приведенным оборотам (тропосам) [его речи], и всякий благородный и душою, и образом (тропосом) [жизни] понял бы так употребленное выражение, <1100A> не производя ненароком у себя никакой подтасовки в рассуждениях, зная, что «частица» в такого рода [контекстах] значит то же, что «[составной] член». Ведь если член

является частью тела, а часть[333] — то же, что частица, то член будет тем же, что частица. Если же «частица» значит то же, что «[составной] член», причем собрание и сложение [таких] «членов» образует [способное быть] орудием тело, а [способное быть] орудием тело, [со]единенное с умозрящей душой, являет завершенного человека, — [если так,] то, значит, говорящий, что душа или тело является частью человека, или членом его, не погрешит против истины. Если же орудием умозрящей души, как [собственно] человека, является тело, а душа как целое, вмещая целиком тело, дает ему жизнь, т. е. бытие-в-движении, не соразделяясь с ним [на части] и не заключаясь в нем[334], как простая и бестелесная по природе, но, целиком присутствуя в [теле как] целом и каждом его члене <1100B> (поскольку ему [от природы] свойственно принимать ее [в себя], соответственно природно заложенному в нем можению восприятия ее действия), соразмерно сжимает по-разному восприимчивые к ней члены для сохранения бытия тела в единстве, — [если так,] то пусть в провожатые до великого и неизреченного таинства блаженной надежды христиан из малого, т. е. соответствующего нам, не лишенные благородства подобия великого и превосходящего нас возьмет тот, кто приобрел еще [лишь] нетвердое и шаткое представление об этом[335]. И, оставив безосновательное мнение о предсуществовании телам [их] душ, вместе с нами поверит Господу[336], говорящему о пробуждающихся для Воскресения, что они не могут умереть[337], — разумеется, в силу более чистого явления[338] и причастия Его, [как] последнего предмета [их] стремления. И опять: «*И всякий, живущий* и *верующий в Меня*, <1100C> *не умрет вовек*»[339]. Если бы именно это произошло когда-то прежде, то, как показано выше[340], [уже] невозможно было бы принять по какой-либо превратности[341] какого-либо [рода] смерть.

И пусть не выходит за [рамки] естественно[-научных] рассуждений, напрасно провозглашая не существующее [в науке] мнение о душе[342]. Ведь если частями человека, как изложено выше, являются тело и душа, а части необходимо получают отношение «к чему-то»[343] (так как непременно имеют предикатом [некое] целое), причем [вещи,] называемые «[частями по отношению] к чему-то», — из тех, что везде и всегда непременно вместе, соответственно [своему] происхождению (как части, сочетанием (τῇ συνόδῳ) образующие целый вид, разделяясь друг с другом только в представлении, для распознания того, чем каждая является по сущности[344]), — [если так,] то невероятно, чтобы душа и тело, как части человека[345], существовали во времени <1100D> прежде или после друг друга, поскольку [этим] будет нарушен принцип (логос) так называемого «[отношения] к чему-то».

К тому же, если самодостаточным видом[346] является душа прежде тела, или тело [прежде души], а иной вид каждая из этих [частей] образует соответственно сложению — души с телом или тела с душой, — [то они] это делают[347] либо непременно претерпевая [воздействие извне], либо имея [природное] свойство [это делать]. И если претерпевая, то[, значит, через сложение] пострадали, вырождаясь в совсем не то, чем были, и [в силу этого] портятся; а если имея свойство, то ясно, что будут проделывать это непрестанно за счет того, что [им это от природы] свойственно; т. е. никогда не успокоится ни душа, [прекратив] вселяться в [иное] тело, ни тело — [прекратив оживляться иной] душой[348]. Но, на мой взгляд, <1101A> не [благодаря] претерпеванию или природному можению частей, соответственно сочетанию их друг с другом, [происходит] исполнение целого, соответствующего виду, но [благодаря] зависящему от них [формально] совместному возникновению, соответствующему виду как целому. Без порчи же невозможно из вида в вид прелагаться какому-либо виду.

А если потому, что после смерти и разложения тела существует, и [при том] гипостазированно, душа, скажут, что она может существовать, и [при том] гипостазированно, даже прежде тела[349], то мне лично кажется, что их довод (логос) бьет мимо [цели]. Ведь дискурс (логос) происхождения (γενέσεως) не тот же, что сущности (οὐσίας). Ибо первый указывает на бытие «когда-то», «где-то», «[по отношению] к чему-то» (τοῦ ποτε καὶ που εἶναι καὶ πρὸς τι)[350], а второй — [просто] на бытие, т. е. бытие «чем-то» и «как-то» (τοῦ εἶναι καὶ τι καὶ πως εἶναί)[351]. Если же так, то после возникновения (μετὰ τὸ γενέσθαι) душа за счет сущности [своей] есть всегда, но за счет [своего] происхождения (διὰ τὴν γένεσιν) — не как предоставленная себе, а как связанная [своим бытием] «когда-то», «где-то», [в отношении] «к чему-то». <1101B> Ведь и после смерти тела душа называется не просто «душой», но душой человека, причем какого-то [конкретного] человека. Она ведь и после [смерти] тела предикатом в качестве вида имеет целое, — соответственно [своей], как части, связи [с ним], — [т. е. целое] человечество [как вид]. Точно так же и тело за счет [своей] природы смертно, но за счет [своего] происхождения [и после смерти] не предоставлено себе. Ведь тело после отделения души называется не просто «телом», но телом человека, причем какого-то [конкретного] человека, пусть даже оно портится и по [природе] обыкновенно разлагается на элементы, из которых [состоит]. Оно ведь и в таком [состоянии] предикатом в качестве вида имеет целое, — соответственно [своей], как части, связи [с ним], — [т. е. целое] человечество [как сущность человека]. Так вот, их взаимно [обусловленная] связь (говорю

о душе и теле как[352] частях целого человеческого вида), <1101c> мыслимая неотъемлемо [от них], *и* представляет [доказанным] их совместное происхождение (γένεσιν), *и* соответствующее сущности различие их между собой показывает, ничуть, каким бы то ни было образом (тропосом), не повреждая природно внедренные в них, соответственно их сущности, определения (логосы). Итак, совершенно невозможно найти или назвать безотносительное тело или душу. Ибо вместе с одним [из них] вводится бытие другого «чьим-то»; поэтому, [даже] если одно другому предсуществует, необходимо первое понимать как «чье-то». Ведь связь [их] недвижна[353].

И это [все], что касается этих [предметов]. Даже если [мое] слово (логос) истину не упустило — благодарение *Богу*, препроводившему меня посредством ваших[354] молитв к прекрасным мыслям. Но если где-то в чем-то [оно] до истины не дотянуло[355], вы [сами], может быть, знаете точный смысл (логос) [этого], поскольку из Бога вдохновляетесь ве́дением [вещей] такого [рода].

Комментарии

Amb. 7

1 Текст настоящего перевода *amb.* 7 почти целиком совпадает с переводом А. М. Шуфрина (*Максим Исповедник 2014b*, с. 265–317). А. М. Шуфрин любезно предоставил этот перевод и схолии к нему для настоящего издания, где он был незначительно изменен. Всю ответственность за эти изменения несет Г. И. Беневич. В комментариях к переводу воспроизводятся с сокращениями и некоторыми дополнениями схолии А. М. Шуфрина по изданию *Максим Исповедник 2014b.* Таким образом, большинство комментариев к данной *трудности* принадлежит Шуфрину (эти комментарии приводятся без указания имени автора), кроме того, из того же издания с небольшими изменениями и дополнениями взяты некоторые наши комментарии (*Г. Б.*) и комментарии Д. С. Бирюкова (*Д. Б.*). Несколько комментариев принадлежит Р. В. Яшунскому (*Р. Я.*), переводом которого пользовался в своей работе А. М. Шуфрин. Нумерация комментариев не совпадает с нумерацией схолий в издании 2014 г.

2 Т. е. *Слово* 14 свт. Григория Богослова (*О любви к бедным*), другое (идущее почти сразу перед этим) место из которого прп. Максим обсуждает в предыдущей главе *Трудностей*.

3 μοῖρα может значить также: «участь», «доля», «удел», «жребий», «судьба» (в том числе, определенная богами).

4 В своем *Слове* 36 свт. Григорий отмечает, что именно превозношение (ἔπαρσις) явилось причиной падения Люцифера (Денницы): «...ибо, будучи божественным, он не вынес того, чтобы не посчитать себя и Богом» (PG 36, 269C). Погашение этого мотива, вызвавшего, как считает свт. Григорий, отпадение от Бога части бестелесных («умных») творений, он, вероятно, и имеет в виду в данном месте *Слова* 14, говоря далее о возможном смысле наделения человека телом. Предвосхищая критику оригенистской интерпретации этого места прп. Максимом, отметим, что мотивировка отпадения бестелесных у свт. Григория принципиально иная, чем у Оригена. Для Оригена (и оригенистов, чью точку зрения опровергает далее прп. Максим) отпадение этих «умов» произошло из-за их пресыщения Богом, что предполагает Его принципиальную исчерпываемость тварью и, следовательно, конечность. Впоследствии, в споре с крайними арианами, свт. Григорий и другие Каппадокийцы потратили немало усилий на опровержение тезиса о наличии исчерпывающего знания о Боге у бестелесных. В этом они опирались на учение о беспредельности Бога и бесконечности приближения к Нему, разработанное впервые Климентом Александрийским (*Otis 1958*, p. 97–124; *Шуфрин 2007*). Соответственно, и отпадение бестелесных должно было получить — и, как мы видим, получило у свт. Григория — иное объяснение. Прп. Максим развивает мотив

«превозношения», объясняя отпадение ангелов их волей к власти (*Thal.* 11, 22, ed. Laga/Steel (*τυραννήσαντες*; обыгрывается *μὴ τηρήσαντας* в Иуд. 1:6)). Что касается «презрения к Создателю», то его предпосылкой, по прп. Максиму, является близость к Богу без страха перед Ним: «Бог является страшным для всех, кто окрест Его, как бы примешивая страх к любви у тех, кто любит Его и окажется окрест Его. Ибо любви самой по себе, без страха, присуще становиться презрением, как то часто бывает, если близость, естественно рождаемая ею, не сдерживается уздой страха» (*Thal.* 10, 74–79, ed. Laga/Steel, пер. С. Л. Епифановича под ред. А. И. Сидорова; толкование на Пс. 88:8). Чуть выше этого места прп. Максим поясняет, что речь идет не о страхе наказания (которого у ангелов быть не могло), а о благоговении перед беспредельным (*Thal.* 10, 61–63, ed. Laga/Steel). По слову Златоуста, даже ангелы славят Бога «с великим трепетом (φρίκη)» (*De incompreh. Dei nat.* 1, 312, ed. Malingrey).

5 Gr. Naz., *or.* 14: PG 35, 865C (более современного издания *Слова* 14 свт. Григория на сегодня нет) здесь колон; знак вопроса стоит далее, после следующей фразы: «...чтобы, будучи сразу и величайшими, и низменнейшими [из творений]; наземными и небесными; кратковременными и бессмертными; наследниками света и огня или же [, наоборот,] тьмы, на которую бы из этих двух [сторон] мы ни склонились, — знали, на какую». Ни в том, ни в другом вариантах знак вопроса не является авторским (поскольку такие знаки в какой-либо форме засвидетельствованы в греческих рукописях не раньше VII в. (см.: *Randolph 1910*, p. 309–319, особ. 309)); контекст в обоих случаях позволяет прочесть ту же фразу и не как вопрос (см. прим. 284 и текст).

6 Gr. Naz., *or.* 14, 7: PG 35, 865BC.

7 См. прим. 17.

8 Или: «единстве» (ἑνάς (вин. падеж: ἑνάδα); букв.: «единица»). О смысле этого термина см. прим. 79 и текст, а также прим. 353 и текст.

9 Букв.: «разумные [существа]». Ср. употребление этого выражения Оригеном в отрывке, приводимом ниже в прим. 17. Сам Ориген, возможно, считал именно такими существами, в своем предсуществовании входившими в Энаду, в частности, человеческие души (ср. начало цитаты в прим. 116); но в современном прп. Максиму оригенизме уже четко различаются, с одной стороны, составлявшие Энаду совершенно *бестелесные* умы и, с другой, ангелы, человеческие души и/или бесы, которыми эти умы стали за счет облечения их, хотя и «тонкими», но все-таки *телами* (см. прим. 353).

10 συμφυεῖς ὄντες Θεῷ. В переводах данного выражения встречаются заметные разночтения, соответствующие различному пониманию мысли прп. Максима. Дело в том, что «συμφυεῖς» можно переводить и как «будучи сращены», и как «будучи соприродны». В целом, сращенность, согласно прп. Максиму, не отменяет разноприродности; так, в *amb.* 5: 1056B он говорит о неизреченном способе сращенности (τῆς συμφυΐας) Божественной и человеческой природ во Христе. Однако в *amb.* 1 прп. Максим употребляет то же слово, говоря о «сращенности», или «сродстве», Трех Лиц в Троице (1036B), имея в виду единоприродность Лиц. Поэтому переводить в данном месте συμφυεῖς ὄντες как «будучи соприродны», значит высказывать мысль, что оригенисты считали составляющие Энаду умы соприродными Богу. Именно так это место понял

о. Думитру Станилоаэ (*Staniloae 1994*, p. 384–385); так понял его и Ж.-К. Ларше (*Larchet 1994, p.* 50); в соответствии с подобным пониманием это место переведено и в итальянском издании *Трудностей*, осуществленном К. Морескини (*Moreschini 2003*, p. 212), и в английском переводе Констаса (*Constas 2014*, v. I, p. 77), так переводит и Лоллар. По мысли Станилоаэ, аргументация прп. Максима против оригенистов такова, что с самого начала он утверждает: «Если бы разумные существа были одной природы с Богом, они не могли бы подвигнуться, поскольку Бог, как полнота всего, не перемещается и не имеет ничего выше Себя, к чему Он мог бы двигаться»; причем Станилоаэ и далее продолжает спор с приписываемым им оригенистам учением о соприродности умов Богу, утверждая, что падение таких умов внесло бы раздор в самого Бога (*Staniloae 1994*, p. 385). Однако представляется, что, если бы прп. Максим считал, что оригенисты учат о соприродности умов Энады с Богом, то он должен был бы, в первую очередь, подвергнуть их критике за это учение, чего мы в *amb.* 7 не обнаруживаем, равно как и аргументов о борьбе внутри Бога в случае падения таких «со-природных» умов. Отсутствие подобных — напрашивающихся сами собой — аргументов говорит в пользу того, что прп. Максим все же не считал умы в оригенистической модели «соприродными» Богу. Отправным же для прп. Максима является утверждение, что первоначальным состоянием умов в Энаде не могло быть сопребывание с Тем, Кто является причиной их движения, т. е. Творцом. Именно так понимает логику этой аргументации Шервуд (*Максим Исповедник 2014b*, с. 448–449). — *Г. Б.*

11 Ср.: Ин. 14:2 (в Синодальном и ц.-слав. переводах: «обитель»).

12 Ср. у Ареопагита: «и обитель (μονήν) [бестелесные умы] имеют от Благости, и основание (ἵδρυσις) у них оттуда» (*d. n.* 4, 1; 144. 12–13, ed. Suchla).

13 Отметим, что этот термин (переводимый нами, в зависимости от контекста, как «возникновение», «приход в бытие», «происхождение») не означает здесь у прп. Максима «становление» (в смысле, антитетичном «бытию»), в котором его обычно задействует онтологический дискурс платонизма (в том числе и христианского): «Для начала должно разграничить вот какие две вещи: ...вечное, не имеющее возникновения бытие и... вечно возникающее, но никогда не сущее. [...] Вечно тождественное... [и] то, что... возникает и гибнет» (Plato, *Tim.* 27d–28a; пер. С. С. Аверинцева).

14 С точки зрения оригенистов, излагаемой здесь прп. Максимом, но более подробно представленной в других источниках, «этот телесный мір» включает все, что с православной точки зрения является творением, в частности, ангелов, человеческие души и бесов, как имеющих свои, не отчуждаемые от них, «тонкие» тела (ср. выше прим. 9); однако, как мы увидим, прп. Максим в своем опровержении исходит из того, что его оппоненты учат о предсуществовании и последующем облечении телами человеческих *душ* (см. прим. 342 и текст), т. е. полагает, что речь у них идет о телах исключительно грубоматериальных, но не «тонких» (ср. прим. 353).

15 Утверждая, что с точки зрения его оппонентов промыслительное назначение человеческого тела сводится к *наказанию* души, прп. Максим воспроизводит искаженное, как показал А. Гийомон (*Guillaumont 1985*, p. 85, 109–113), оппонентами оригенизма рубежа IV и V вв. представление о нем, как об «эллинском», т. е. — *платоническом* (хотя разделяемом и ранним Аристотелем)

воззрении на тело. Непосредственно же точка зрения оригенизма, сложившаяся на тот момент, представлена в трудах Евагрия Понтийского (см. прим. 17), для которого человеческое тело — не столько «место *заключения*» души (ее «гробница» или «узилище», хотя бы и понятое как всего лишь «*исправительное* заведение»), сколько средство ее *освобождения*, или, если мы вправе это выразить собственной метафорой, как бы спасательный круг, брошенный Творцом падшему уму (см. PG 86a, 951AB).

16 В трактовке всей этой фразы (начиная со слов «умы подготовили...») мы исходим из предположения, что прп. Максим считал оппонентов, чью точку зрения он здесь передает, мыслящими «наказание», исходящее от Бога, служащим исключительно к *пользе* наказуемых. Возможно, переосмысляя традиционное представление о теле как одежде ума (Адама) и чувственного восприятия (Евы) (см. уже Philo, *quaest. in Genesim* 1, 53; *fug.* 110), они, с его точки зрения, считали, что тела для умов являются чем-то вроде смирительных рубашек. Но можно понять употребленный здесь прп. Максимом глагол и в смысле «привязать» (соответственно, «к телам»), и тогда в его трактовке точки зрения его оппонентов усмотреть отсыл к идее известного отрывка из раннего произведения Аристотеля *Протрептик*: «Кто [из нас], глядя на [обстоятельства нашего существования,] может подумать, что он счастлив и блажен, — [из нас,] которые все составлены природой (в точности как говорят посвящающие в таинства) будто бы для наказания? Божественно ведь передают древние это утверждение: душа [каждого из нас] отбывает наказание, и наша жизнь — кара за какие-то великие грехи. Ведь чему-то такому весьма подобно сопряжение души с телом. Ведь так же точно, как в Тиррении, говорят, часто мучают пленников привязывающие прямо к [ним,] живым, мертвецов, лицом к лицу, прилаживая каждую часть к [соответствующей ей] части, — так, похоже, душа растянута и приклеена к каждой чувствующей части тела» (сохранилось у Ямвлиха в *protrept.* 8 (47. 21 — 48. 9, ed. Pistelli). До Ямвлиха уже Климент Александрийский в *protrept.* 7. 4–6 использует тот же образ как метафору страстной привязанности к тленному).

17 Речь идет о фразе: «будучи частицей Бога и стекши свыше», которая, собственно, и представляет главную «трудность» (см. *amb.* 7: PG 91, 1065B и *opusc.* 1: PG 91, 33A) для понимания в приведенном отрывке из свт. Григория. Прп. Максим упрекает тех, кто, довольствуясь лежащим на поверхности и поэтому легко доступным смыслом этой фразы, не замечает (или не дает себе труда преодолеть) содержащуюся в этом отрывке «трудность» (ирония, содержащаяся в этом упреке, очевиднее в более дословном переводе: «убегают [sc. от трудности (τὸ ἄπορον); ср. выше прим. 7]... к легкости (τὸ εὔκολον)»). Действительно, эту фразу легко понять в том смысле, что наше существование в теле вызвано отпадением от Бога в качестве чистых умов, каковыми мы были изначально. Теория эта, восходящая к Оригену, пустила корни в среде христианского монашества едва ли не с момента его возникновения (она встречается уже у св. Антония Великого; см.: *Rubenson 1995,* p. 66–67), а впервые соборно анафематствована была только в 399/400 г. в Александрии (*Declerck 1984*, p. 495–507), т. е. спустя десять лет после кончины свт. Григория. Неоспоримо и непосредственное формирующее влияние на последнего мысли Оригена, в частности — его основополагающего трактата *О началах*, в котором,

по крайней мере, одно место содержит буквальные переклички как с нашей фразой, так и с ее истолкованием, резюмированным (и далее опровергаемым) прп. Максимом: «*Итак, если столь велико разнообразие міра, и при этом в самих разумных существах* (λογικά) *оказывается такое разнообразие*, благодаря которому, нужно думать, существует и все остальное разнообразие и разновидность, *то спрашивается, какую причину происхождения міра нужно будет указать*, особенно в том случае, если обратить внимание на тот конец, при посредстве которого — как показано в первой книге — все будет восстановлено в первоначальное состояние? В самом деле, коль скоро это последнее (предположение) допущено, то *какую, повторяем, иную причину* мы придумаем для такого разнообразия міра, *как не различие и разнообразие движений и падений существ, отпадших от того первоначального единства* (τῆς ἑνάδος ἀποῤῥεόντων) и согласия, в каком они были сотворены Богом? Действительно, не то ли послужило причиной разнообразия міра, что существа, возмутившись и уклонившись из первоначального состояния блаженства, и будучи возбуждены различными душевными движениями и желаниями, превратили единое и соответственно различию своего намерения?» (Orig., *de princ.* 2. 1. 1 (пер. Н. В. Петрова с лат. пер. Руфина [*Ориген 1899*]). Выделенная часть соответствует цитате из флорилегия, включенного св. имп. Юстинианом в послание 543 г. Константинопольскому патриарху Мине (PG 86a, 985C; ed. Schwartz, *ACO*, ser. 3 [1940], 211. 14–16). Курсив наш. — *А. Ш.*) Ниже в данной главе *Трудностей* П. Шервуд обоснованно усматривает прямую (хотя и скрытую) полемику с этим трактатом; из чего следует, что не только прп. Максим (как заключает П. Шервуд) имел этот текст в своем распоряжении, но и современные ему оригенисты, вероятно, опирались на него в своем понимании свт. Григория. Вероятно и то, что они опирались на развитие идей Оригена в среде египетского монашества, получившее свое теоретическое завершение у ученика свт. Григория — Евагрия Понтийского (*Guillaumont 1985,* p. 37–39). Причиной распада «Энады» у Евагрия прямо названо «движение» (κίνησις) (*Sherwood 1955a,* p. 38, 105–106), в силу чего Оригенова теория происхождения «этого телесного міра» (см. прим. 14) принимает у него форму, еще более близкую к той, в которой она резюмирована прп. Максимом. Отметим, что, хотя именно эта теория, по-видимому, была анафематствована отцами V Вселенского Собора (2-й анафематизм из 15-и (ed. Straub, см.: *ACO*, ser. 4. 1 [1971], 248. 5–13)), прп. Максим не только не отвергает ее с порога на этом основании, но даже не упоминает этот факт. Не пользуется он и подготовившей это осуждение (как и осуждение той же теории на Константинопольском соборе 543 г. (1-й анафематизм из 9-и (или, считая последний, осуждающий лично Оригена, из 10-и) (PG 86a, 989A; ed. Schwartz, *ACO*, ser. 3 [1940], 213. 13–16))) аргументацией имп. Юстиниана. Последняя сводится, если исключить указания на противоречия Писанию, к демонстрации нецелесообразности облечения телами душ, уже существовавших — согласно гипотезе — без тел. Его целью не могло быть ни приобретение знания (так как пребывание в теле не может прибавить знания, полезного душе) (см. PG 86a, 951D), ни воспитание целомудрия, удерживающего от греха. «Ведь если за грехи и для усмирения было дано душе тело, чтобы причинением ей боли было воспитано в ней почитание Бога, то как получается, что тело сотрудничает и соперничает с ней в грехе, чего <не> бывает с усмиряемыми? Ведь темница, стража, оковы, короче — такого рода удерживающие

от беззаконий средства, и от греха становятся [удерживающими] для усмиряемых. Не для того ведь, чтобы согрешивший грешил более, ему даются, в качестве приспособления для греха, оковы, но чтобы, подвергаясь мучениям оковами, перестал грешить. Стало быть, очевидно, что души не брошены в тела для исправления приобретенных ранее грехов» (PG 86a, 951AB). Такой аргумент не мог устроить прп. Максима хотя бы уже потому, что из него следует отрицание смысла сочетания в человеке разумной души и тела, на который указывает, в форме риторического вопроса, свт. Григорий, и который состоит в том, чтобы предохранять «нас» от греха, приведшего к отпадению бестелесных (см. прим. 4). Если тело не столько удерживает (своей «немощью») душу от греха, сколько, наоборот, вводит ее в грех, то оно заведомо не может быть средством не только ее принудительного исправления (как у оригенистских толкователей свт. Григория), но и ее воспитательного «детовождения» (как у самого свт. Григория в нашем «трудном месте»).

18 Тезис о недвижности Божества необходим прп. Максиму в качестве посылки выстраиваемого им далее опровержения оригенистов. Этим, вероятно, объясняется востребование им этого чисто *аристотелевского* тезиса, прямо противоречащего высказываниям наиболее богословски значимых для прп. Максима Отцов — Григория Богослова и Дионисия Ареопагита, более, чем прп. Максим, обусловленных в своем мышлении парадигмой *неоплатонизма*. Впоследствии ему придется разъяснять такое «трудное» для него место у свт. Григория: «Единица (Монада), от начала подвигнутая в Двоицу (Диаду), [дойдя] до Троицы (Триады), остановилась» (Gr. Naz., *or.* 29, 2 (= *О богословии* 3 = *О Сыне* 1). Отметим, что Аристотель отрицает саму возможность помыслить Монаду движущейся (*de an.* 1. 4, 409 a1–3)), чтобы обнаружить в нем обратный прямому, но согласный с указанным выше тезисом, смысл (см. *amb.* 23: PG 91, 1260A–1261A. Ср. также: *qu. dub.* 105 (ed. Declerck), *amb.* 1 и схолию 60 (по изд. Г. М. Прохорова) к *d. n.* 4, 10, которая, возможно, принадлежит прп. Максиму). Богословское Предание — в отличие от ряда не православных авторов — не следует за прп. Максимом в этом (пере)толковании, возвращаясь (в лице свт. Фотия Великого, Николая Мефонского и др.) к пониманию фразы свт. Григория о «движении Монады» соответственно ее прямому смыслу (см. *Лурье 1992*, с. 1–9, 4–7, 13–17). В свете сказанного нами, однако, приходится признать неверным утверждение В. М. Лурье, что «истолковывая движение Монады как движение сущности (т. е. энергию) внутри Божественных ипостасей, свт. Фотий *близко следовал св. Максиму*. Еще св. Максим подчеркивал, что... [свт. Григорий имеет в виду] происхождение общей энергии Св. Троицы, имеющей начало в Отце, движущейся внутри всех трех ипостасей и, наконец, выходящей вовне к творению, чтобы в конечном итоге обожить творение и вобрать его в Себя» (там же, с. 6; курсив наш). В последнем предложении передана мысль Ареопагита (*d. n.* 4, 14–17), но не прп. Максима, которому (с позволения Лурье) следует «предавший Православие» Георгий Акрополит в своем выводе, что «все движение Монады происходит только в нашем восприятии». Первым известным нам прецедентом такого понимания является схолия Иоанна Скифопольского к *d. n.* 2, 5 (*Rorem & Lamoreaux 1998*, p. 38–39), схолии написаны им, вероятно, между 537 и 543 гг.

19 Положение о неподвижности Бога, в отличие от движущегося тварного мира, является фундаментальным для прп. Максима. Однако следует отметить,

что, хотя во многих местах прп. Максим противопоставляет покой Бога и движение твари (см., напр.: *amb.* 4 (1041C), где говорится, что «бытие Бога по природе — покой»), при более тонком анализе, в *amb.* 15 (1221AB) прп. Максим, следуя в этом Ареопагиту, говорит, что Бог по Своей природе «превосходит всякое движение и покой» (ср.: *d. n.* 4, 7). Таким образом, в отличие от покоя твари, который, согласно прп. Максиму, есть конец движения, обретаемый в Боге, «покой» Бога следует понимать не как завершение движения. — *Г. Б.*

20 Ср. у Оригена: «Но так как те разумные существа... в начале были сотворены из ничего, то именно потому, что они прежде не существовали, а потом начали существовать, они получили, по необходимости, совратимое и изменчивое бытие» (*de princ.* 2. 9. 2: 31–34, ed. Crouzel, Simonetti, пер. Н. В. Петрова, по: *Ориген 1993*, с. 139). — *Г. Б.*

21 φερόμενον; может означать как логическое отношение, так и пространственное перемещение (один из типов движения по Аристотелю (*de an.* 1. 3, 406a 12–13)); прп. Максим здесь задействует оба смысла. Далее в этой главе он использует слова того же корня метонимически, как взаимозаменимые с κίνησις («движение»; см. прим. 66) и однокоренными. В другой главе он строго различает κίνησις и φορά, ограничивая значение последнего термина *круговым* движением (*amb.* 15: PG 91, 1217B. У Аристотеля φορά означает любое перемещение в пространстве, но у его комментаторов значение термина сужается до движения небес; В. Лакнер считает, что это и имеет в виду прп. Максим в 15-й главе (*Lackner 1962*, S. 76)).

22 Подвижность всего сотворенного выводится из полемически заостренного против Аристотеля неоплатонического постулата: стремление существующего обращено к причине его бытия (Procl., *instit. theol.* 12, 31, 34, а также комментарий Э. Р. Доддса (*Dodds 1963*, p. 198–199, 218–220)).

23 Ср.: *amb.* 1: PG 91, 1036AC, где отсутствие причины у Бога является аргументом в пользу отсутствия в Нем движения. Прп. Максим «подвижность» тварного обосновывает не только самим фактом творения его из ничего, что входит для него в само определение тварного, но и тем, что у сотворенного есть причина, а, следовательно, оно должно двигаться к этой причине; причем такое движение к покою в Боге, очевидно, рассматривается как нечто естественное и позитивное, подтверждение чего мы увидим ниже. — *Г. Б.*

24 δύναμις обычно переводится как «сила», «возможность», «способность», «власть», в зависимости от контекста. Все эти значения имеет русское слово «можение» (см. у В. И. Даля), что само по себе уже говорит в пользу такого перевода, несмотря на его непривычность, поскольку технический термин желательно всюду передавать одним и тем же словом. Но едва ли не более существенно в данном случае то, что, в отличие от традиционных переводов термина δύναμις, «можение» передает и его форму отглагольного существительного (от δύναμαι = «могу»), необходимую для передачи некоторых из используемых прп. Максимом технических различий, как, например, в следующем месте: «...“взаимосвязаны: могущее, можение и возможное (δυνάμενον, δύναμις, δυνατόν)”. И говорят, что “сущность — [это нечто] могущее; а то, соответственно чему движется наша [способность] мочь, — можение; и то, что у нас по природе получается, — возможное”».

25 Учение прп. Максима о сущности как источнике «можения» (= способности, силы) восходит к одному пассажу из Немесия Эмесского, который сам зависит от средних платоников; в частности, параллель можно найти в трактате Пс.-Плутарха *De fato*. Дадим его с использованием «сетки понятий», которую предложил А. М. Шуфрин, переводя Немесия: «Все становящееся, как и само становление, неотделимо от можения (или: "силы" — δυνάμεως), а можение неотделимо от сущности. Например, <в отношении человека>, будь то возникновение, или возникающее, не без можения, которое относится к человеку, сущность (οὐσία) же — это человек. Именно благодаря можению, являющемуся "средним", сущность могуща (или: "мощна" — δυνάμενον), а возникновение и возникающее оба возможны (δυνατά). Итак, из этих трех вещей, можения (δυνάμεως), могущего (δυναμένου) и возможного (δυνατοῦ), могущее, как сущее, предшествует в качестве подлежащего возможности, а можение — возможному» (Ps.-Plut., *de fato* 571A, ср. Nemes., *nat. hom*. 33. 55–63, пер. А. М. Шуфрина в *Антология 2009*. Т. 1, с. 426). — *Г. Б.*

26 Т. е. — «последний предмет стремления».

27 Ср.: Ин. 14:8 — «покажи нам Отца, и довольно для нас».

28 Прп. Максим начинает оспаривать учение оригенистов не с позиций богословской аргументации, отвергая учение о предсуществовании душ телам как расходящееся с Писанием и Преданием, но прибегая к аргументам чисто философским. Логика первого аргумента выглядит так: всё, имеющее причину, должно пребывать в движении к своей причине, пока не достигнет предмета желания, поэтому начинать космогонию с состояния «пребывания» и «утвержденности» твари в Боге нельзя. Однако тут же прп. Максим предлагает рассмотреть и другую возможность, на которой, как видно из текста, настаивали оригенисты, а именно, изначального единства умов и «предмета желания» (см. ниже). — *Г. Б.*

29 В интерпретации этого трудного места мы следуем П. Шервуду (*Sherwood 1955a,* p. 185).

30 П. Шервуд понимает эту часть фразы несколько иначе: «...то, говоря без обиняков: "где же доказательство [этого]?" Они [тогда,] по всей вероятности, будут полагать, что в тех же [обстоятельствах]...» (*Sherwood 1955a,* p. 185).

31 Редкое существительное от глагола μετεμπίπτω.

32 Отметим, что прп. Максим утверждает здесь не просто возможность, а именно *необходимость* бесконечного числа отпадений умов от Бога, если при каждом возвращении их к Нему воспроизводятся одни и те же (начальные) условия. Основанием для такого утверждения мог быть принцип детерминизма, как его понимали стоики: одни и те же причины при одних и тех же условиях дают с необходимостью одни и те же следствия. Одной из таких причин стоики считали характер субъекта, в духе известной аналогии конуса и цилиндра (причиной того, что конус, положенный на наклонную плоскость, вращается, а цилиндр — катится, является форма того и другого). «Характер» умов с каждым новым отпадением если бы и менялся, то только в сторону, способствующую отпадению (т. е. так, чтобы оно у них «входило в привычку»). Для стоиков даже это, однако, не означало бы, что умы не несут ответственности за совершаемый ими выбор, а только — что выбор их (при тех же условиях)

не мог быть иным (*Bobzien 1998*). Такой вывод, поскольку им исключается возможность того, что в латинской традиции получило название «свободы выбора» («liberum arbitrium», или «libertatis arbitrium»), определенно, не мог устраивать оригенистов. Вопрос, устраивал ли он прп. Максима (т. е. вполне ли продуманно он здесь говорит о *необходимости* отпадений), мы оставляем, за его еще недостаточной исследованностью, открытым. Констас (*Constas 2014*, v. I, p. 479) указывает на сходную мысль в схолиях свт. Иоанна Скифопольского к *Ареопагитикам*: *e. h.* 6.6.

33 Это уже и сам Ориген прекрасно понимал; см. ниже прим. 36.

34 П. Шервуд переводит «fixedness» («закрепленность»), отмечая, что у прп. Максима этот термин, хотя и обозначает иногда *онтологическую* неизменность, имеет, как правило, *нравственные* коннотации (*Sherwood 1955a,* p. 195, n. 25; p. 197). В *or. dom.* 313–315 (ed. Van Deun) прп. Максим называет «твердым и совершенно неколебимым навыком не-обратимости от Прекрасного» ту «землю», которую, согласно Мф. 5:5, «унаследуют кроткие».

35 В греч. это существительное означает «прекрасное» в широком смысле, сохранившемся в русском наречии «прекрасно» (ср. прим. 34). По Ареопагиту, это одно из «Божественных Имен» (см.: *d. n.* 4, 7).

36 Ориген оценивал эту ситуацию более оптимистично (см. Orig., *de princ.* 1. 3. 8–4. 1; ср.: *Sherwood 1955a,* p. 181–182).

37 Этот — будь то реальный или только допускаемый прп. Максимом в качестве возможного — ход мысли его оппонентов восходит к Оригену: «Ведь возможно, что разумные существа, у которых никогда не отнимается способность свободного произволения, снова подвергнутся каким-нибудь возмущениям, а Бог, со Своей стороны, попустит это с той целью, чтобы они, сохраняя свое состояние всегда неподвижным, не забывали, что они достигли этого окончательного блаженства не своею силою, но благодатью Божиею» (Orig., *de princ.* 2. 3. 3; пер. Н. В. Петрова). Ориген, очевидно, исходит из того, что свобода выбора является неотъемлемой принадлежностью разумной природы. Свт. Григорий Нисский идет еще дальше, утверждая, что в своей свободе последняя не уступает Богу: «Ведь самовластность (τὸ αὐτεξούσιον) Богоравна (ἰσόθεον). Итак, чтобы и власть [над выбором] могла оставаться у природы, и со злом было покончено, такой Мудрость Божия изобрела план: давать человеку пребыть в том, чего он захотел, чтобы, вкусив зла, которого он пожелал, и на опыте научившись, каково то, *что* — и то, *на* что — он поменял, он вольно, по своему желанию, возвратился бы к первому блаженству» (Gr. Nyss., *de mortuis* 54. 10–16 (ed. G. Heil, v. 9. 1)). Прп. Максим, таким образом, стоит перед дилеммой: либо в Боге человек лишается свободы, либо возможность его отпадения от Бога всегда остается. Второе из этих решений прп. Максим отвергает сразу; далее ему придется объяснять, почему отсюда *не* следует принятие им первого. Отметим, что уже у Плотина (*enn.* 6. 8) свобода Бога отнюдь не подразумевает свободы выбора; ту же точку зрения находим у прп. Максима: «Писание, говоря: *се Адам бысть яко един от Нас*, еще добавляет: *еже разумети доброе и лукавое*... (Быт. 3:22), поскольку Бог, как бы подыгрывая, иронизируя и упрекая, для обличения поверившего диаволу человека говорит во множественном числе: *бысть яко един от Нас*, [высказываясь] относительно мысли о Божестве, внушенной Адаму обманом змия. Если

Писание представляет Бога, глаголющим *яко един от Нас* не относительно заблуждения Адама, то почему добавлено: *еже разумети доброе и лукавое*, словно [Бог] обладает ведением сложным и составленным из противоположностей? Невозможно не то чтобы осмелиться сказать, но даже и подумать такое о Боге, Который один только прост по сущности, силе и ведению, и обладает одним только ведением добра» (*Thal.* 44; пер. А. И. Сидорова). Т. е. нечестиво думать, что Бог может даже знать противоположные возможности (например, творить мір или не творить), не говоря уже — выбирать из них.

38 Отождествление предмета хотения (βούλησις) — благого (ἀγαθόν), с предметом (любовного) вожделения (ἔρως) — прекрасным (καλόν), восходит к диалогу Платона *Пир* (Plato, *symp*. 204c 7 — 206a 13).

39 Т. е. тому, что благо не само по себе, а лишь в каком-то отношении.

40 «Им» — т. е. благим и/или прекрасным (ср. прим. 38). Прекрасное, являющееся таковым в *собственном* смысле, не может этого качества лишиться (т. е. перестать быть прекрасным), а значит, не может перестать быть вожделенным; поэтому, если бы умы когда-либо уже были в Боге (как утверждают оригенисты), они бы не могли отпасть. В более раннем своем произведении прп. Максим, однако, оговаривает, что отпадение все же было бы возможно, несмотря на вожделение, не будь к нему примешан страх (*carit.* 1, 81–81). Таким образом, Бог не только в собственном смысле прекрасен, но и в собственном смысле страшен. Нечувствительность к этому Его атрибуту, от которой людей призван избавить «первый» страх (сопряженный с их пребыванием в смертном теле), является предпосылкой того самого «презрения к Создателю», которое, по свт. Григорию, привело к падению части бестелесных (ср. выше прим. 4).

41 Т. е. такой, согласно которому привлекательность блага возрастает от его сопоставления с «противоположным» ему, т. е. — злом.

42 Представление о необходимости падения для воспитания любви к Богу, усматриваемое прп. Максимом у оригенистов, восходит к свт. Иринею Лионскому (см. Iren., *adv. haer.* 4. 39. 1).

43 Ирония: решись оппоненты быть последовательными, они неизбежно впадут в противоречие с собой, так как им придется признать возможность назвать «благом» то, что они посчитали следствием зла, а именно — свой приход в (телесное) бытие.

44 Т. е. «происхождение», понимаемое как отпадение от блага.

45 По другим спискам: «возникшему» (*Sherwood 1955a*, p. 24); мы следуем чтению PG.

46 Речь не идет о т. н. «эманации». Ниже прп. Максим говорит, что Бог приводит творимое в бытие «из несуществующего (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος)» (1077C), что легко понять в смысле традиционного учения о «творении из ничто». Это учение, однако, по изначальному смыслу своему (*May 1978*) не является ответом на вопрос, *откуда* творимое берется, но говорит только об отсутствии у него «материальной причины» (в техническом аристотелевском смысле). Ответом же на вопрос «откуда» (если он вообще правомерен) может быть только то, что прп. Максим утверждает здесь: «из Бога» (поскольку *прежде* творения ничего, кроме Бога, нет).

47 μονίμως («оставаясь на месте», «не меняя местопребывания»); это наречие, как нам представляется, здесь отсылает к существительному μονή (ср. прим. 12) и, таким образом, указывает на постоянство пребывания в Боге, а не в тварном порядке.

48 Косвенное указание на то, что прп. Максим здесь говорит о *своем* понимании любви; с точки зрения его оппонентов (как он ее понимает), «собирание в Бога» *обратимо*.

49 За этой характеристикой любви просматривается онтодинамическая схема, имеющая центральное значение в неоплатонизме: пребывание (обозначаемое техническим термином μονή) — выхождение — обращение (*Gersh 1978*, p. 45–56).

50 Завершив ряд аргументов от противного против постулата оригенистов о предсуществовании и распаде «Энады», прп. Максим теперь приступает к его опровержению заново — путем демонстрации уже не абсурдности следствий из него, а его противоречия принципам, устанавливаемым далее в качестве истинных.

51 Может показаться, что прп. Максим здесь просто апеллирует к здравому смыслу: чтобы двигаться, надо уже быть; сама идея, что приход в бытие является движением (не говоря уже, следствием его), заведомо абсурдна. Приписать такую идею оригенистам, однако, можно было бы лишь по недоразумению. Составляющие «Энаду» умы отнюдь не нетварны и, разумеется, *уже пришли* в бытие. Следствием их движения является не их бытие как таковое, но всего лишь особый модус его, а именно, бытие-в-теле. Можно предположить, что либо этот довод прп. Максима бьет мимо цели, либо он вовсе не имел здесь в виду отрицать саму возможность того, что именно движение умов является причиной указанной модификации их бытия. Но есть и третья альтернатива, предложенная П. Шервудом (*Sherwood 1955a,* p. 97 n. 52), которая нам представляется более вероятной, поскольку учитывает (в отличие от названных) тот факт, что прп. Максим обосновывает выдвинутое им положение ссылкой на строгое соответствие рода движения роду движущегося. Если бы речь шла просто о том, что несуществующее не может двигаться, в обосновании не было бы нужды, так как это самоочевидно. Вероятно, прп. Максим хотел сказать, что *поскольку* движение есть всего лишь проявление того или иного рода бытия (а это уже далеко не тривиальный постулат), его следствием не может быть не только приход несуществующего в бытие, но и переход существующего из одного рода в другой (например, из бестелесного в телесное).

52 Следовательно, не имеющих *в себе* источника движения.

53 Речь может идти, с одной стороны, об Аристотеле и его комментаторах (*Lackner 1962*, S. 76) а с другой — об Ареопагите; причем под «более старательными наблюдателями», вероятно, имеются в виду первые, так как Аристотель (*de caelo* 268 b17–18) говорит о трех типах движения *пространственного* (φορά), пребывать в котором может только чувственно-воспринимаемое. По Ареопагиту (*d. n.* 4, 8–9), в движении тех же трех (но уже не пространственно понимаемых) типов пребывает умопостигаемое (а именно, ангелы и души). Таким образом, прп. Максим имел основание полагать, что эти три типа движения присущи вообще всему сотворенному. Из этого следует кардинальный для его аргументации тезис: ничто, кроме Бога, недвижным не является (см. прим. 18).

54 Под «сложным», вероятно, имеется в виду спиралевидное; Аристотель (*de caelo* 268 b17–18) говорит о движении прямолинейном, круговом и «смешанном из этих [двух]».

55 Следуем чтению рукописи (оно иное, чем в PG) и других списков (*Sherwood 1955a*, p. 24).

56 Т. е. после прихода в бытие (к которому относится и местоимение «он»).

57 Поясняющее место из более позднего произведения прп. Максима: «Всякая сущность вводит вместе с собою и предел самой себя, ибо ей присуще быть началом движения, наблюдаемого в ней как можение. Всякое природное движение к действию, мыслимое после сущности и до действия, есть середина, поскольку оно естественным образом постигается как нечто среднее между обоими. А всякое действие, естественно ограничиваемое своим логосом, есть завершение мыслимого до него сущностного движения» (*cap. theol.* 1, 3; пер. А. И. Сидорова, с изм.).

58 Таким образом, δύναμις здесь означает не такую способность (см. прим. 24), или возможность, которая сама не затрагивается производимыми ею изменениями (как, например, способность пищеварения), но такую, которая исчерпывает себя в процессе своего осуществления (как, например, возможность утоления голода). Аристотель и его комментаторы называют так понимаемое движение существованием осуществляемого в возможности (δυνάμει) (*Черняков 2001*, с. 49–58).

59 Это, вероятно, соответствует движению по прямой, т. е. первому из трех указанных выше типов. Как «завершение» (и/или «конечная цель») мы переводим термин τέλος — в его значении, впервые введенном Аристотелем (см. ниже прим. 63; ср. прим. 295).

60 Имеется в виду, вероятно, движение, «производимое одним в другом», т. е. — πάθος (и, соответственно, τὸ ἀπαθές) в первом из двух смыслов, указанных Немесием (Nemes., *nat. hom.* 16, 74. 6–22, ed. Morani). В принятой выше прп. Максимом классификации это движение третьего типа, т. е. «сложное» (см. прим. 53), так как, согласно Немесию, оно является результатом наложения на движение в одном движения в другом.

61 Имеется в виду, вероятно, размыкание причинно-следственной цепочки, в которой каждое звено является «эффектом» предыдущего. Распространяющаяся по ней «волна» претерпевания «гасится», достигая не реагирующего на воздействие объекта.

62 Т. е., вероятно, движение, которое Немесий называет «действием», а именно — «энергичное», действующей причиной которого является само движущееся (см. прим. 60). Поскольку оно, таким образом, замыкает на себя причинно-следственную связь, его движение соответствует (в принятой выше типологии) движению по кругу.

63 Ср.: Nemes., *nat. hom.* 6: PG 40, 673BC. В отличие от претерпевания, «энергичное действие» (ἐνέργεια δραστική) совершается ради какой-то цели, которая, в свою очередь, может быть средством, и т. д. Понятие «самозавершенное действие», венчающее эту телеологическую цепочку, восходит к Аристотелю: «Ни одно из деяний (πράξεων), имеющих предел, не есть конечная цель (или

завершение) (τέλος), а все они направлены на завершение; например, завершение (или конечная цель) похудания — худоба; но когда худеющий находится в таком движении, которое происходит не ради похудания, это движение — не деяние или, по крайней мере, не завершенное (τελεία) деяние (ибо оно не есть конечная цель); но если в движении заключена его конечная цель (т. е. завершение), то оно и есть [завершенное] деяние. Так, например, человек видит — и тем самым увидел, размышляет — и тем самым размыслил, думает — и тем самым подумал (но нельзя сказать, что он учится — и тем самым научился, или лечится — и тем самым вылечился); и он живет хорошо — и тем самым уже жил хорошо, он счастлив — и тем самым уже был счастлив. Иначе деяние это уже должно было бы когда-нибудь прекратиться, так, как когда человек худеет; здесь это не так, а, [например], он живет — и уже жил. Поэтому первые надо называть движениями, вторые — действиями (ἐνεργείας). Ведь всякое движение незавершенно — похудание, учение, ходьба, строительство; это, разумеется, движения, и именно незавершенные. Ибо неверно, что человек в одно и то же время идет и уже сходил, строит дом и уже построил его, возникает и уже возник, или двигается и уже подвинулся, — все это разное, и также разное "движет" и "подвинул". Но одно и то же существо в то же время увидело и видит, а также думает и подумало. Так вот, такое деяние я называю действием, а то — движением» (Arist., *met.* 9. 6; пер. А. В. Кубицкого, с изм.).

Как указывают Э. Лонг и Д. Седли: «в эллинистической философии различные школы обычно характеризовались различным содержанием, вкладываемым ими в понятие конечной цели, в формальном определении которого все они сходились: "*то, ради чего* делается всё, но которое само не делается ради чего-либо", или "*предел желаемого*"» (*Long, Sedley 1987*, p. 398 (курсив мой. — *А. Ш.*)). В докладе «Платон и Аристотель об идеале богоподобия», сделанном в Принстоне в марте 1996 г., Д. Седли, однако, несколько уточнил это свое толкование термина τέλος: «Когда Эпикур (*Письмо к Менекею*, 128) называет здоровье и безмятежность "*telos'ом* блаженной жизни", он имеет в виду полноту ее реализации, а не цель, которая в ней ставится. Великий диалог Цицерона, посвященный этике, называется *De finibus bonorum et malorum* — опять, несомненно, имеется в виду этический τέλος, но правильный перевод — "полнота реализации", а не "цель" (дурное [= то, чего стремятся избегать] не является целью, но вполне реализуемо)». Таким образом, создается впечатление, что, хотя термин τέλος в эллинистической философии часто функционирует в значении «цель», такое употребление его, вероятно, производно по отношению к какому-то более изначальному значению, которое продолжает жить в эллинистической мысли. В самом деле, уже Р. Онианс, пытаясь вывести «различные употребления термина τέλος... из единого понятийного корня» (*Onians 1951*, p. 426–466, цит. p. 463), предположил, что «изначально τέλος означал круг, венец или ленту, которые надевали на человека высшие силы или его собратья, и одновременно — жребий или должность, событие или длительную деятельность, выражением которых была эта лента [и т. п.]. [...] Так, στέφανος (венец)... надевался на жертву, которую должны были закласть, и делал ее священной; [он] надевался на проходящего инициацию и придавал ему новый статус... Инициация — например, получение τέλος'а брака — воспринималась как перемена жребия... Отличительным признаком, общим для должностных лиц в Греции, — разного рода архонтов и др., — было ношение ленты или венца

(короны)... Корона и теперь символ царской власти... Подобно τέλος'у, получаемому в инициации, это некий поворот судьбы... [Так] τέλος мог быть истолкован и переосмыслен как "*реализация*", "свершение/завершение", а *таким образом*, и "конец/цель"» (Ibid., p. 450, 458–459, 461; курсив мой. — *А. Ш.*).

64 Все тварное, следовательно, изначально находится в движении, понимаемом как «природное можение».

65 Т. е. являющееся своей конечной целью и/или причиной.

66 Под «движением» понимается не только пространственное перемещение, но и вообще всякое изменение.

67 В другой главе прп. Максим обосновывает недвижность Божества тоже тем, что Оно не имеет, куда двигаться, но причину этого указывает иную, а именно — Его беспредельность.

68 Цитируется свт. Григорий Богослов: «Хвалю сказавшего [это], *хотя бы и чужд был* [он христианству]» (о Платоне) (Gr. Naz., *or.* 28 (= *О богословии* 2) 16. 10–11 (ed. Barbel)). П. Шервуд (*Sherwood 1955a*, p. 100) с уверенностью утверждает, что под «чуждым» прп. Максим здесь имеет в виду Евагрия Понтийского, — на том основании, что тот использует буквально то же, восходящее к Аристотелю (см. прим. 69), определение τέλος'а для истолкования смысла этого слова в надписаниях псалмов (*слав.* «В конец...»). Нам представляется более вероятной зависимость прп. Максима и Евагрия от общего философского источника.

69 П. Шервуд (*Sherwood 1955a*, p. 99–100) приводит близкое по смыслу место у комментатора Аристотеля, Александра Афродисийского, и несколько — у самого Аристотеля, одно из которых, на наш взгляд, могло быть и непосредственным источником прп. Максима: *met.* 2. 2, 994 b9–10. В дополнение к ним, ср. также у Аристотеля: «Бог — не повелевающий правитель, а то-ради-чего (τὸ οὗ ἕνεκα) отдает свои повеления наша рассудительность...» (*eth. Eud.* 1249 b14). Выражение τὸ οὗ ἕνεκα может быть понято в одном из двух смыслов: 1) то или тот, для чьего недостающего ему блага нечто делается (например, обследование — ради больного); 2) само благо, т. е. совершенство, как *цель*, ради которой нечто делается (например, обследование — ради здоровья). Это различие иллюстрируется Аристотелем в *de an.* 415 a26–b21: τὸ οὗ ἕνεκα продолжения рода в смысле 1) — это душа, а в смысле 2) — ее причастность (посредством вида) «вечному и божественному». Бог — это τὸ οὗ ἕνεκα в смысле 2).

70 Все тварное, следовательно, изначально находится в движении, понимаемом как «энергичное действие».

71 В том смысле, что все его возможности полностью задействованы; т. е. оно *уже* всецело *в* действии.

72 Ср., например, в анафоре Златоуста: «такожде Сый» (ὡσαύτως ὤν).

73 *ἀναίτιον*; может значить как «не имеющее причины», так и не «являющееся причиной»; под «каким-то [смыслом]» имеется в виду, вероятно, первое значение.

74 Все тварное, следовательно, изначально находится в движении, понимаемом как претерпевание (или страсть). Антуан Леви в своей недавно вышедшей монографии (*Lévy 2006,* p. 178) придает этой фразе принципиально иной

смысл: «И не является [Бог] бесстрастным...». Ее подразумеваемым подлежащим, которое он передает в квадратных скобках словом «Dieu», А. Леви, следовательно, считает подлежащее фразы, ей непосредственно предшествующей, т. е. субстантивированное прилагательное «самозавершенное», а не (как мы) распространенное подлежащее предложения, стоящего еще выше (сразу после нашего прим. 63), т. е. синтагму «ничто из приводимого в бытие». С чисто грамматической точки зрения такая трактовка не только допустима, но даже более естественна, чем наша. А. Леви, однако, приводит (Ibid.) и богословское обоснование ее, трактуя продолжение обсуждаемой фразы прп. Максима так: «Бог неподвижен, но Он не бесстрастен; ибо лишенность подвижности необходимо соответствует некоему качеству: стабильности, тогда как лишенность страстности может соответствовать недостатку: неспособности желать и любить. Можно сказать, что неподвижный Бог движется, если добавить: "под действием желания", понимая под этим некую интенцию, тягу (tension)-к, остающуюся внутренней и непреложной. Всякое [Божественное] действие (energeia), которое тварь претерпевает, происходит ведь от logos'а, т. е. — от Божественной и предопределенной мысле-воли». Действительно, если, как утверждает прп. Максим, бесстрастному не свойственно испытывать «влечение к чему-либо иному», и если (как, видимо, полагает А. Леви) Божественная любовь является влечением Бога к чему-то иному, чем Он Сам (а именно — к твари), то эта любовь не может не быть страстной. Предложенное А. Леви прочтение обсуждаемой фразы, однако, неприемлемо уже хотя бы потому, что ниже в *amb.* 7 (А. Леви выше сам цитирует это место, хотя и по другому поводу, в своей монографии [Ibid., p. 159], но затем о нем как бы забывает!) прп. Максим прямо говорит, что Бог бесстрастен — причем не только в том относительном смысле, в каком необходимо «бесстрастен» и любящий Бога человек (*carit.* 1, 2), как неподверженный «извращению или порче», но и в том «непредосудительном» смысле, в котором не бесстрастна никакая тварь (как по природе претерпевающая, а не действующая), но только Бог (см. также, напр.: *cap. theol.* 1, 10; *ep.* 1 [= PG 91, 364B]). Из этого можно заключить, что и любовь Бога к творению прп. Максим понимает иначе, чем А. Леви.

75 ἄπειρον; другое значение: «беспредельно[е]», в котором это слово обычно встречается у прп. Максима, здесь было бы тавтологично значению однородного с ним прилагательного ἀπερίγραφον («неопределяемо[е]»).

76 Бесстрастное «уединенно» — как не являющееся следствием иного; «не испытываемо» — как не ведающее желания соединения с иным; «не определяемо» — как непричастное движению, границей которого является иное.

77 Завершается второе доказательство этого тезиса. В следующем предложении прп. Максим переходит к третьему, экзегетическому его доказательству.

78 В таком случае, поскольку «последний предмет стремления» — Бог, «приводимое в бытие» было бы нетварным (в том же смысле, в каком нетварными следует считать «логосы» творений). Иное возможное понимание этого места: «не остановилось, так как еще не встретило первую... т. е. — не оказалось внутри последнего...», хуже стыкуется с продолжением фразы.

79 Как оригенистский термин, «Энада» означает неразличенное единство умов не только друг с другом, но и *с Богом*; иначе логика фразы непонятна.

80 Быт. 3:22.

81 Втор. 12:9.

82 Пс. 16:15.

83 Пс. 41:3.

84 Флп. 3:11–12.

85 Евр. 4:10.

86 Ср.: Евр. 11:13, 39.

87 Мф. 11:28.

88 Завершено третье доказательство того же тезиса, и вновь перечислены введенные в рассмотрение во втором доказательстве три типа движения.

89 Имеются в виду, вероятно, три типа завершения (соответствующие трем типам движения), упомянутые выше; из чего следует, что «совершенное» здесь имеет тот же смысл, что «самозавершенное» там.

90 Простое завершение движения должно иметь определение недвижности, самозавершенное (или совершенное) — полноты, бесстрастное — бесстрастности.

91 Приводимое здесь четвертое доказательство того же тезиса, очевидно, исходит из противоположности всех возможных определений Бога и твари.

92 Иначе: «к безначальному концу» (что лучше передает парадоксальность выражения).

93 Возможно, прп. Максим называет «неколичественным» (ἄποσος) совершенное завершение потому, что оно не ограничивает движение какой-либо мерой. С другой стороны, перевод Эриугены «et a tanto perfecto fine» («и столь совершенным завершением») позволяет думать, что в подлиннике смысл был именно такой (т. е. читалось не ἀπόσῳ, а πόσῳ).

94 Ср. в более позднем произведении прп. Максима: «[Душа] питается для преуспеяния в добродетелях и умозрениях до тех пор, пока, пройдя все сущие [вещи], не достигнет меры возмужалости в полноте Христа. А когда это достигается, то останавливается всякое преуспеяние, осуществляемое посредствующим образом ради развития и возрастания. [Душа уже] непосредственно вкушает то, что превыше мышления, а поэтому [оказывается] превыше возрастания. Вид непортящейся пищи [предназначен] для сохранения дарованного ей боговидного совершенства. Благодаря явлению беспредельной красоты этой пищи, [душа] воспринимает в себя вечное и тождественное благобытие, которое поселяется в ней; она становится Богом по сопричастию с Божией благодатью, прекращает всякие действия ума и чувства, и вместе с этим в ней прекращаются природные действия тела, сообоженного с душой по соответствующему ему причастию в обожении. Так что один только Бог становится видимым через душу и тело, обилием славы [Своей] препобеждая их природные свойства» (*cap. theol.* 2, 88; пер. А. И. Сидорова, с изм. В выражении «становится Богом по сопричастию» «Богом» пишем с прописной буквы, поскольку «Бог», в строго богословском смысле, есть имя энергии, и не ипостаси, а энергия Троицы и святых, согласно православному учению, впервые эксплицированному прп. Максимом, одна и та же). Прп. Максим развивает здесь мысль Ареопагита (*d. n.* 1, 4: 592CD (ἀποπαύοντες); 1, 5: 593BC (ἀπόπαυσιν).

Ср. схол. 43 и 55 (по изд. Г. М. Прохорова)); прекращение всякого действия (или проявления) человеческой природы означает не прекращение, но, напротив, высшую, завершающую фазу движения к Богу. При этом Ареопагит говорит лишь о прекращении умственного действия, хотя и в контексте, в котором движение к Богу определено как движение именно ума (это остается в силе и для прп. Максима). Автор второй из указанных схолий, однако, уточняет, что речь идет об упокоении вообще всякого действия тварной природы.

95 П. Шервуд трактует это место так: «Максим говорит, что святой претерпевает... Бескачественное, т. е. Бога» (*Sherwood 1955a*, p. 101). Так же понимает это место и К. Морескини в своем комментарии. Что обожение, о котором здесь говорит прп. Максим, он понимает, вслед за Ареопагитом, как «претерпевание [вещей] Божественных» (παθὼν τὰ θεῖα (*d. n.* 2, 9; 134, 2, ed. Suchla)), несомненно (и подтвердится из дальнейшего). Но эти «Божественные [вещи/свойства/качества]» (мн. ч.!) уже в силу хотя бы своей множественности едва ли могли быть поняты прп. Максимом как «Бескачественное» (τὸ ἄποιον) (или, в нашем переводе, «бескачественность»). Приложение к Богу именования ἄποιον, правда, встречается у прп. Максима, как и у других Отцов (см. словарь Lampe s.v.), но только когда Он мыслится ими в Его запредельной всякому мышлению единости, как, например, далее в тех же *Трудностях*: «[Божество] совершенно бесколичественно потому, что совершенно бескачественно; совершенно же бескачественно потому, что всяко просто...» (*amb.* 17: PG 91, 1232B). Речь, несомненно, о простоте «сверхсущной» сущности, о которой прп. Максим (в предположительно более позднем своем произведении) пишет: «Всякое мышление, как в [некоей] сущности непременно имеет опору как [ее] качество, так около [некоей] окачественной сущности и движется, ибо, не будучи абсолютным и простым, оно не может воспринять что-либо абсолютно и просто ипостасно существующее. Бог же, совершенно простой в том и в другом, — и сущность [Его] без того, [чтобы в ней было что-либо, как] в [некоей] субстанции, и мышление вовсе не имеет [какого-либо] субъекта, — не принадлежит к мыслящим и мыслимым, так как существует, очевидно, превыше сущности и мышления» (*cap. theol.* 2, 3; читаю ὑφεστός вм. ὑφεστώς; пер. А. Г. Дунаева, с уточнениями).

В обсуждаемом же месте *Трудностей* едва ли имеется в виду бескачественность Божественной сущности, — не потому только, что с этой единственной в своем роде сущностью трудно отождествить Ареопагитовы «Божественные [вещи]» (мн. ч.), но и потому, что то, что претерпевается, есть по своему понятию действие, а не сущность. Если же речь идет о претерпевании Божественных действий (мн. ч.), то, возможно, имеется в виду коррелятивная этому претерпеванию бескачественность претерпевающего их, и ими обоживаемого. «Упокоение» (= прекращение) им своих человеческих природных действий, о котором прп. Максим говорит чуть выше, собственно и означает «претерпевание бескачественности» — согласно определению действия, которое в составленной, возможно, самим прп. Максимом подборке приписывается св. Иустину Мученику: «...действие всякой сущности есть природно присущее (προσφυής) ей качество (ποιότης)... природное действие есть сущностное качество всякой сущности, входящее в ее состав»; что подтверждается и определением свт. Григория Нисского (из той же подборки): «...природное можение и движение всякой сущности есть действие... природным действием называем

отличительное (σημαντικόν) свойство (ἰδίωμα) каждой природы» (*opusc.* 27: PG 91, 280C, 281). В подлинности последнего не приходится сомневаться.

96 Быть «бескачественным по сущности» невозможно согласно продолжению приведенных выше (см. предыдущее примечание) определений: «лишенное [окачествующего действия] лишено и всякой сущности»; «[этого действия] лишено одно только не-существующее (τὸ μὴ ὄν)». Именно «не-существующей (μὴ ὄν)», однако, называет Ареопагит нетварную «Причину всякого бытия» (*d. n.* 1, 1; 109, 16, ed. Suchla); из чего можно заключить, что, в отличие от твари, Бог по «сверхсущной» Своей сущности именно «бескачественен».

97 φθορά; традиционно переводится как «тление».

98 Извращение (τροπή) не меняет саму природу можения, но является способом (тропосом) ее существования (об этом различии см. прим. 207).

99 Тезис о противоположности определений Бога и твари, из которого исходит предшествующее рассуждение, может подталкивать к выводу, — который и делает П. Шервуд (*Sherwood 1955a*, p. 197), — что, в отличие от твари, Бог для прп. Максима самодвижен. Однако нигде в известных нам текстах прп. Максима он этого не утверждает. Больше того, такая точка зрения противоречила бы принципиальному для него положению о недвижности Бога. Вывод П. Шервуда следует поэтому признать неверным. Отметим, что прп. Максим говорит иногда о «самодвижности» человеческой души (напр.: *cap. theol.* 1, 11). Противоречия с его утверждением, что никакая тварь не самодвижна, в этом, как нам представляется, нет, поскольку речь идет не о том, что душа в собственном смысле движет себя сама, а о том, что ею движет только то, что она сама считает наилучшим. В так понимаемом самодвижении осуществляется самовластие, присущее человеческой природе и вместе с ней воспринятое Словом (*disp. Pyr.*: PG 91, 324D–325B).

100 διά; в сочетании с аккузативом (как здесь) — общий термин для обозначения причинности, типы которой впервые различает Аристотель: «Что причины существуют и что их столько по числу, сколько мы указали, это очевидно, ибо такое же число включает вопрос “почему” (τὸ διὰ τί)... В одном значении причиной называется то, “из чего”, как внутренне ему присущего, возникает что-нибудь, например, медь — причина этой статуи, или серебро — этой чаши, и их роды. В другом значении [причиной будут] вид (форма) и прототип, — а это есть определение (логос) сути бытия, — и их роды (например, для октавы отношение двух к единице и вообще число), а также составные части определения. Далее, [причиной называется то], откуда первое начало изменения или покоя; например, давший совет есть причина, для ребенка причина — отец, и, вообще, производящее — причина производимого и изменяющее — изменяемого. Наконец, [причина] как цель (τέλος), т. е. “ради чего”; например, [причина] прогулки — здоровье. Почему он гуляет? Мы скажем: “чтобы быть здоровым” — и, сказав так, полагаем, что указали причину» (Arist., *phys.* 2, 7 (198 a14–16); 2, 3 (194 b23–35); пер. В. П. Карпова, с изм.).

101 Движение по намерению определяется (в отличие от движения по природе) своей целевой причиной, каковой является истинное или кажущееся благо.

102 Здесь у прп. Максима двучленная схема (бытие — приснoблагобытие); ниже — более подробная, трехчленная: бытие — благобытие — приснобытие. Тот факт, что, полемизируя с оригенистами в этой главе *Трудностей*,

прп. Максим не только не оспаривает учение о всеобщем спасении, но и сам характеризует судьбу человека в вечности только как благую, *не* означает, как показал П. Шервуд, что, вслед за свт. Григорием Нисским и Евагрием, он разделяет это учение Оригена. Далее, в 65-й главе, прп. Максим говорит и о движении, заканчивающимся присным *зло*бытием (PG 91, 1392CD; подробнее: *Sherwood 1955a,* p. 219–221).

103 Целевой причиной движения в контексте двучленной схемы является благобытие. Какой причиной является бытие, зависит от значения предлога ἐξ («от»/«из»). Чуть ниже «началом» движения назван Бог и сказано, что движение — «ἐξ Него». Если речь идет о движении *из* Бога, то такое движение тождественно приходу в бытие и, таким образом, бытие является *целевой* причиной его. Но поскольку выше прп. Максим показывает, что приход в бытие *предшествует* движению, он не может и сам приход в бытие считать движением. Поэтому правильным представляется перевод ἐξ как «от», причем в смысле не отдаления, а причины, «от» которой движение возникает. Таким образом, Бог является действующей причиной движения, а бытие (которого Он «податель») — формальной.

104 ἀρχὴ καὶ τέλος; ср.: Откр. 1:8; 21:6 (в церк.-слав. переводе: «начаток и конец»). Более содержательно повлиять здесь могло следующее место у Ареопагита: «Всех существующих Начало и Завершение (τελευτή) — Предсуществующий. Начало — как причина, Завершение (τέλος) же — как [Тот-] ради-Которого (τοῦ ἕνεκα)» (*d. n.* 5, 10; 189, 7–8, ed. Suchla; пер. Г. М. Прохорова, с небольшими изм.).

105 ἀναλόγως ἑαυτῷ; здесь: «в соответствии с логосом умной [мыслящей] природы». В этом выражении можно усмотреть прелюдию к развиваемой ниже теории логосов. Наиболее вероятным источником учения о логосах и «аналогиях» для прп. Максима были *Ареопагитики*. В фундаментальном исследовании Ареопагитик о. Александра (Голицына) мы находим отдельную главу, посвященную «аналогиям тварей» (*Golitzin 1994*, p. 86–97). А. Голицын, в частности, отмечает, что в *d. n.* 8, 9 (897A) спасение понимается, в первую очередь, как «поддержание всего неизменным, согласным с самим собой... собственными для каждого логосами украшаемым, избавление всех от всякого неравенства и вторжения в чужие пределы, и соблюдение пропорций [букв.: аналогий] каждого неменяющимися и не преходящими в противоположные». Таким образом, «движение соответственно себе самому (ἀναλόγως ἑαυτῷ)», о котором говорится в данном месте *Трудностей*, можно понять как движение в соответствии со своим — для мыслящей природы — логосом. Ниже в *amb.* 7 (1080B) прп. Максим, прямо ссылаясь на *Ареопагитики*, говорит о том, что все творения «причаствуют Богу соразмерно (ἀναλόγως), — соответственно либо уму, либо слову-разуму, либо (чувственному) восприятию, либо жизненному движению, либо сущностной и удерживающей [в бытии] годности [к такому причастию], как это мнится великому богоявителю Дионисию Ареопагиту» (см.: *d. n.* 1, 5: 116–117; 4, 4: 146–149; 5, 5: 183–184, ed. Suchla). С. Герш, комментируя место *amb.* 7 (1080B), понимает его именно в смысле «аналогии»: «Он [Максим] пишет, что Логос по благости Своей раскрывается во всех сущих, происходящих от Него по аналогии каждой (according to the analogy of each), и возвращает всё назад к Себе» (*Gersh 1978*, p. 209.1). Тема «аналогий», как показывает о. А. Голицын, восходит у Ареопагита к неоплатонической мысли

и напрямую связана с учением о Промысле (см.: *Golitzin 1994*, p. 121–124). Кроме этого употребления понятия «аналогии» для описания движения в соответствии с природой, прп. Максим употребляет его применительно к мере получаемого в состоянии обожения наслаждения; см. ниже PG 91, 1077B. Оба эти аспекта «соразмерности» тесно связаны, и прп. Максим неоднократно в своих сочинениях, в том числе и в *amb.* 7, обращается к этой теме (ср., напр.: *amb.* 7, 1080B; 1092C; *Thal.* 29). — *Г. Б.*

106 Любовное вожделение, по прп. Максиму, не является «слепой страстью», но вырастает из умозрения.

107 Ступени нарастания интенсивности движения к Богу: ноэсис (умозрение) => эрос (любовное вожделение) => экстасис (исступление). Экстасис — «фундаментальная тема» прп. Максима, по выражению П. Шервуда, которому мы обязаны ее исчерпывающим анализом (*Sherwood 1955a,* p. 124–154). Из четырех ключевых в этом отношении случаев употребления прп. Максимом самого слова ἔκστασις, которые рассматривает Шервуд, два принадлежат настоящей, 7-й, главе *Трудностей* (PG 91, 1073C–1076C, 1088D), один — 20-й (PG 91, 1237B).

108 Т. е. станет его частью (= вступит с ним в отношение части к целому).

109 Неподверженное претерпеванию, по прп. Максиму, «неопределяемо», поэтому взаимопроникновение природ в обоженных (как и во Христе) не симметрично: человечество получает определения Божества, но не наоборот.

110 Традиционно переводится как «произволение».

111 Если, в отличие от твари, Бог по сущности «бескачественен» (ср. прим. 95, 96), то как Он может «окачествовать» «претерпевающую бескачественность» тварь? Окончательный ответ на этот вопрос даст, опираясь на прп. Максима, свт. Григорий Палама: обожение совершается не непосредственно сущностью Божией, но ее действиями, т. е. движениями, или свойствами/качествами. Бог бескачественен по сущности, но не по действию (энергии).

112 В оригинале два глагола в инфинитиве: «хотеть» и «мочь» (= «иметь возможность»), один из которых должен быть понят как дополнение другого. Допустимо прочтение: «не имело возможности хотеть». В любом случае, прп. Максим не имеет в виду, что «окачествование» предпочтения означает превращение его носителя в марионетку чужой (хотя бы и Божией) воли. Наша трактовка подчеркивает это.

113 Вероятно, отсылка к 1 Кор. 13:12: «теперь знаю отчасти, а тогда познаю, подобно, как я познан» (т. е. уже не «отчасти», а целиком).

114 περιγράφω значит не только «определять», но «зачеркивать, уничтожать». Нам представляется, что в данном случае речь идет о «препобеждении [человеческих] природных свойств».

115 Так что виден именно огонь, хотя, как говорит прп. Максим, используя тот же образ, таинство соединения двух природ во Христе, сохраняющих свои действия, может быть уподоблено раскаленному мечу (см. *ep.* 19 (593BC), ср.: *disp. Pyr.:* PG 91, 340A, 341B). Таким образом, один и тот же образ раскаленного меча служит в *amb.* 7 иллюстрацией всецелой «определимости» тварного нетварным, а в сочинениях периода полемики с моноэнергизмом и монофелитством — для иллюстрации сохранения действий двух природ (*Biriukov 2019*). — *Д. Б.*

116 Обе эти аналогии (света и огня) использует Плотин, характеризуя способ присутствия души в теле (Plot., *enn.* 4. 3. 22.), которому прп. Максим ниже уподобляет присутствие Бога в обоживаемом (см. текст у прим. 263). Однако более вероятным источником прп. Максима здесь является представление Оригена о способе соединения Логоса с душой Христа и через нее — с телом (которому она, согласно Оригену, предсуществовала): «Вследствие способности свободного произволения, между душами произошло различие и разнообразие, потому что одна душа питала более горячую любовь к своему Творцу, другая — более поверхностную и слабую. Та же душа, о которой Иисус сказал, что "никтоже возьмет душу Мою от Мене" (Ин. 10:18), от самого начала творения и в последующее время неотделимо и неразлучно пребывала в Нем, как в Премудрости и Слове Божием, как в истине и вечном свете, и всем существом своим воспринимая всего [Сына Божия] и входя в свет и сияние Его, сделалась по преимуществу одним духом с Ним, как и апостол обещает тем, которые должны подражать ей: "Прилепляяйся Господеви един дух есть с Господем" (1 Кор. 6:17). При посредстве этой-то субстанции души между Богом и плотью (ибо Божественной природе невозможно было соединиться [misceri] с телом без посредника), Бог, как мы сказали, рождается человеком, потому что для этой средней субстанции не было противоестественно принять тело, и, с другой стороны, этой душе, как субстанции разумной, не было противоестественно воспринять Бога, в Которого, как сказали мы выше, она уже всецело вошла, как в Слово и Премудрость, и Истину... Совершенство любви и искренность приобретенного расположения сделали это единство ее с Богом нераздельным, так что воспринятие этой души [Сыном Божиим] не было случайным или призрачным (cum personae acceptione), но было даровано ей по достоинству за ее добродетели. Что это так, послушай пророка, который говорит об этой душе: "Возлюбил еси правду и возненавидел еси беззаконие: сего ради помаза Тя, Боже, Бог твой елеем радости паче причастник Твоих" (Пс. 44:8)... Кому-нибудь может представиться такое затруднение: выше мы показали, что во Христе есть разумная душа, но во всех своих рассуждениях мы часто доказывали, что природа душ способна к добру и злу. Это затруднение разъясняется следующим образом. Не может быть сомнения в том, что природа той души была такая же, какая присуща всем душам; в противном случае, если бы она не была поистине душою, она не могла бы и называться душою. Но так как способность выбора между добром и злом присуща всем [душам], то эта душа, принадлежащая Христу, так возлюбила правду, что, вследствие величия любви, прилепилась к ней неизменно и нераздельно, так что прочность расположения, безмерная сила чувства, неугасимая пламенность любви отсекли [у ней] всякую мысль о совращении и изменении, и что прежде было свободным, то, вследствие продолжительного упражнения, обратилось в природу... Но для полнейшего разъяснения дела, кажется, не излишне воспользоваться каким-нибудь подобием, хотя в столь возвышенном и столь трудном вопросе нельзя найти много подходящих примеров. Однако без всякого предубеждения представим такой пример. Металл железа может воспринимать и холод, и жар. Итак, допустим, что какое-нибудь количество железа всегда лежит в огне и, всеми своими порами и всеми своими жилами воспринимая огонь, все сделалось огнем. Если огонь никогда не отделяется от этого железа, и оно не отделяется от огня, то неужели мы скажем, что этот

кусок железа, — который по природе, конечно, есть железо, — находясь в огне и постоянно пылая, может когда-нибудь принять холод? Напротив, мы говорим, — и это вернее, — что скорее весь [этот кусок железа] сделался огнем, потому что в нем не усматривается ничего иного, кроме огня, как это мы часто наблюдаем [своими] глазами в печах, — и если кто попробует тронуть или пощупать [его], то почувствует силу огня, а не железа. Таким же образом и та душа, как железо — в огне, всегда находится в Слове, всегда в Премудрости, всегда в Боге, и поэтому всё, что она делает, что чувствует, что мыслит, есть Бог. Вот почему эта душа не может быть названа совратимою и изменчивою: она получила неизменяемость вследствие непрерывного и пламенного единения со Словом Божиим. Конечно, и на всех святых, нужно думать, нисходит некоторая теплота Слова Божия: но в этой душе субстанциально почил самый Божественный огонь, от которого исходит некоторая теплота на прочих. Ведь и слова: "Помаза Тя... Бог твой паче причастник Твоих" — показывают, что иначе помазывается елеем радости, т. е. Словом Божиим и Премудростью, та душа, и иначе помазываются соучастники ее, т. е. святые пророки и апостолы» (Orig., *de princ.* 2. 6. 3–6, пер. Н. В. Петрова). Подчеркиваемую здесь необратимость соединения с Богом, которой, по Оригену, удостаивается из всего разумного творения только «душа Христа», прп. Максим относит к душе каждого обоженного, а метафору, употребленную Оригеном для различения способов Богообщения «души Христа» и (пусть даже самого святого) христианина, применяет к различению способов Богообщения обоженных и не обоженных христиан, уподобляя вторых дровам, просушиваемым на железном противне, а первых — дровам, горящим в огне под этим противнем (Max., *qu. dub.* 5, ed. Declerck). Метафора действия огня встречается и у других Отцов после Оригена и до прп. Максима.

117 Фраза полемически заострена против тезиса оригенистов о совпадении конечного состояния с начальным. В православном контексте последнее можно было понять как утраченное Прародителями райское блаженство. Трудность понимания прп. Максима в таком смысле, однако, в том, что, с его точки зрения, Прародители пали «сразу, как только возникли» (ἅμα τῷ γενέσθαι) (*amb.* 42: PG 91, 1321AB; ср.: *Thal.* 59, 262; 61, 13, ed. Laga/Steel). Хотя это мнение, сколько нам известно, не встречается у кого-либо еще, у прп. Максима оно не является случайным, но следует из той же посылки, из которой он исходит в опровержении краеугольного для оригенистов положения о первоначальном покое пришедших в бытие умов. Для прп. Максима оно ложно потому, что само бытие сотворенного является уже формой его движения. Таким образом, мало того, что его движению необходимо предшествует его возникновение (т. е. приход в бытие), как было указано выше (для опровержения оригенистов это было бы недостаточно, так как оставляло бы им возможность считать непосредственным результатом прихода в бытие состояние покоя), но и покою его необходимо предшествует движение. Об этом прп. Максим пишет подробнее в 15-й главе этого же сочинения (см. *amb.* 15: PG 91, 1217D, 1220C–1221A; далее прп. Максим отвечает на возможное возражение, что применительно к Богу о покое говорится без того, чтобы в качестве предпосылки его мыслилось движение). По прп. Максиму, напротив, существование сотворенного — это, начиная с первого момента, не какое-то устойчивое состояние, а движение, которое, к тому же, ни в какой свой момент (даже в начальный) не нейтрально

по отношению к спасению, но, в зависимости от определяющего его в качестве целевой причины представления о благе, направлено либо к покою в Боге, либо к небытию (см. об этом ниже).

118 κατ᾽ εἰκασίαν μόνον; структура фразы в подлиннике позволяет связать это выражение как с глаголом «понимаем», так и с существительным «причастие». Первый вариант, отраженный в переводе Э. Понсуа, нам представляется по смыслу единственно возможным; Р. Уилькен и К. Морескини, однако, предпочли второй.

119 Ср.: 1 Кор. 2:9.

120 1 Кор. 15:27–28; Синодальному и церк.-слав. переводам форм того же глагола здесь соответствовало бы: «покоряет».

121 1 Кор. 15:26. Эта мысль прп. Максима полемически заострена против следующего места из трактата Оригена *О началах*: «Мы же думаем только, что благость Божия чрез Иисуса Христа всю тварь призывает к одному концу, после покорения и подчинения всех врагов. Ведь Писание говорит так: “Рече Господь Господеви моему: седи одесную Мене, дондеже положу враги Твоя подножие ног Твоих” (Пс. 109:1). Если для нас не совсем ясен смысл этого пророческого изречения, то научимся у апостола Павла, который говорит яснее, что “подобает Ему (Христу) царствовати, дондеже положит вся враги под ногама Своима” (1 Кор. 15:25). Если и это столь ясное изречение апостола недостаточно показало нам, что означает положение врагов под ногами, то послушай еще следующие слова его: “Надлежит, чтобы все покорилось Ему” (ср.: 1 Кор. 15:26–28)... Конец всегда подобен началу. И поэтому, как один конец всего, так должно предполагать и одно начало для всего; и как один конец предстоит многим, так от одного начала произошли различия и разности, которые по благости Божией, чрез покорение Христу и единение со Святым Духом, снова призываются к одному концу, подобному началу, — т. е. призываются все те, которые преклоняют колено во имя Иисуса и этим самым изъявляют знак своей покорности. Преклоняющие колено относятся к небесным, земным и преисподним, но в этих трех названиях указывается вся вселенная, т. е. все те существа, которые, происходя от одного начала, по заслугам были разделены на разные чины, — именно, каждое существо сообразно с его побуждениями и особенностями, ибо добро не было присуще всем им субстанциально, подобно тому как оно пребывает в Отце и Христе Его, и Святом Духе. Только в этой Троице, Которая есть виновница (auctor) всего, благость присутствует субстанциально, все же прочие существа имеют благость в качестве случайного свойства, могущего прекратиться, и находятся в блаженстве только тогда, когда участвуют в святости и премудрости и самом Божестве. Если же они нерадят и уклоняются от такого участия, тогда, вследствие своей лености, каждое существо само делается причиной своего падения, причем одно падает скорее, другое — медленнее, одно больше, другое — меньше. И так как это падение, посредством которого каждое существо уклоняется от своего состояния, — как мы сказали, — имеет очень большое разнообразие, сообразно с движениями ума и воли (потому что одно существо падает легче, другое более тяжким образом), то для этого существует праведный суд Божественного Промысла, чтобы каждый мог получить по заслугам, соответственно разнообразию своих движений, возмездие за свое отпадение и возмущение; из тех же

существ, кои остались в том начале, которое, как мы описали, подобно будущему концу, некоторые получают ангельский чин в управлении и распоряжении миром, другие же получают чин Сил, иные — чин Начальств, иные — чин Властей, чтобы властвовать над теми, которые нуждаются во власти над своей головой, иные получают чин Престолов, т. е. должность суда и управления теми, которые нуждаются в этом, иные получают Господство, — без сомнения, над рабами. Все же это дает им Божественный Промысл, на основании нелицеприятного и праведного суда, сообразно с теми заслугами и успехами, какие они оказали в [деле] участия в Боге и в подражании Ему. Те же существа, которые ниспали из состояния первоначального блаженства, но при этом пали не неисцельно, подчинены распоряжению и управлению святых и блаженных чинов, описанных выше; пользуясь их помощью и исправляясь под влиянием спасительных наставлений и учения, они могут возвратиться и быть восстановленными в состояние своего блаженства. Из этих-то существ, — по моему мнению, насколько я могу понимать, — и состоит этот настоящий чин рода человеческого, который в будущем веке или в последующих веках, когда, по словам Исаии (Ис. 66:22), будет небо и новая земля, конечно, будет восстановлен в то единство, какое обещает Господь Иисус» (Orig., *de princ.* 1. 1, пер. Н. В. Петрова). Уже здесь Ориген, по сути, вводит, еще не называя его прямо, свое понятие предсуществующей Энады.

122 τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν; имеется в виду: «зависящее *только* от нас», т. е. — наш свободный выбор.

123 τὸ αὐτεξούσιον. По внутренней форме термин восходит к ἔξεστι (быть позволенным [кому-то]) => ἐξουσία (право действовать по своему усмотрению => власть [в какой-то области]). Юридический термин ἐξουσία αὐτοπραγίας («право самодеятельности») имел значение делегированных кому-либо полномочий («carte blanche») — например, наместника провинции, — которых, в случае злоупотребления ими, делегировавшая инстанция могла его лишить. Тот же термин обозначал права вольноотпущенных рабов. Хрисипп, вероятно, первым ввел этот термин в философский оборот, определив свободу (ἐλευθερία) — состояние мудреца — как ἐξουσία αὐτοπραγίας, а рабство (δουλεία) — состояние дурного человека — как στέρησις αὐτοπραγίας (лишение самодеятельности). От стоиков термин ἐξουσία перешел к другим школам, приобретя приставку αὐτο-, которой юридический термин не имел (наличие ее подразумевало бы неотъемлемость соответствующих полномочий и/или прав; т. е. отсутствие инстанции, которая могла бы их лишить). При этом τὸ αὐτεξούσιον приравнивается к «зависящему от нас» (или, как уместнее было бы перевести в этом контексте τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν — «находящемуся в нашей власти»). Сам факт этого отождествления *зависимости* (бытия-во-власти) с *властью* (ἐξουσία; какой бы смысл здесь ни придавать приставке αὐτο-) указывает уже на осознанность того, что *на самом деле* от нас зависит (т. е. в «нашей» власти находится) только нечто *в нас самих*, власть над чем, таким образом, является его (или «нашей») властью над *собой*, т. е. — свободой (ἐλευθερία), понимаемой как неотъемлемое достояние всякого человека, а не только мудреца (как у ранних стоиков и Эпиктета).

124 Использованные здесь формы причастия и глагола (соотв. praesens и imperfectum) указывают на продолжительность/многократность действия.

125 ἐν ἑαυτῷ τυπῶν τὸ ἡμέτερον. Источником этого выражения является, по всей вероятности, *Слово* 30 свт. Григория Богослова. В нем он дает свое толкование ряда мест Писания, которые приводили в свою пользу ариане, в частности — 1 Кор. 15:25–28 и Мф. 36:39, т. е. тех самых, которые в данном предложении цитирует прп. Максим. О первом из этих мест свт. Григорий говорит, что подразумеваемая в нем по видимости непокорность Сына, означает, на самом деле, усвоение Им *нашей* непокорности. Далее он продолжает: «Такое же, кажется мне, значение имеют слова: *Боже, Боже мой, внемли Мне, для чего Ты оставил Меня* (Пс. 21:1)? Ибо не Сам Он оставлен или Отцом, или собственным Божеством... но (как говорил уже я) в лице Своем изображает нас (ἐν ἑαυτῷ τυποῖ τὸ ἡμέτερον). Мы были прежде оставлены и презренны, а ныне восприняты и спасены страданиями Бесстрастного. Подобно этому, усваивает Он Себе и наше неразумие, и нашу греховность, как видно из продолжения псалма, потому что 21-й псалом явно относится ко Христу» (Gr. Naz., *or.* 30 (= *О богословии* 4 = *О Сыне* 2) 5, 16–27 (ed. Barbel)). В своем ответе пресвитеру Марину на вопросы диакона Константинопольского патриарха-монофелита Павла, прп. Максим позднее сформулирует, развивая эту мысль свт. Григория, различие между «природным» и «относительным» усвоением Христом человеческих качеств (см. *opusc.* 19 и 20). В данном контексте выражение τυπῶν τὸ ἡμέτερον имеет, как видно из продолжения периода, смысл указания на то, что речь, как и в случае «относительного» усвоения, идет не о восприятии нашей *природы* в Ипостась Спасителя (в которой обе природы Его уже существуют способом, соответствующим именно *этой* Ипостаси), а об усвоении Им, в дополнение к тому, *способов*, которыми наша природа существует в *наших* (тварных) ипостасях.

126 Толкование выражения прп. Максима «запечатляет свойственное нам» у исследователей расходится. Так, М. Дусе (*Doucet 1985*, p. 141–142) утверждает, что оно свидетельствует об усвоении Христом нашего, но не о том усвоении, которое в церковной традиции получит название «относительного», а о том, что в той же традиции получит название «сущностного», т. е. о проявлении человеческой воли, в ее отличии от Божией и подчинении ей. «Относительное усвоение», говорит М. Дусе, касается только укоризненного (имея в виду противление). Как заметил А. М. Шуфрин в переписке с нами, М. Дусе не прав, говоря, что в *amb.* 7 прп. Максим имеет в виду природное усвоение. Целью прп. Максима в *amb.* 7 не было сказать что-либо о том, что происходило на самом деле в Гефсиманском молении с Христом. Христологию прп. Максим вообще в данной *трудности* непосредственно не рассматривает, интересует его в ней лишь то, как становятся святыми. И это, говорит Преподобный, Христос запечатлел. А именно — уступание святыми их (прежде всего) непокорной воли Богу. Во Христе же, по прп. Максиму, непокорности никогда на самом деле не было. В отличие от такого понимания, А. М. Шуфрин (см. предыдущее прим.) высказывает мнение, что прп. Максим, по всей вероятности, использует здесь выражение из *Слова 30* свт. Григория Богослова, которое и в дальнейшем послужило основанием теории т. н. «относительного усвоения», более известного по отрывку из *Точного изложения православной веры* прп. Иоанна Дамаскина. При этом А. М. Шуфрин, очевидно, исходит из того, что в толковании Гефсиманского моления (правда, не в том месте, где он утверждает о запечатлении и усвоении свойственного нам) свт. Григорий действительно говорит об «изображении» Христом нашей непокорности, и прп. Максим это

хорошо знал. Впрочем, постановка вопроса о том, какой именно род «усвоения» имел в виду прп. Максим (а именно так ставит вопрос М. Дусе), является анахронизмом, поскольку само различение между «относительным» и «сущностным» усвоением будет проведено прп. Максимом лишь в ходе полемики вокруг монофелитского *Экфесиса*, т. е. много позднее написания *Трудностей к Иоанну*. Заслуга прп. Максима и состоит в том, что он покажет в *opusc.* 20, что наряду с относительным усвоением, о котором говорили монофелиты и которое, следуя свт. Григорию Богослову, признавал прп. Максим, в Гефсимании Христом было явлено и сущностное усвоение человеческой воли, и отличит одно усвоение от другого. Но окончательно это учение он сформулирует только в *opusc.* 19, т. е. почти через пятнадцать лет после написания *amb.* 7. Так что в *Трудностях к Иоанну* эта тема у него еще просто не проблематизирована, как отсутствует и развернутое толкование Гефсиманского моления. Факт тот, что в контексте полемики с монофелитами тема «усвоения», особенно применительно к толкованию Гефсиманского моления, становится одной из важнейших. Мы обсуждаем эту тему подробно во вступительной статье *Богословско-полемических сочинений* прп. Максима. — *Г. Б.*

127 Мф. 26:39. *Я хочу*, очевидно, относится к желанию, выраженному в предваряющем эту фразу молении Спасителя: *да минует Меня чаша сия*. Тема т. н. «Гефсиманского борения» воспринимается прп. Максимом в свете толкования ее свт. Григорием; к нему прп. Максим еще не раз будет обращаться, возвращаясь к этой теме в период антимонофелитской полемики. Приведем только один пример: «Но, допустим, кто-нибудь скажет: “Даже если признать, что ничто природное не в конфликте с Богом, — как же о соответствующей нам природной воле [свт. Григорий] сказал (если действительно о ней, а не об иной, ненароком, упомянул этот отец), что она ‘не во всяком случае следует за Богом’, но ‘по большей части противится и противоборствует’? Ведь либо не природна она, поскольку противоборствует, либо не противоборствует, поскольку является природной. Иначе остается только признать, что в своем природном качестве она противостоит волению человеческой воли, соответствующей Спасителю; если последняя действительно никоим образом не в конфликте с Богом, а первая — в конфликте”. На это мы говорим, что... воление человеческой воли, какой она была у Спасителя, хотя и было природным, но не было просто человеческим, каково оно у нас; так же точно, как и сама эта человеческая воля — поскольку превосходит нас, будучи совершеннейше обожена соединением (с чем, собственно, связана и ее безгрешность). А наша — заведомо просто человеческая, и никак не может быть названа безгрешной из-за случающегося отклонения то сюда, то туда, не изменяющего природу, но извращающего движение, или, точнее сказать, пожалуй, меняющего его образ (тропос). 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. Итак, не иная соответствует Спасителю человеческая воля, чем та, что соответствует нам, и не иное воление — по крайней мере, в том, что касается определения (логоса) природы, хотя в ином отношении превосходит нас; ведь божественно Тот [во]ипостазировал, а то сформировано (ἐτυπώθη) посредством совершеннейшего соединения с Божественным. Что же касается того, чтобы, как наиболее подобает природе, приспособить, в свою очередь, каждое из качеств, которые в нас стали предметом порицания, как-то: противоборство или противостояние, и все,

что попадается из этого перечня (и к чему различающие природы мысленно, не разделяя, подходят, как ко второй природе) принимать в расчет, то отнюдь не положено среди них быть соответствующему Христу человечеству. Ведь если качества эти выглядят не естественно, но противно природе и разуму даже в нас, то как можно хотя бы даже посредством мысли, или, лучше скажу, домысла, их привязать к Нему? Разве что усвоением, через сочувствие, как ко главе всего тела; так же, как к врачу — страдания и страсти больного, пока не освободит нас от них вочеловечившийся ради нас Бог, — не иначе, как совершенно за нас расходуя и из нас изгоняя силою соответствующего Ему обладания телом. Ведь о страданиях и страстях говорят, соответственно, в двух смыслах: в одном они — наказание, а в другом — бесчестие; и в первом они проявляют, а во втором совершенно искажают характер нашей природы. Итак, то Он как человек ради нас по собственной воле воспринял сущностно, одновременно становясь залогом нашей природы и отменяя вынесенный нам приговор; а это, в свою очередь, как Человеколюбец усвоил Себе домостроительно, узнаваемый как один из нас и по нашему непокорному нраву (тропосу), чтобы, совершенно его за нас истребив, как огонь воск, или солнце — испарения земли, Он смог уделить нам Своих свойств и сделать бесстрастными уже здесь, а нетленными — по обещанию» (*opusc.* 20: PG 91, 236B–237C).

128 Гал. 2:20. Относя к обожению эти слова (понятые им как свидетельство исполнения апостолом указания Христа в Мк. 8:34), прп. Максим, вероятно, следует Ареопагиту: «Божественное (любовное) вожделение приводит и в исступление, не позволяя влюбленным принадлежать самим себе, но [только — их] возлюбленным. И [это] показывают высшие, предаваясь [промыслительной] заботе о более нуждающихся; и те, кто на одном уровне, — [предаваясь поддержанию тесной] связи друг с другом; и низшие — [предаваясь] более божественному обращению к первым. Почему и великий Павел, став одержимым божественным (любовным) вожделением и приобщившись его приводящего в исступление можения, боговдохновенными устами говорит: “Живу не я уже, но живет во мне Христос” — как истинный влюбленный и, как сам говорит, исступив [из себя] к Богу и живя не своей собственной, но, как весьма любимой [им], жизнью [Бога], Влюбленного (τοῦ ἐραστοῦ) [в него]» (*d. n.* 4, 13 (158, 19–159, 8, ed. Suchla)).

129 Впервые тема «уступания воли» Богу у прп. Максима встречается, видимо, в *qu. dub.* 21 (ed. Declerck): прп. Максим ставит вопрос о необходимости вольного предания нашего самовластия Богу (без утраты его), чтобы жить по воле Божией (см. его толкование на 1 Кор. 15:26: *Последний же враг истребится — смерть*. «Это [произойдет] тогда, когда мы всецело уступим Богу (τῷ θεῷ παραχωρήσωμεν) самовластное воление (или: “свободную волю”) (τὸ αὐτεξούσιον θέλημα)» (*qu. dub.* 21, 11)). — *Г. Б.*

130 Речь, очевидно, о стремлении, по природе присущем всему существующему, но заглушенном в человеке своеволием.

131 Противопоставляется не «бытие» «движению» (так как уже само существование, т. е. «имение бытия», необходимо является для тварного движением), а «имение» — «получению». Движение в качестве бытия «имеется», но не «получено», так как нет сущего, которое его могло бы получить (ибо, чтобы получить, необходимо уже быть). Уже будучи, т. е. находясь в движении, сущее способно ставить этому движению цель, и от нее, как от целевой

причины, его *получать*. Эту способность сотворенного сущего прп. Максим называет самовластием, а ее реализацию — *само*движением, или движением «по намерению» (κατὰ γνώμην). «Намеренным (γνωμική) уступанием» этой способности Богу является такой способ ее реализации, при котором намерение не ставит, а принимает цели, полагаемые волей Божией (ср.: Мф. 26:39).

132 Свт. Григорий Богослов, которого здесь цитирует прп. Максим (Gr. Naz., *or.* 28.17, 6, ed. Barbel), понимает под «образом» «наш ум и разум (λόγος)» (как «боговидный» и «божественный»), однако прп. Максим, судя по контексту, вероятно, имеет в виду самовластие; это подтверждает следующее место из *Диспута с Пирром*: «Великий... Моисей в сотворении человека представляет Бога говорящим: "Сотворим человека по образу Нашему и подобию". Итак, если человек есть образ Божественной природы, а Божественная природа самовластна, то, стало быть, и образ, если тот сохраняет подобие [своему] прообразу, по природе является самовластным» (PG 91, 324D; пер. Д. Е. Афиногенова, с изм.; ср.: Ibid. 301BC). Нам представляется натяжкой утверждение П. Шервуда (*Sherwood 1955a*, p. 129, n. 7.2), что «восхождение» подразумевает здесь циклическую онтодинамику возвращения всего существующего к источнику своего происхождения, как она понималась в неоплатонизме. С другой стороны, П. Шервуд (Ibid. P. 96), как нам представляется, недооценивает вероятность прямого влияния на прп. Максима того места у Плотина, к которому восходит цитируемая здесь прп. Максимом фраза свт. Григория (Plot., *enn.* 6. 9. 11.). В пользу такого влияния говорит тот факт, что слово ἔκστασις, которое свт. Григорий употребляет вообще преимущественно в негативном смысле, у прп. Максима (причем именно в настоящем контексте) употребляется в смысле, близком к тому, что и в указанном месте у Плотина: «Это, возможно, не созерцание, но экстаз и гаплозис [т. е. выхождение из себя и упрощение], приношение себя Богу, стремление к прикосновению и покой [т. е. стояние в Боге], и мышление, ведущее к гармоническому соединению с Ним, если кто-нибудь увидит то, что во святая святых... Если же кто-нибудь видит, что стал Им, то обладает собой как подобным Ему, и если он перешел от себя [к Нему], как образ к прообразу, то он достиг "завершения пути"» (Plot., *enn.* 6. 9. 11; пер. А. Х. Армстронга в русском пересказе Т. Г. Сидаша, с изм.). Однако, в отличие от Плотина, для прп. Максима экстасис (исступление) не является преходящим состоянием; наше «возвращение к Прообразу» необратимо, — иначе аргумент, выдвинутый прп. Максимом против оригенистов, оборачивается против него самого.

133 Уже в более раннем, чем *Трудности к Иоанну*, *Письме 2* (О любви, к кубикуларию Иоанну) прп. Максим говорит о единстве воли Бога и обоживаемого, не оговаривая, однако, что это воля только Бога: «Ведь совершеннейшее дело любви и предел соответствующего ей действия — посредством удерживающей [вместе] взаимной передачи — подготовить к подобанию друг другу свойства и именования тех, кто связаны, в соответствии с [любовью]; и Богом делать человека, а человеком провозглашать Бога, и проявляться за счет единого и неразличимого хотения (βούλησις) и движения обоих, в соответствии с [их общей] волей (θέλημα), как мы находим [это] у Авраама и остальных святых» (PG 91, 401B). Позднее, в разгар антимонофелитской полемики, прп. Максим будет настаивать, что под общей (т. е. единой по числу) волей Бога и святых может пониматься только общий для них предмет, но никак не акт воления:

«Ведь... спасительна по природе воля (θέλημα) Божия, а спасаема по природе человеческая, а по природе спасающее и по природе спасаемое никогда не могут быть одним и тем же, хотя и одна у обоих цель (σκοπός) — спасение всего, Богом предложенное, а святыми выбранное... Ведь... [если] воля принадлежит к тому, что наблюдаемо в другом, то она всяко есть привходящее; а если привходящее, то характеризующее либо сущность, либо ипостась (ведь ничего нет между ними ни среднего, что наблюдалось бы само по себе, ни непричастного обоим, ни из обоих сложенного). И если характеризующее сущность, то будут утверждать, что у Бога и святых одна природа; так что из-за того, что воля одна, все претерпят слияние в одну сущность. Ведь с равным основанием о многих утверждаемое как родовое является указанием на сущность, которой они принадлежат. А если характеризующее ипостась, то одна ипостась будет у Бога и всех святых, так что все будут сплавлены в тождество друг другу» (*opusc.* 1 (к Марину [645–646 гг.]): PG 91, 25B; 25D–28A). В этом рассуждении странным образом упускается из виду эксплицитно указанная в 7-й главе *Трудностей* возможность «намеренного уступания» человеческой волей Богу своей естественно-законной роли быть характеристикой человеческой природы/сущности. Тем более что в приведенном выше отрывке прп. Максим сам недвусмысленно говорит о едином по числу акте «хотения и движения» (даже если под упомянутой там же «волей» понимать, как он предлагает теперь, только ее предмет). В *opusc.* 1 прп. Максим не ссылается на *Письмо* 2 так же явно, как на 7-ю главу *Трудностей* (см. прим. 135), хотя — и, возможно, именно поэтому, — как мы видели, прямо не отмежевывается от сказанного там. Начинает он, однако, с уточнения другого, высказанного им там же, положения: «В соответствии с [логосом природы], все мы можем иметь — так же точно, как одну природу — и одно намерение (γνώμη), и одну волю (θέλημα) с Богом и друг с другом» (PG 91, 396C; в пер. А. И. Сидорова смысл этого места сильно искажен). В *opusc.* 1 прп. Максим пишет в главе «О том, что не будет у святых после воскресения во всех отношениях (κατὰ πάντα τρόπον) одной у всех и общей с Богом воли, даже если, как некоторые говорят, предмет ее у всех будет один» (это название цитируемой нами далее главки, возможно, авторское; его приводит уже свт. Фотий в *Bibl.* 195, 159 b5–11): «Если же, насколько кто изошел желанием (ἐπόθησε), настолько причастится желанного, то в отношении определения (логоса) природы воление у всех окажется одним, а в отношении способа (тропоса) движения — разным. Если же в отношении способа, характеризующего движение, воление не одно у всех людей, то ни в коем случае не будет во всем одним воление Бога и спасаемых, как показалось некоторым, даже если предмет воления у Бога и святых один — спасение спасаемых, изначально являющееся Божественной целью... Ведь пока не все Создатели, или только апостолы, или только пророки (ср.: 1 Кор. 12:29), — а они, опять-таки, не все или только Петры, или только Моисеи, — не одна, а много и обителей для святых у Бога и Отца (Ин. 14:2)» (PG 91, 21D; 24D–25A; 25C). Эта критика подразумевает, что, в отличие от «некоторых», прп. Максим, говоря (в *Письме* 2) об «одном намерении и одной воле [святых] друг с другом», отнюдь не имел в виду единство по числу. Из справедливости его критики точки зрения этих «некоторых», однако, не следует делаемый им тут же, в *opusc.* 1, вывод о невозможности единства по числу воли Бога и *каждого* святого, — единства, которое сам же прп. Максим, как мы видели, постулирует в *Письме* 2 (имея в виду, очевидно, *особую* волю-промысл Бога о каждом человеке).

134 ὡς ὅλον ὅλοις τοῖς ἀξίοις ἀγαθοπρεπῶς περιχωρήσαντος — трудное с богословской точки зрения место, так как, с одной стороны, «περιχωρῶ» означает «обходить кругом» и может быть понимаемо в смысле «облекать», а с другой — «περιχώρησις» является устоявшимся богословским термином, обыкновенно применяемым для выражения взаимоединения Лиц Пресвятой Троицы или соединения естеств во Христе, означая, таким образом, полное взаимопроникновение. Так что, образ соединения обоженных с Богом может здесь пониматься двояко. — *Р. Я.*

135 В разгар антимонофелитской полемики, необходимо направленной и против моноэнергизма в христологии, прп. Максим скажет, что имел здесь в виду степень обожения, достижимую только после смерти: «Что касается выражения "единое действие", встречающегося в седьмой главе Трудных [мест у] великого Григория, то смысл его прозрачен. Ведь что у Бога и у святых одно действие, обоживающее всех святых, я утверждал, описывая ожидаемое состояние святых в будущем (состояние чаемого теперь блаженства), имея в виду: Божие — по сущности (т. е. изначально), действием же святых ставшее по благодати. Добавил же: "вернее, только Божие", так как обожение святых по благодати — это результат только Божественного действия, так как можение к нему по природе в нас не вложено» (*opusc.* 1: PG 91, 33AB). Однако едва ли можно понять слова апостола «уже не я живу, но живет во мне Христос», которыми сам прп. Максим выше в комментируемом им тексте иллюстрирует смысл своего выражения «единое действие Бога и достойных Бога», как относящиеся к посмертному состоянию; и трудно допустить, что их так понимал прп. Максим. Тем более, в 10-й главе *Трудностей* он прямо говорит о достижении апостолом, как и до него — Мелхиседеком, такой степени обожения уже в смертном теле (см. PG 91, 1144BC). Таким образом, нельзя согласиться с Ж.-К. Ларше, что смысл, вкладываемый прп. Максимом в выражение «единое действие», не претерпел в автокомментарии существенного изменения по сравнению с первоначальным (*Larchet 1996,* p. 558–563). Понять, чем это изменение было вызвано, не трудно. Сразу после автокомментария прп. Максим продолжает: «И пусть не подозревает никто, что единым провозглашается этими словами действие Христа. Ведь не человеком обоженным мы Христа провозглашаем, но Богом, совершенно вочеловечившимся; сделавшим явной, посредством природнодеятельной, умно-одушевленной плоти, бесконечную силу Своей — в бесконечной степени бесконечно превышающей бесконечность — невыразимой Божественности; [одного и] того же [провозглашаем] всецело Богом и подлинно человеком; того же [самого] — совершенно, т. е. в полнейшей [мере], тем и другим по природе, т. е. имеющим без изъяна всё, что ни свойственно каждой из природ, кроме греха, [для] которого никакого основания (логоса) [в природе] нет. Ведь каких природ Он был ипостасью, тех естественно принял в Себя и сущностные принципы (логосы). Если же принял в Себя сущностные принципы тех, которых был ипостасью, то, разумеется, и плоти имел одушевленное природное действие... А если природно действовал, не разделяясь, соответственно каждой из [природ], в качестве ипостаси которых Он существовал, то ясно, что вместе с природами, ипостасью которых был, имел и входящие в их состав сущностные действия, которых Он был соединением, — действуя для Себя естественно, и теми, которыми действовал, удостоверяя истину тех, будучи из которых, в которых, и — главное — которыми, Он фактически существовал... Или, вернее сказать, имея действия, частичными исполнениями

которых были действования (ἐνεργήματα), поочередно Им производящиеся и завершающиеся Им без деления на [природы], из которых Он был изначально, и без какого-либо слияния их» (*opusc.* 1: PG 91, 36AD). В самом деле: если необходимо считать единым (т. е. только Божественным, а не Божественным и человеческим) действие обоженного человека, то почему не только не необходимо, но и недопустимо даже считать единым (т. е. только Божественным) действие Христа? Начало только что приведенного отрывка говорит о том, что такой вопрос возникал и у современников прп. Максима. Вместо того, чтобы попытаться понять его возможный ответ, Ж.-К. Ларше объявляет сам вопрос неправомерным на том основании, что для прп. Максима характер единства Божества и человечества в ипостаси Сына принципиально иной, чем в ипостасях обоженных людей. Однако вопрос от этого не теряет, а, с позволения Ларше, только приобретает остроту, так как в ипостаси Сына человечество должно быть обожено разве что в более, но никак не в менее сильном смысле, чем в ипостасях святых. Между тем, для прп. Максима, как замечает сам Ж.-К. Ларше: «...в случае Христа, несмотря на тесное единение двух природ и проникновение в человеческую природу Божественной (иначе говоря, перихорисис), и обожение последней в результате этого, человеческая энергия остается активной, тогда как у святых [она] деактивирована и уступает место Божественной, которая с этого момента ими движет и делает так, что они действуют божественно» (*Larchet 1996,* p. 572). Ж.-К. Ларше только констатирует этот факт, хотя он нуждается в объяснении. Нам оно видится в том, что в христологической полемике вопрос о человеческой активности Христа по умолчанию ставился применительно только к Его жизни в смертном теле, тогда как о «деактивации» человеческой энергии в ипостасях святых, в контексте той же христологической полемики (против монофелитов), прп. Максим говорит применительно только к посмертному существованию. В этом и состоит, как нам представляется, его ответ на вопрос, сформулированный нами выше. Однако в контексте полемики с оригенистами, как мы убедились, прп. Максим допускает возможность «деактивации» человеческой энергии уже в смертном теле. Логически было бы удобно признать, вместе с новейшими критиками прп. Максима, эту его раннюю позицию, — коррелятом которой, казалось бы, является возможность моноэнергизма в христологии, — незрелой, а выражающую ее формулу «единое, даже только одно, во всех [отношениях] действие Бога и достойных Бога, вернее же — одного только Бога» — богословски неудачной. Но это невозможно сделать, не отказываясь от исповедания православия в той форме, которую оно получило у свт. Григория Паламы, поскольку она отражает понимание обожения, выраженное прп. Максимом до начала христологической полемики. Безоговорочно принимается при этом как сама перекаемая формула: «...блаженно претерпевают святые божественное сияние, и едино есть сияние их и Бога их, ибо... Максим назвал единым действие Бога и святых» (свт. Григорий Палама, *Письмо к Иоанну Гавре*; пер. Г. Начинкина, с изм. цит. по: *Мейендорф 1997,* с. 240), так и ее приложимость — выводимая из тех же слов апостола (см. прим. 128 и текст) — к мистическому опыту, достижимому святыми в смертном теле (см. свт. Григорий Палама, *Триады* 3. 1. 38).

136 В *opusc.* 1: PG 91, 25A прп. Максим возражает, очевидно, на аргумент в пользу монофелитства, который приводит в *Диспуте с Пирром* Пирр, сославшийся на выражение «знаменитейших Отцов», что «у Бога и святых одна воля» (*disp. Pyr.*: PG 91, 292B), в качестве довода в пользу того, что единство воли

не означает (вопреки тезису прп. Максима, высказанному в Диспуте в контексте христологии) тождества природ. Аргумент Пирра является тем более серьезным, что сам прп. Максим в *ep.* 2 говорит об одной воле и одном намерении святых с Богом и друг с другом (см. *ep.* 2: PG 91, 401B). Эти места позволяют некоторым исследователям (в частности, католическим ученым П. Шервуду, Ж.-М. Гарригу, А. Риу) утверждать, что прп. Максим в период полемики с монофелитами изменил свою точку зрения по данному вопросу, отказавшись от учения об одной воле святых и Бога, как и об одном действии Бога и святых, которое он высказал в *amb.* 7: PG 91, 1076C. Против того, что у прп. Максима произошло изменение в его учении, категорически возражает Ж.-К. Ларше, который интерпретирует его более раннюю мысль в свете поздней и находит их согласными друг с другом. Обзор существующих подходов к данной проблеме см. предыдущее примеч. А. М. Шуфрина, который настаивает, что выражения из ранних сочинений прп. Максима имеют вполне корректный и поддерживаемый православной традицией (в лице, например, свт. Григория Паламы) смысл, который, как он полагает, включен в *opusc.* 1 наряду с другим, прямо отрицающим его взглядом, согласно которому воля обоженного не всецело едина с волей Бога. Таким образом, А. М. Шуфрин вместе с Ж.-К. Ларше (и в отличие от католических ученых) считает, что учение прп. Максима, выраженное в *amb.* 7 и *ep.* 2, вполне соответствует церковной традиции, но, в отличие от Ларше, полагает, что в *opusc.* 1 прп. Максим в некоторых аспектах вступил в противоречие со своим учением. На наш взгляд, вопрос этот требует дальнейшего изучения. Факт тот, что если в *ep.* 2 главный акцент состоял в преодолении греховного гномического разделения людей друг с другом и с Богом (и в этом контексте говорилось об одной «гноми» и «воле» святых с Богом и друг с другом), то теперь, в контексте полемики с монофелитами, прп. Максим с не меньшим пафосом настаивает на сохраняющемся различии между, даже обоженными, людьми и Богом, как и между разными святыми. В контексте этих двух — равно важных в сотериологическом смысле — духовных установок и следует, в конечном счете, оценивать, насколько поздний Максим «противоречит» или «не противоречит» раннему. В *opusc.* 1: PG 91, 24D–28A, пожалуй, с наибольшей силой в наследии прп. Максима, он отстаивает непреходящее различие между Богом и святыми, с одной стороны, и между самими святыми — с другой. Акценты, расставляемые в этом сочинении, будут дополнительными по сравнению с теми, что ставились прп. Максимом в *amb.* 7, где в полемике с оригенизмом, с его учением об Энаде, он развернул православное учение о единстве святых с Богом во Христе. В полемике с монофелитами прп. Максиму пришлось дополнить сказанное в *Трудностях к Иоанну*, ставя ударение не на единстве, а на различиях. Впрочем, и в учение о логосах прп. Максима входило представление об индивидуальных логосах-промыслах (см. уже *qu. dub.* 173) относительно каждого из святых, так что нельзя сказать, что аспект различия святых как особых, не тождественных другим, членов Тела Христова в тот период им игнорировался. Новым по сравнению с ранними сочинениями, пожалуй, является то, что в *opusc.* 1 прп. Максим говорит об отличии святых, описывая его не с помощью учения об исполнении в них разных индивидуальных промыслительных логосов (учения, восходящего к *Ареопагитикам* и, в целом, неоплатонической мысли), но с помощью более традиционного для православного догматического богословия языка различия ипостасей, сущностей и природных воль, к которому добавляется и язык

«тропосов», воспринятый прп. Максимом от Каппадокийцев. Это следует иметь в виду, рассматривая замечание А. М. Шуфрина, что в полемике с монофелитами Исповедник отказался от учения об одной воле Бога и каждого отдельного святого, которую Шуфрин предлагает трактовать как исполнившийся во святом промысл-волю Бога о нем. Учения о так понимаемой одной воле Бога и святых в *opusc.* 1 действительно нет, однако здесь нет и учения об индивидуальных логосах, изменился и сам способ описания обожения. Согласовать эти два описания (каждое из которых имеет свое основание в православном Предании) можно было бы в некоем третьем, которое учитывало бы одновременно и ту, и другую задачи, т. е. максимального выявления единства святых с Богом и друг с другом при не менее отчетливом проведении отличия между Богом и творением и между ипостасями святых. В любом случае, следует отметить, что в *opusc.* 1 (25B), говоря о конечном состоянии обожения, что Бог «целиком войдет во всех вообще и в каждого в отдельности, наполняя все мерой благодати и во всех с Ним сращенных соразмерно (ἀναλόγως) вере каждого, словно в членах, обретая полноту», прп. Максим отсылает к тому же месту в Писании (Еф. 1:23), толкованием которого является и *qu. dub*. 173, где он применил учение об индивидуальных промыслительных логосах. — *Г. Б.*

137 Gr. Naz., *or.* 28: PG 36, 33B.

138 Gr. Naz., *or.* 21, 1: PG 35, 1084B.

139 Gr. Naz., *or.* 25: PG 35, 1200A.

140 Gr. Naz., *or.* 21, 1084B.

141 В *opusc.* 1: PG 91, 3AB прп. Максим, в контексте полемики с монофелитами оправдывая свои прежние «моноэнергистские» выражения, скажет, что выражение «единая энергия», встречающееся в 7 гл. *Трудностей*, относится к ожидаемому состоянию святых «в будущем». Но действительно ли прп. Максим говорит в *amb.* 7 о состоянии святых «в будущем» (понимаемом как посмертное существование)? А. М. Шуфрин замечает, что ряд выражений прп. Максима противоречит этому утверждению из его более позднего сочинения. В частности, непосредственно перед этим пассажем прп. Максим в *amb.* 7 (1076B) приводит слова ап. Павла: «*живу же не ктому аз, но живет во мне Христос*» (Гал. 2: 20), которые явно изречены еще в этой жизни, и которые Преподобный, как отмечает А. М. Шуфрин, соотносит с состоянием обожения, описываемым формулой «единое, даже только — одно, во всех [отношениях] действие Бога и достойных Бога». Кажется, что прп. Максим противоречит себе или меняет свою позицию, не признаваясь в этом. Однако уже в *amb.* 7 есть несколько мест (их А. М. Шуфрин не комментирует и при разборе данной темы не упоминает), которые указывают, что прп. Максим действительно говорил о будущем веке (хотя и не уточнял, что это посмертное существование) (ср.: «будущее (а не бывшее и [затем] подпорченное) причастие благодати достойными» (1076A), «каково... будет состояние вещей в будущем» (1077B), а в другом месте: «ничто из приводимого в бытие, будучи движущимся, не остановилось, так как не встретило еще первую и единственную Причину» (1072C), из чего следует, что состояние «покоя в Боге» он относит к будущему веку). Как, однако, с этим согласуются приведенные выше слова ап. Павла, так же как и многочисленные свидетельства из самого прп. Максима (особенно знаменитое умозрение о Мелхиседеке как снискавшем совершенное

обожение, см.: 1144BC), что обожение возможно уже в этой жизни? Сопоставляя все эти факты, а также утверждение прп. Максима в другом месте, где он говорит о том, что душа входит в воскресение Сына Божия вместе с ее обожением (см.: 1381D), а такое обожение у святых бывает уже при жизни, — можно сказать, что, говоря о *единой энергии Бога и достойных Его* в *amb.* 7, прп. Максим действительно имел в виду жизнь будущего века, которая, однако, у обоженных святых начинается и продолжается, не прерываясь смертью (для предавших свое самовластное воление Богу, как это сделал тот же ап. Павел, *истребится смерть* (1 Кор. 15:26)). Об этом мистическом (или, точнее, мистериальном) аспекте своего учения прп. Максим в контексте своей полемики с монофелитами, и оправдывая употребление им в *amb.* 7 «моноэнергистской формулы», умолчал (вероятно, из тактических соображений, связанных с обстоятельствами полемики). Ж.-К. Ларше справедливо возражает тем католическим авторам, которые, как Ж.-М. Гарриг, утверждают, что прп. Максим верил лишь в обожение после смерти (*Larchet 1996*, p. 643), хотя и трудно согласиться с мнением Ларше, опирающегося на М. Дусе, что прп. Максим как-то особо подчеркивал отличие обожения, обретаемого в этой жизни (как, якобы, «предвкушения»), от того, что будет во всей полноте в «той». Примеры, которые Ж.-К. Ларше приводит, чтобы подтвердить этот тезис (в частности, ссылаясь на *cap. theol.* 2, 87), вполне могут быть поняты как относящиеся к состоянию, обретаемому в этой жизни (что мы видим из примера Мелхиседека). — *Г.Б.*

142 Ср.: «Бог будет всяческая во всех» (1 Кор. 15:28). Здесь говорится уже исключительно о будущем конечном состоянии; но до этого речь шла — вопреки тому, что прп. Максим скажет позднее в *opusc.* 1 — не только о нем.

143 Это обнаружение Бога не оставит возможности обмана, подобного тому, который первоначально привел к падению человека. Однако блаженством это явление Его может стать только для тех, чей эрос был обращен, хотя и к ложным (т. е. конечным) объектам, но вовне, а не — как, предположительно, у Денницы — на себя.

144 Т. е. звезды; факт их существования днем познается лишь умом.

145 Ср.: 1 Кор. 13:12.

146 Gr. Naz., *or.* 28, 17 (48C).

147 Из необратимости этого состояния (обоснованию которой и было посвящено предшествующее рассуждение) следует, что существование «Эноды», какой представляли ее оригенисты, невозможно, поскольку раз возникнув, она бы не могла распасться, тогда как, предположив (от противного), что она существовала, приходится заключить, что теперешнее положение являет собой ее распад (что утверждают и оригенисты); следовательно, посылка о ее существовании неверна.

148 Завершив опровержение онтологического основания, на котором оригенисты строили свое толкование слов свт. Григория, прп. Максим приступает к разработке парадигмы, восходящей к Ареопагиту, в которой они могут быть поняты иначе.

149 Ср.: Прем. 9:1–2. В библейских цитатах греч. σοφία (= мудрость) передается славянским словом «премудрость». Здесь, как и ниже, контекст не позволяет решить с уверенностью, идет ли речь об ипостасном Слове и Мудрости или об одноименных им энергиях.

150 Букв.: «со стороны» (παρά) Бога. Подлинник допускает вариант прочтения: «...осведомленный словом (логосом) и мудростью, что существующие [вещи] приведены в бытие из не-существующего Богом...». Грамматически этот вариант здесь более естественен, однако с трудом согласуется с продолжением фразы и с тем, что ниже прп. Максим говорит о «слове и мудрости» как орудиях Божьего творения.

151 Ср. прим. 104 и текст, где говорится, что существующее движется «из» (ἐξ) Бога. Поскольку приход в бытие не является движением (см. прим. 51), данное место можно в первом приближении понять так, что в бытие существующее приходит, хотя и «со стороны» Бога (См.: *Places 1962*, p. 1–12; Gr. Naz., *or.* 12. 18 (ed. Barbel)), но не «из» Него, а из «несуществующего» (ἐκ μὴ ὄντος). Однако, как уточняет в более раннем своем произведении прп. Максим, «несуществующее есть лишение существующего, — но не Существующего в собственном смысле [т. е. Божества], ибо Оно не имеет противоположного». Происхождение «из несуществующего», таким образом, можно понять и в смысле исхождения непосредственно из Бога, без опосредования какими-либо тварными причинами. Тем более, что уже Ареопагит прямо называет «в строгом смысле... не-существующим (μὴ ὄν)» Самого Бога (PG 91, 1065A).

152 Мы следуем чтению других списков (*Sherwood 1955a*, p. 24): φυσικῇ; в PG: φυσικῶν.

153 В подлиннике: διαφορά, переводимое обычно как «различие»; здесь мы хотели передать параллель по внутренней форме со словом ἀναφορά («*от*несение»), употребленным ниже.

154 Т. е. «не придет [тогда] к выводу, что многими логосами является...». Ср. прим. 160.

155 Позднее прп. Максим скажет, что это непосредственно знает удостоившийся быть в Боге (см. цитату ниже, в прим. 206). Здесь он приводит рассудочное обоснование (с использованием, как мы увидим, предложенного платонизмом решения «проблемы единого и многого»); оно завершается повторением обосновываемого тезиса.

156 ἀναφορά; означает также «возношение» Евхаристической жертвы.

157 Глагол ὑπάρχω означает не только существование, но и, соответственно своей внутренней форме, изначальное существование, наличие, имение.

158 Т. е. по сущности — «Божьему», а по ипостаси (как Сыну) — «Отчему» (в подлиннике не прилагательные, а существительные в генитиве, буквально: «Богу-Слову Бога и Отца»). Можно всю фразу эту понять и иначе: «субстанциальному (т. е. ипостасному) Божьему (т. е. Отчему) Богу-Слову».

159 Кол. 1:16; Рим. 11:36.

160 Гипостазированными = ὑφεστῶτας. По точному наблюдению В. В. Петрова: «...применительно к находящимся в Логосе логосам сущего Исповедник часто употребляет дериваты от глаголов ὑφίστημι, ὑφιστάω, ὑφιστάνω, которые можно перевести как "осуществлять(ся)". Общий смысл их — "ипостазировать", у философов (Прокл) они традиционно используются, когда некая высшая реальность вводит в бытие низшую... У Максима... значение этого глагола варьируется в зависимости от сферы применения» (из переписки). Логосы

творений, предсуществующие им в Боге, Ареопагит понимает как, с одной стороны, их «прототипы», а с другой — воления Бога, по которым Он их творит. Иоанн Скифопольский в схолии упоминает как ошибочное мнение «эллинов», что эти прототипы «воипостасны». Тем не менее, следуя Ареопагиту, прп. Максим употребляет формы глагола ὑφίστημι для обозначения не только тех Божественных действий, которыми произведены творения («видимые и невидимые»), но и тех, которыми произведены их, не имеющие собственных ипостасей, прототипы. Возможно, прп. Максим таким образом подчеркивает действительность различий, вносимых производящими эти прототипы мысле-волевыми актами в саму Ипостась Логоса.

161 Ср.: Прем. 9:1–2.

162 Другие варианты понимания: «Ведь, имея логосы пришедших в бытие гипостазировавшимися прежде веков в [Своем] благом хотении, Он, в соответствии с ними, словом и мудростью из не-существующего гипостазировал...»; «Ведь имея [в Себе] логосы пришедших в бытие, гипостазировавшиеся прежде веков, Он, в соответствии с ними, по благому [Своему] хотению словом и мудростью из не-существующего гипостазировал...». Ср. у Ареопагита: «...сверхсущный луч... в котором сверхнеизреченно предипостазированы все пределы всякого знания [о сотворенном]» (*d. n.* 1, 4; 115, 9–11, ed. Suchla). В схолии к этому месту Иоанн Скифопольский толкует в его свете Еф. 1:4: «Мы есмы в Боге “прежде основания міра”... так как произведение всех [существующих вещей] в том, что касается [их] причины и начала, зависит от Него» (схолия 44 в изд. Г. М. Прохорова). Эту мысль прп. Максим развивает, как нам представляется, в направлении, намеченном в трактовке тех же слов апостола Климентом Александрийским: поскольку «мы», как «разумные создания (τὰ λογικὰ πλάσματα) Бога-Слова», исполняем свое предназначение быть в Нем (т. е. вне времени), мы являемся христианами, и уже «были» в Нем с самого «начала» (Ин. 1:4), «прежде основания міра» (Clem. Al., *protr.* 6, 4–5).

163 Большинство исследователей под «общим» (τὰ καθόλου) здесь понимают, как обычно в философском дискурсе, универсалии (= аристотелевские «вторые сущности»), но отличные от логосов-«прототипов». При этом нет никакой необходимости из этого предложения выводить, что прп. Максим мыслил их приведение в бытие отдельно от единичных творений. Общее у прп. Максима неотделимо от единичного, как, разумеется, и единичное от общего (см. *amb.* 10: PG 91, 1189CD). Под «невидимым творением» здесь, вероятно, имеются в виду ангелы. — *Г. Б.*

164 Речь о творениях, существующих во времени, а не о предсуществующих им логосах.

165 Ср.: Еф. 1:10.

166 Перечислены высшие способности природы, соответственно, ангелов, людей, животных, растений и неодушевленных предметов.

167 Т. е. здесь имеется в виду, что способность творения мыслить, говорить, чувствовать, вообще жить и двигаться является причастием соответствующим свойствам Божиим; и даже лишенные этих качеств творения, поскольку наделены Им именно такой, а не иной сущностью и свойствами, делающими их пригодными для исполнения определенных аспектов Божьего плана о міре,

причаствуют Божественным свойствам самой этой пригодностью, каковая определяется логосом, по которому они сотворены. — *Р.Я.*

168 Наша трактовка несколько отличается от предложенной Р.В. Яшунским (см. предыдущее прим.). Полагая, что у прп. Максима здесь речь идет о (при-)годности (ἐπιτηδειότης) к *причастию Богу*, — скорее, чем к исполнению Его «плана о міре» (как понял Яшунский), — и что перечисленные чуть выше тварные способности являются *модусами* этой пригодности, мы исходим из употребления противоположного термина Ареопагитом, например, в следующем месте: «И если что-то [сиянию лучей солнца] не причаствует, то это [характеристика] не несильности или малости [радиуса] просвещающего раздаяния его, но не разворачивающихся, за счет неспособности (ἀνεπιτηδειότητα) световосприятия, к причастию света» (Dion. Ar., *d. n.* 4, 4; 147, 15–18, ed. Suchla).

169 Ср.: Dion. Ar., *d. n.* 1, 5: 116–117; 4, 4: 146–149; 5, 5: 183–184 (ed. Suchla). Прп. Максим упоминает о природной причастности к Богу согласно способностям *сущностной пригодности* (*бытия*), *жизни, чувства, разума* и *ума*. Эти способности в силу принципа соразмерности составляют иерархию от ступени *бытия* к ступени *ума*, по возрастающей в онтологическом отношении. Перечень и порядок этих способностей, как о них говорит Максим, совпадает с иерархически организованным порядком природных способностей тварного сущего, упоминаемым Дионисием Ареопагитом в Dion. Ar., *d. n.* 5, 1 и 3, а также 4, 4, где идет речь об иерархии: *сущее* (τὰ ὄντα) — *живое* (τὰ ζῶντα) — *чувствующее* (τὰ αἰσθητικά) — *разумное* (τὰ λογικά) — *умное* (τὰ νοερά). Эти природные способности, согласно учению Дионисия, причаствуют Божественным выступлениям (*Благо*) — *Бытие* — *Жизнь* — *Премудрость*. Приводимый здесь прп. Максимом порядок природных способностей заимствован им у Дионисия. Можно заметить, что тогда как у Дионисия четко проговаривается принцип, по которому каждое последующее звено иерархии способностей включает в себя предыдущие, Максим не проговаривает это эксплицитно. Последовательность имен Божественных выступлений, которым, в рамках дионисиевского учения, причаствуют природные способности различных видов тварных существ, заимствована Дионисием из доктрины Прокла, содержащей тетраду *Благо — Сущее — Жизнь — Ум* (учение об этой тетраде развивалось в неоплатонической традиции, начиная, по крайней мере, с Плотина). Можно обратить внимание на то, что в иерархии природных способностей у Дионисия имеется звено *чувствующее*, присутствие которого достаточно неожиданно, поскольку оно не соответствует выступлению Божества, которое на него распространяется, — *Премудрости*, как и вообще выпадает из Дионисиева порядка Божественных выступлений (*Благо — Сущее — Жизнь — Премудрость*), причаствуемых звеньями иерархии. Я связываю это с вероятным влиянием на Дионисия иерархии сущего, представленной у Григория Нисского: *существующее* (ὄντα) — *телесное* (σωματικόν) — *живое* (ζωτικόν) — *чувствующее* (αἰσθητικόν) — *разумное* (λογικόν) (*Об устроении человека* 8 // PG 44, 145. 9 ff.). Имея в виду, во-первых, общее подобие в последовательности звеньев иерархий: *сущее — живое — чувствующее — разумное* у Григория и Дионисия, во-вторых, отмеченное несоответствие в доктрине Дионисия звена *чувствующее* выступлению, которому оно причаствует, и, в-третьих, то, что в дионисиевской иерархии это звено расположено там же, где оно находится в иерархии сущего у Григория, — между *живым* и *разумным*, я предполагаю, что появление

в иерархии Дионисия звена *чувствующее* связано с тем, что он, развивая свое учение об иерархии природных способностей, имел в виду иерархию сущего, представленную у Григория Нисского, и заимствовал из иерархии Григория это звено, поставив его на соответствующее место в своей иерархии. В свою очередь, Григорий, развивая свое учение об иерархии сущего, в целом опирается на порядок звеньев родо-видового разделения сущего в древе Порфирия (*Isag.* 4: 15–27), но именно в отношении звена *чувствующее* отходит от него с целью согласовать расхожую для его времени логико-философскую схему разделения сущего (соответствующую древу Порфирия) с тем, как описывается порядок творения природного сущего в Библии, и с предполагаемой логикой этого порядка (ср.: Быт. 1:11 и 1:20). Таким образом, иерархия природных способностей у Максима восходит через Дионисия, с одной стороны, к неоплатонической тетраде *Благо — Бытие — Жизнь — Ум*, а с другой — в отношении природной способности к *чувствованию* — она, вероятно, восходит к учению Григория Нисского и через него — к библейско-космогоническому порядку природного сущего. — *Д. Б.*

170 Ин. 1:1.

171 Точнее, если верна наша интерпретация (см. прим. 160), является «частицей» *Логоса*.

172 Хотя Богу причастны все творения, Его «частицами» являются только ангелы и люди. Почему? Ключ к ответу нам видится в том, что, как указывает прп. Максим, «частицами Бога» они являются за счет своих, в Боге предсуществующих им логосов. Поскольку речь идет о логосах индивидов (ср. прим. 238), ответ мог бы заключаться в том, что для прп. Максима из всех творений логосы индивидов (а не только природ) в Боге есть только у ангелов и людей. Какое, однако же, мог бы дать факт (пред)существования в Боге логосов человеческих индивидов основание считать «частицами Бога» самих этих индивидов? Ведь частицами Бога являются, казалось бы, не они сами, а лишь их логосы. Этот вывод был бы верен, если бы логосы были прототипами индивидов, существующих независимо от них. Но для прп. Максима логос тварного индивида — это не только предсуществующий в Боге его прототип, но и само его бытие (по формулировке Г. И. Беневича, «логос индивида — это существующая в вечности возможность его бытия-во-времени, каковая, будучи реализованной, становится самим его бытием-в-вечности»), т. е. «формальная причина» движения, в котором он изначально существует. Бытие этого существующего пред-существует ему, конечно, только как возможное. Постулируемому оригенистами (пред)существованию разумных индивидов (τὰ λογικά) как «частиц Бога», прп. Максим, таким образом, противопоставляет (пред)существование в Боге их логосов как возможностей их бытия, начинающегося (во всяком случае, для людей) во времени, но принадлежащего (в Боге) вечности.

Ж.-К. Ларше, однако, считает, что для прп. Максима собственный логос и особое место в Боге есть у всякой единичной вещи: «Единичное (singulier) существующее соответствует собственному (propre) логосу, который его характеризует и делает его уникальным и отличным [от других] индивидом, а также придает ему собственное значение и предназначение по отношению к Богу (свое особое (particulière) место в обители Отца). Таким образом, имеется логос для всякого существующего, — которое существовало или будет

существовать. [Всякое единичное существующее] соответствует, также, логосу, который определяет его сущность, или природу...» (*Larchet 1996*, p. 113; пер. Г. И. Беневича). Повод к такому пониманию может давать, напр., высказывание прп. Максима: «Всех вещей существующих или имеющих быть... твердо утвержденные логосы предсуществуют в Боге, в соответствии с которыми все вещи есть, и становятся, и пребывают, всегда приближаясь через естественное движение к их предположенным логосам» (*amb.* 42, 1329A). Однако это утверждение можно понять и как относящееся к «логосам» не единичных вещей, а их природ (тем более, что речь идет о природном [«естественном»] движении). Интерпретация Ж.-К. Ларше, более того, представляется нам не только не единственно возможной, но и абсурдной, так как из нее с необходимостью следует, что «свое особое место в обители Отца (!)» есть у всякого куска даже, скажем, экскрементов (при том, что, если мы понимаем прп. Максима правильно, нет нужды считать их существование соответствующим логосу какой-либо природы). Тем более удивительно, что точку зрения, сходную с представляемой Ларше, А. Р. Фокин находит (на наш взгляд, с не вполне оправданной уверенностью) уже у Оригена, утверждая при этом, что в рамках платонизма она невозможна (*Фокин 2001*, с. 197–226). Тем не менее, именно Плотин был, по всей видимости, первым, кто выдвинул (возможно, под влиянием стоиков) теорию предсуществования индивидам их идей и сопряженных с ними логосов. Согласно интерпретации ряда исследователей (см. *Мельник 1999*, с. 59–67), Плотин сам же затем эту теорию и отверг — на том основании, что множество идей при этом получается бесконечным: «...было бы смешно вводить много идей огня, чтобы каждый отдельный огонь мог быть сформирован отдельной идеей...» (*enn.* 6. 5. 8; пер. А. Х. Армстронга в пересказе Т. Г. Сидаша, с изм.). Указанная интерпретация Плотина существенно пересмотрена, однако, в не учтенной С. В. Мельник работе: *Kalligas 1997*, p. 206–227, в которой доказывается, что Плотин признавал существование идей только человеческих — или, во всяком случае, одушевленных — индивидов, имея в виду сохраняющие свою тождественность в различных воплощениях их души, и что эту свою точку зрения Плотин не менял.

173 Как справедливо заметил А. М. Шуфрин (см. предыдущее прим.), «хотя Богу причастны все творения, Его “частицами” являются только ангелы и люди». К сказанному Шуфриным далее в той же схолии для объяснения данного места, являющегося ключевым для толкования прп. Максимом «частиц» из *Слова* 14 свт. Григория Богослова, можно добавить ряд соображений, связанных с различием в учении о логосах и разумных тварях (logikoi) у Оригена и в *Ареопагитиках*. В этом мы снова будем опираться на исследование *Ареопагитик* о. Александра (Голицына). Говоря о том, что, согласно Оригену, Логосу причастны только разумные твари (см.: *C. Cels.* 4, 85), он пишет: «Только logikoi истинно в Логосе, подобно тому как... Логос — Бог через причастность Богу (*Comm. in Jo.* 2, 2). Мы упоминаем об этом, поскольку этот факт указывает на тот аспект logoi, который одновременно и напоминает Дионисия, и отличает его от Оригена. Logoi в нас отмечают некоторое отношение с Божеством. Они — Его присутствие в нас и возможность нашего общения с Ним». Далее о. А. Голицын замечает, что эта схема Оригена потенциально двусмысленна, и что она была смягчена, или даже нейтрализована, в *Ареопагитиках* посредством того, что Дионисий, во-первых, настоял на трансцендентности

Бога, и во-вторых, поместил λόγοι в δυνάμεις, т. е. перешел от концепции логосов как разумных тварей (или же как разума в разумных тварях, облеченных телами), — к концепции логосов, понимаемых как Божественные силы или воления (ср. ниже в *amb.* 7). Как пишет о. А. Голицын, λόγοι Оригена, подобно логосу Плотина или аналогии Прокла (*Inst. theol.* 195), указывают на некий род нерушимой связи, соединяющей разумные твари с Логосом и, таким образом, с Богом-Отцом. Он ссылается на следующее место из Оригена: «Логос в каждой из разумных тварей имеет к Логосу, Который изначально пребывает с Богом, такое же отношение [логос], какое Логос Божий — к Богу. Поскольку, подобно тому, кем является Само-Бог и истинный Бог в отношении Своего образа [= Логоса]... Само-Логос [является] в отношении к логосу, который в каждой твари» (*Comm. in Jo*. 2, 2: 19–20, ed. Blanc). А. Голицын пишет, толкуя это место: «Один Отец — Само-Бог, Сын — Само-Логос и Бог по причастию, разумные твари, таким образом, — logikoi или logoi посредством своего причастия Сыну» (*Golitzin 1994*, p. 272–273). Преодолением этой концепции и было ее переосмысление сначала в *Ареопагитиках*, на которые ссылается прп. Максим в *amb.* 7, а затем и у самого Максима. В этом контексте и следует воспринимать его толкование слов свт. Григория о «нас» как «частицах Бога», применительно именно к разумным тварям — людям и ангелам. При этом речь идет именно о логосах индивидов, а не о логосах природ; именно индивидуальные логосы прп. Максим соотносит с «частицами Бога» свт. Григория, противопоставляя такое толкование пониманию «частиц» с помощью logikoi оригенистической Энады.

Следует сказать и то, что в 2017 г. мной был произведен опрос ведущих специалистов по прп. Максиму, и кроме нас с А. М. Шуфриным, все они придерживались мнения (не всегда до этого опроса его эксплицитно формулируя), что прп. Максим считал предвечно существующими в Боге логосы единичных вещей, независимо от их разумности или неразумности, т. е. попросту — всех. После краткой дискуссии в переписке никто из них не принял нашей точки зрения, но некоторые (включая Т. Толлефсена, Дж. Лоллара и П. Блауерса) признали, что вопрос этот требует дальнейшего осмысления, и наши аргументы требуют ответа, которого у них на данный момент нет. Впрочем, и у нас нет ответа на вопрос, как согласуется наша точка зрения по данному вопросу с утверждением прп. Максима (в нем он дословно повторяет Немесия) о существовании промысла не только об общем, но и о всяком частном, единичном, как будто независимо от природы (см. *amb.* 10: PG 91, 1189CD). Одним из исследователей, на которого ссылаются в обосновании мнения о существовании у прп. Максима логосов всех единичных вещей, является Ален Риу (*Riou 1973*, p. 56; ср. ссылку на него по данной теме, напр., в *Loudovikos 2010*, p. 55, в английском переводе: «The λόγοι are “the **personal** destiny of every created thing, the plan of God and in God for each thing created”»). Однако, следует подчеркнуть, что, хотя Риу пишет, что логос — это личная судьба или назначение каждой вещи, ссылку он дает на слова прп. Максима: «каждое из умозрящих и словесных [творений], [т. е.] ангелов и человеков, по самому логосу...» (1080B). Так что, либо Риу игнорирует, что в этой фразе речь идет только о людях и ангелах, либо те, кто его понял именно так (в частности, о. Николай Людовикос), искажают его мысль (последнее более вероятно). Не случайным, мне кажется, является и то, что Риу здесь говорит о личной судьбе или назначении. Признать, что такое личное

назначение в Боге есть у каждой, абсолютно любой тварной вещи (фактически это и делает Людовикос), равносильно тому, что признать, что она некоторым образом является для Бога личностью в той же мере, что и человек или ангел, и подлежит такого же рода личному спасению. Вместе с тем, следует отметить, что недавно и А. М. Шуфрин выступил с докладом, русская версия которого («Наука о единичном: от византийской "ипостаси" к Dasein Хайдеггера») вызвала большой интерес, где из перспективы современной философии (прежде всего, хайдеггеровской) поставил ряд вопросов, на которые, с его точки зрения, учение прп. Максима о личных логосах отвечает не удовлетворительно (https://princeton.academia.edu/ArkadiChoufrine). В этом же докладе Шуфрин замечает, что у Аристотеля, у которого сущность индивида понимается в *Метафизике* как индивидуальная форма, фактически предвосхищается учение Максима о логосах единичного, и что, как Аристотелева трансформация понятия первой сущности не была востребована античным аристотелизмом (продолжавшим мыслить в рамках *Категорий*), так и Максимова трансформация понятия тварной ипостаси не была востребована богословским преданием Церкви. — *Г. Б.*

174 Речь идет о движении «по намерению», как бы накладывающемся на движение самого существования. Оборот «даже если», вероятно, адресован оригенистам, согласно которым какое-либо движение того, кто, «будучи частицей Бога», имеет бытие в Нем (а таковым, по прп. Максиму, является всякий ангел или человек), возможно только как его *удаление* от Бога, поскольку бытие-в-Боге есть покой. Для прп. Максима этот вывод не действителен, так как, в отличие от оригенистов и следуя Ареопагиту, он различает *существование* существующего (бытие причастующее) и его *логос* (бытие причастуемое) (*cap. theol.* 1, 48; ср.: Dion. Ar., *d. n.* 11, 6; 222, 13–223, 1, ed. Suchla). Первое начинается во времени, причем сразу как движение, но имеющее в качестве своей возможности в Боге, осуществлением которой оно является, второе. Таким образом, существующее вне Бога имеет *в Нем* причастуемое им бытие и, если это бытие его *как индивида*, «есть» Его «частица».

175 Ср.: *Евангелие от Фомы*: «Ученики сказали Иисусу: Скажи нам, каким будет наш конец? Иисус сказал: Открыли ли вы начало, чтобы искать конец? Ибо в месте, где начало, там будет и конец. Блажен тот, кто будет стоять в начале: и он познает конец, и он не вкусит смерти» (*Речение* 18, ed. Meyer; пер. М. К. Трофимовой. В рус. издании *Евангелия от Фомы* это 19-е речение).

176 Дав, опираясь на Ареопагита, альтернативное оригенистскому толкование фразы свт. Григория «будучи частицей Бога», прп. Максим переходит к толкованию с той же позиции продолжения этой же фразы: «и стекши свыше».

177 Выше «частицей Бога» прп. Максим называл каждое разумное существо из-за его предсуществующего логоса; теперь же он говорит, что, достигнув начала своего бытия (что, вероятно, следует понимать как совершенную реализацию индивидуального логоса), разумная тварь становится богом и называется Его «частицей». Уже в своем раннем сочинении *Вопросы и недоумения* (*qu. dub.* 173, ed. Declerck, см. перевод в след. прим.) прп. Максим осмысляет учение о Теле Христовом и причастии к нему в терминах «логосов», связывавшихся им уже тогда с концепцией Божественного Промысла. Так, он пишет, что Бог, непричастуемый в Своей сущности, причастуем согласно Своим промыслительным выступаниям (термин *Ареопагитик*). К этому прп. Максим добавляет: «Ведь каждое из пришедших в бытие [творений], соответственно

своему логосу, существующему в Боге, называется членом Бога, т. е. имеющим в Боге место. Вне всякого сомнения, даже если получит [оно] мудро и осознанно соответственно этому [логосу] движение, окажется в Боге, заполняя свое место и производя благотребнополепие, как благопотребный член в Теле Христовом». В этой цитате следует обратить внимание на различие между представлением о «члене Бога» (ср. «частица Бога» в *amb.* 7), которым называется по своему логосу каждый пришедший в бытие человек, и представлением о члене Тела Христова, которым может стать отнюдь не каждый, но только тот, кто окажется в Боге, упокоившись от движения, согласно своему логосу. Таким образом, из того, что логос каждой разумной твари пребывает в Боге, вовсе не следует, согласно прп. Максиму, что каждая такая тварь обязательно станет членом Тела Христова и будет спасена, т. е. не только по своему логосу, но и в действительности станет «частицей Бога», о чем Преподобный далее и пишет: «А тот, кто, упустив собственный логос, несется, в противоречии с [этим] логосом, к несуществующему (τὰ ἀνύπαρκτα), справедливо понесет вечную ответственность за возникшее, — насколько он был тому [виной], — в Теле Христовом осуждение». — *Г. Б.*

178 Параллельное место из (вероятно, более раннего) произведения прп. Максима: «Что означает сказанное апостолом: “полнота Заполняющего все во всех” (Еф. 1:23)? — По сущности Бог апофатически исключен из [числа] существующих [вещей], ибо никак не называется, не мыслится, не причаствуется кем- (или чем-)либо; но по промыслительному выхождению причаствуемый многими, ими же и заполняется. Ведь каждое из пришедших в бытие [творений], соответственно своему логосу, существующему в Боге, называется членом Бога, т. е. имеющим в Боге место. Вне всякого сомнения, даже если получит [оно] мудро и осознанно, соответственно этому [логосу], движение, окажется в Боге, заполняя свое место и производя благолепие как благопотребный член в Теле Христовом. А тот, кто, упустив собственный логос, несется, в противоречии с [этим] логосом, к несуществующему (τὰ ἀνύπαρκτα), справедливо понесет вечную ответственность за возникшее, — насколько он был тому [виной], — в Теле Христовом осуждение» (*qu. dub.* 173, 1–16, ed. Declerck. Смысл, вкладываемый здесь прп. Максимом в выражение «осуждение в Теле Христовом», нам не вполне ясен.).

179 Термин ἀποκατάστασις употребляется здесь в первом из трех его значений (подробнее см.: *Sherwood 1955a*, p. 214–215), которые прп. Максим различает в более, вероятно, раннем своем произведении: «Три восстановления знает Церковь. Одно — каждого [в отдельности], соответственно логосу добродетели (в этом [смысле каждый] “восстанавливается”, исполнив зависящий от него логос добродетели); второе же — целиком природы, в Воскресении, восстановление в неподверженность порче и смерти; а третий [смысл], преимущественно в котором [этот термин] использовал по-своему... Григорий Нисский [например, *Об устроении человека* 17], вот какой: “восстановление подпавших [под власть] греха душевных можений снова такими же, какими они были созданы”» (*qu. dub.* 19, 5–12, ed. Declerck). О втором из этих трех значений термина ἀποκατάστασις см. прим. 219; а знание первого из них Церковь впервые выразила уже через «святейшего» Климента Александрийского: «...нам предстоит достичь бесконечной [конечной] цели, — т. е. Бога, — подчиняясь заповедям и живя согласно с ними... и уподобление, насколько возможно, правильному

принципу (логосу) есть [конечная] цель, и поставление (ἀποκατάστασις) через Сына в совершенное сыноположение, которое присно являет славу Отца через Первосвященника, удостоившего нас именем "братьев" и "сонаследников"» (Clem. Al., *strom.* 2. 134. 1–23). Наш перевод здесь опирается на убедительный вывод А. Меа, что у Климента (как и до него у другого александрийца, Василида) термин ἀποκατάστασις и другие слова того же корня имеют значение, собственно, не «восстановления» («restauration», в смысле «возвращения в первоначальное состояние» — «retour à un état primitif»), как в оригенизме, а «поставления» («instauration») (*Méhat 1974*, p. 365). Именно такой смысл в данном случае имеет ἀποκατάστασις и у прп. Максима; однако ввиду того, что тот же термин встречается у него и в других значениях, мы перевели его, ради узнаваемости, привычно — как «восстановление».

180 Можно понять здесь предлог ἐπί с дативом и проще: «[когда] его движение к цели, — ясно, что Божественной, — получило...».

181 Ср.: Ис. 1:13.

182 Ср.: Гал. 6:14.

183 Basil., *enarr. in proph. Isaiam* 1: PG 30, 177CD. Традиционная атрибуция этого произведения свт. Василию Великому ставится некоторыми исследователями под сомнение.

184 Понятие о «субботах» в богословии прп. Максима проанализировано нами в отдельной статье (*Беневич 2002*). В ней мы, в частности, отмечаем структурный и, что намного важнее, смысловой параллелизм целого ряда высказываний о «субботах» прп. Максима, использующего этот «концепт» для раскрытия некоторых важнейших для него идей о степенях подвижнической жизни, завершающейся «субботним» упокоением в Боге, называемым прп. Максимом по-другому «Субботой Суббот» (*cap. theol.* 1, 39). В частности, в *Thal.* 65 Преподобный пишет: «Суббота — это 1) совершенное бездействие страстей, 2) полное прекращение движения ума вокруг сотворенных [вещей] и 3) его совершенный переход к Богу (Τὸ δὲ Σάββατον τελεία παθῶν ἐστιν ἀπραξία καὶ τῆς περὶ τὰ πεποιημένα καθολικὴ τοῦ νοῦ παῦλα κινήσεως καὶ πρὸς τὸ θεῖον τελεία διάβασις)» (PG 90, 756C, пер. А. М. Шуфрина). При этом в приведенной в *amb.* 7 цитате из *Толкования на пророка Исаию* можно обнаружить ту же самую трехчастную структуру: «Суббот упокоения достигает 1) тот, в ком распялся мир; 2) он достигает их по совершенном удалении от мирского и 3) по вступлении в собственное место духовного упокоения...». Ясно, что обе характеристики «субботы» имеют своим источником духовное (аллегорическое) толкование Писания — отрывков, касающихся перехода Израиля из Египта через пустыню в Землю обетованную и великого таинства Трех Дней смерти и Воскресения Христа. Прп. Максим ясно указывает на эти источники как в *Thal.* 65, так и в *cap. theol.* 1, 31; 1, 37–39, и др. Более того, как известно, он интерпретирует эту структуру в рамках концепции трехчастной модели духовного роста, т. е. «практической философии», «естественного созерцания» и «мистического богословия». С другой стороны, эта структура имеет своей параллелью мистерию трех таинств — Крещения, Миропомазания и Евхаристии. Подробнее см. в указанной статье; к анализируемым в ней местам из прп. Максима следует добавить один не учтенный нами источник — *qu. dub.* 11 (Declerck), представляющий собой, пожалуй, самый ранний у прп. Максима пример разработки темы «субботы».

185 Ср.: Пс. 30:3.

186 Т. е.: «...у Него, [Который есть] сама Истина...». Можно понять и иначе: «...у Него, [соответственно] самой истине...». Фраза «говорится про Него» выше отсылает к Дан. 13:42.

187 На самом деле (т. е. с точки зрения Бога), всё существующее приведено Им в бытие именно «сразу». Из того, что *когда-либо* было или будет, нет ничего, что *для Него* бы еще или уже не было. В параллельном месте прп. Максим говорит об этом прямо: «Бог не только знает существующие [творения] прежде веков как существующие в Нем, самой Истине; [и знал бы их] даже если бы сами они все, и существующие, и будущие, не сразу, как узнаны [Им], получили бытие самими по себе, но каждое в годный [для этого] момент, — так как невозможно существовать в одном и том же [смысле] Беспредельному и ограниченным [пределами], но [Он знает] и конец каждого... Ведь новослучившегося в Нем ничего [нет], но *будущее присутствует как настоящее*, а времена и века не Богу показывают, а нам, то, что в Боге есть. Ведь не считаем мы, что когда видим Бога что-то творящим, тогда и началось знание [Его] об этом» (*qu. dub.* 121, 3–14, ed. Declerck. Курсив мой. — *А. Ш.*).

188 Т. е. — самостоятельное. По другому чтению, приведенному в *Sherwood 1955a*, p. 24: «...получали бы и сами по себе...».

189 τῇ ἐνεργείᾳ; букв.: «действием».

190 Т. е. Бог был Творцом всегда, даже и прежде творения, потому что в Нем всегда была Его творческая энергия. — *Р. Я.*

191 Или: «в действительности».

192 Разумеется, уже не с точки зрения Бога, а с точки зрения міра; и не в аристотелевском смысле термина δυνάμει.

193 Ср. разработку этой темы уже в ранних *qu. dub.* 121 (Declerck) (перевод в прим. 187). Таким образом, учение о логосах не только служит прп. Максиму для объяснения выражения свт. Григория о «нас» как «частицах Бога», каковыми, согласно прп. Максиму, разумные твари называются по их логосам, но и для того, чтобы лишний раз подчеркнуть несостоятельность учения об Энаде, в которой, якобы, изначально сосуществуют в единстве нетварный Бог и тварное. О невозможности сосуществования от вечности Творца и твари и о предсуществовании в Боге логосов тварей, согласно которым в подобающее время они творятся, отмечал в контексте полемики с учением о вечности мира Иоанн Филопон, который, оспаривая доктрину Прокла, исходя из разделяемого оппонентом учения о существовании Божьего промысла о всех вещах, писал: «Если мы принимаем эти [положения] на основе учения — я говорю о Промысле, или Судьбе, — необходимо, чтобы логосы будущих [вещей] были и предуведаны, и предсуществовали [самим этим будущим вещам]. Поскольку же это так, то ясно всем, что нет необходимости, чтобы сами вещи сосуществовали с их зиждительными логосами и причинами тварных вещей, и наоборот, необходимо из того, что было показано, чтобы их логосы предсуществовали всем тварным вещам. Итак, даже если идеи и парадигмы [= образцы] сущих — это мысли и логосы Творца, в соответствии с которыми Он привел мир в бытие, конечно, нет необходимости, чтобы сам мир сосуществовал от вечности с ве́дением Бога о мире» (Jo. Philop., *Procl.* 2, 5: 41, 8–22, ed. Rabe);

ср.: «в Боге творческие логосы сущих всегда имеют действенность и всесовершенство (ἐνεργὲς καὶ παντέλειον), но Бог приводит каждое [из сущих] в существование и дает ему бытие, желая этого, а желает Он этого тогда, когда возникновение хорошо для возникающего; а то, что согласно с природой (τὸ κατὰ φύσιν), во всех отношениях хорошо (или: благо — ἀγαθόν), и... для возникающих вещей согласным природе является то, чтобы не быть совечными с тем, кто привел их в бытие» (Ibid. 4, 9: 79, 4–12). Существенно и то, что учение о логосах у Иоанна Филопона было развито на основе отмежевания от понимания платоновских идей как сущностей: «Если они [т. е. оппоненты Филопона, в первую очередь — последователи Прокла] будут утверждать, что они [т. е. идеи] не сущности, но творческие логосы или мысли, согласно которым Творец создал все, — ибо, чем еще они могут быть, если они не сущности, — то не окажется никакой необходимости, чтобы сосуществовали сразу творческие логосы и создания, соответствующие им. Скорее, необходимо противоположное. Если такие создания существуют, то должны быть, во всяком случае, и логосы, в соответствии с которыми они возникли, но создания не всегда следуют логосам. Кораблестроитель или плотник может иметь логосы [здесь: планы, замыслы] [строительства] корабля или дома, но еще не построить их... Итак, если вещи, соответствующие им [т. е. логосам], не всегда непосредственно следуют логосам, ничто не препятствует тому, чтобы мир не существовал вечно, даже если творческие логосы мира — вечны» (Ibid. 2, 5: 37, 1–10, ed. Rabe). Разработана была у Иоанна Филопона и концепция Божественного творчества в аспекте способности и действия Бога: «[Бог] вечно имеет мысли и логосы сущих, посредством которых Он является Творцом одним и тем же образом, и никогда не меняется, творит ли Он или не творит. Ибо, вообще-то, неверно даже говорить, что способность и действие — различные вещи применительно к Богу; оба — одно и то же, а различие возникает применительно к тому, что причастно им» (Ibid. 4, 9: 76, 23–77, 3, ed. Rabe). Существует, впрочем, и заметное отличие в разработке учения о логосах Иоанна Филопона и прп. Максима, который делает акцент в этом контексте не только на творении мира, но и на онтодинамике спасения — движении к Богу в соответствии с логосами. — *Г. Б.*

194 Дословно: «невозможно быть в [числе] тех [вещей], что существуют вместе».

195 Или: «способного доказать, что существуют».

196 Или: «способного... свести».

197 В. В. Петров находит здесь выражение идеи «(тотальной) погруженности вещи в ее логос»: «Сказанное следует понимать не только в том смысле, что логос охватывает вещь, будучи ее логическим определением. В метафизическом плане, логос — это начало и причина, “сообразно которой”, “ради которой” и “посредством которой” некое сущее возникает. Логос призывает к себе сущее как его целевая причина, без достижения которой сущее не может быть совершенным» (*Петров 2005*, с. 161–162).

198 Этим абзацем прп. Максим, как нам представляется, подводит к следующему выводу: «собственные логосы» тварных вещей «существуют» как «объемлющие» их не в том же смысле, в каком они им пред«существуют» в Логосе.

199 Термин «апофатическое богословие» (ед. ч.) ранее, чем у прп. Максима, нам обнаружить не удалось. В текстах, представленных в TLG, он встречается впервые у исихастов XIV в. В названии 3-й главы трактата Ареопагита *О мистическом богословии* термин стоит во мн. числе и, соответственно, имеет несколько иной смысл; к тому же, названия глав (как, впрочем, и трактатов) в корпусе текстов Ареопагита, вероятно, иного и более позднего происхождения, чем сам корпус, а возможно — и чем творения прп. Максима.

200 В оригинале двойной смысл: 1) «в качестве иного» (как, напр., снег может быть осознан в качестве белого), и 2) «кем-либо иным», нежели Он Сам.

201 Здесь, как и выше, не риторическое преувеличение, а технический термин, отсылающий к понятийному аппарату неоплатонизма. Существующее постижимо мыслью, но дающее ему бытие Благо уже для Платона «по ту сторону сущности» (*resp.* 509 b9), а значит, в понимании неоплатоников, — и постижимости. Такое понимание подтверждается тем, что для Платона интенциональный коррелят Блага — не бесстрастно-познающая мысль, а эрос (по Аристотелю, постижение существующего — это, прежде всего, постижение его «сущности» (*met.* 1028 b3)). В этом запредельном мысли и существованию (но тем более вожделенном) Благе неоплатоники опознали Единое первой гипотезы Платонова диалога *Парменид*. По условию этой гипотезы, «Единое» должно быть единственным предикатом того, чему оно предицируется, что парадоксальным образом исключает предикацию Ему даже существования; поэтому из первой гипотезы следует, что Единого «не существует»; или, как скажут неоплатоники, Оно сверх-существует. «Гипотезы» *Парменида* для Платона были способом исследования чисто логических проблем (см., напр.: *Гайденко 1979*, с. 98–143 [глава «Проблема единого и многого и решение ее Платоном»]); однако в неоплатонизме они трактуются теологически (см., напр.: *Лосев 1988*, с. 369–382 [глава «Гипотезы *Парменида* Платона в связи с историей их истолкования в античном неоплатонизме»]). По наблюдению А. Ф. Лосева, «весь античный неоплатонизм есть не что иное, как углубленный и систематический комментарий на *Парменида* и *Тимея* Платона» (Там же, с. 369); одно из двух древнейших известных нам теологических применений гипотез *Парменида* принадлежит, однако, платонику-христианину.

202 Этот уровень рассмотрения соответствует второй гипотезе *Парменида* (Plato, *Parm.* 143a), по которой Единое «существует»; из чего выводится, что Оно «есть многое».

203 Приложение здесь к Логосу не характерных для Ипостаси Сына имен «Блага» и «Единого» легко объясняется предположенным нами выше влиянием *Парменида*.

204 Здесь уже совершенно очевидно, что, как и для Иоанна Скифопольского, для прп. Максима логосы не ипостасны, но суть лишь разные тропосы (модусы) «выхождения» Логоса вовне «троичной Единицы» — в творение.

205 В паре «выхождение» — «обращение» безошибочно узнаётся контур усвоенной прп. Максимом через Ареопагита онтодинамической схемы неоплатонизма.

206 Образ радиусов, почерпнутый, скорее всего, у Ареопагита (Dion. Ar., *d. n.* 5, 6), показывает, с одной стороны, единство логосов как предвечных «мыслей Бога» в Логосе (центре излучения); с другой — их множественность как

проявлений Его творческой активности во времени. Ср. тот же образ в более позднем произведении прп. Максима: «Подобно тому как прямые линии, расходящиеся из центра, рассматриваются совершенно нераздельными в нем, так и удостоившийся быть в Боге постигает простым и нераздельным ве́дением все предсуществующие в Нем логосы тварных вещей» (*cap. theol.* 2, 4; пер. А. И. Сидорова). Далее прп. Максим поясняет это образами из Писания: «единый Логос вселяется верой в сердца, подобно горчичному зерну, и, прорастая в тех, кто возделывает Его добродетелями, оказывается подобным разросшемуся дереву, так что все логосы творений, подобно птицам, слетевшимся на его ветки, обретают покой, т. е. могут созерцаться как "гнездящиеся в едином Логосе"» (*cap. theol.* 2, 10–11; ср.: Мф. 13:31–32; 17:20; 13:23).

207 Различение определяющего сущность логоса и проявляющего ее «тропоса» сравнимо, по своей ключевой роли в мысли прп. Максима, с различением сущности и ипостаси в мысли великих Каппадокийцев, или сущности и действия в мысли свт. Григория Паламы. Но прп. Максим применяет его несравнимо шире: не только в богословии, но и в онтологии, этике и даже, как в данном случае, герменевтике.

208 Эта мысль, восходящая (как показал П. Шервуд (*Sherwood 1955a*, p. 174)) к Оригену, — отправная для начинающегося здесь «раскрытия другим способом» смысла учения прп. Максима о логосах творений как «частицах» Бога, полемически заостренного против оригенистов. Раскрывая то же учение выше (первым «способом»), прп. Максим опирался на Ареопагита.

209 1 Кор. 1:30.

210 Происхождение этого образа раскрывается в параллельном месте: Из Исаии: «насадил виноградник и обнес его оградой», и пр. (ср.: Ис. 5:2). «Насаждение виноградника обозначает созидание, ограда — закон природный, а частокол, подпирающий [лозы,] — писаный; ими Создатель укрепил природу. Итак, кто, соответственно (осознанному) предпочтению, благородно взрастит посеянное [в нем,] соответственно природе, благо, тот произведет садовнику плод; а кто несется, в противоречии с разумом (логосом), к несуществующему, производит тернии, т. е. страсти, и бесами, действующими от них, затаптывается» (*qu. dub.* 131, 1–10, ed. Declerck).

211 δρόμος; возможны варианты: «беговая дистанция», «бег», «марш-бросок» и т. д. (при соответствующих изменениях в других частях фразы).

212 γίνεται; возможный перевод: «оказывается».

213 ἐξομοίωσις; ср.: Быт. 1:26 (ὁμοίωσις, традиционно переводится как «подобие»; мы сочли нужным передать это расхождение, а заодно и отглагольность греческого существительного). Свв. отцы с самого начала последовательно и строго различают «образ» и «подобие», отождествляя первый с возможностью второго (но отнюдь не с ним самим, как утверждает В. М. Лурье, см. *Лурье 2000*, с. 159–162). А. И. Сидоров, с другой стороны, в своем комментарии к *carit.* 3, 25, где прп. Максим тоже различает «образ» и «подобие», упускает из виду существенную разницу в понимании этого различия прп. Максимом и его предшественниками (вплоть до Каппадокийцев). Для них оно — различие между потенциальностью и актуальностью в рамках одной (человеческой) природы; поэтому каждый, в ком (крещением) восстановлен «образ», может (и должен) сам претворить его в «подобие». Для прп. Максима это

невозможно, поскольку он понимает «подобие» не как реализацию потенциала, присущего человеку по природе, но как становление его по благодати тем, чем по природе является лишь Бог (например, благим и мудрым), одним словом — как обожение. Заключение прп. Максима о том, что обожение — не награда, но дар, говорит, следовательно, и о диаметрально ином, чем у Оригена (*de princ.* 3. 6. 1) и свт. Василия Великого (см. *Hom. in hexaem.* 10. 16. 1–18, ed. Smets/van Esbroeck (= *SC* 160); PG 44, 273AB (под именем свт. Григория Нисского)), понимании им «подобия»: ...«эти три», как говорят, «взаимосвязаны: могущее, можение и возможное». И говорят, что «сущность — [это нечто] могущее; а то, соответственно чему движется наша [способность] мочь, — можение; и то, что у нас по природе получается, — возможное». «Если же получается у нас по природе, то оно у нас соответственно природному можению. Но обожение — не из тех [вещей], что по природе получаются соответственно можению, так как оно не из того, что зависит от нас; ведь у того, что превышает природу, никакого основания (логоса) в природе нет. Значит, обожение — это деятельность, не являющаяся признаком нашего можения (можения к ней у нас по природе нет), но только Божественного можения, так как оно — не воздаяние святым за праведные дела, но доказательство щедрости Сотворившего» (*opusc.* 1: PG 91, 33B).

214 Деян. 17:28.

215 Вне контекста следовало бы перевести: «Ведь он *оказывается* (γίνεται) в Боге...». Наш перевод эксплицирует связь с цитатой из *Деяний* («есмы») и продолжением фразы.

216 В каком смысле может быть «испорчен» предвечный логос? На первый взгляд, во всяком случае, не в буквальном, раз логос принадлежит сфере вечно существующего, но не возникающего и гибнущего. Однако не будем спешить с выводами. Мы видели, что, по Иоанну Скифопольскому, логосы творений — суть мысли Бога; ниже прп. Максим уточняет, что каждая такая «мысль» — это, с одной стороны, воля Бога о том, чтобы некое единичное творение было, и при том — в движении, согласном с ней; а с другой — Его знание того, что оно действительно так двигалось, «становясь Богом» в силу «уподобления» Ему. Вероятно, прп. Максим здесь исходит из традиционного представления о подобии познаваемого познающему как необходимом условии возможности познания. Уже Климент Александрийский опирается на это положение для обоснования возможности Богопознания: «Нам нужно посредством Божественной любви становиться своими [Богу], чтобы подобным могли бы мы созерцать подобное» (Clem. Al., *strom.* 5. 13. 2.6). Таким образом, познавать Бога тварь может, только становясь Богом, и только сподобившуюся обожения тварь может действительно знать Бог (Ареопагит прямо пишет, что, поскольку Бог «не является чем-либо из существующего», Он и *не знает* «существующее как существующее» (*myst. theol.* 5; 150, 2–3, ed. Heil/Ritter)). Упуская предоставленную ей возможность обожения, тварь, следовательно, «портит» логос знания, которое имел бы о ней Бог, подчинись она вольно Его воле, — «портит», не меняя (так как в Боге никакого изменения нет), но обусловливая отсутствие Его («не вем вас»), ибо о всех, кто спасется, предве́дение в Боге есть. Ср. у Ареопагита: «...не может [спасение] произойти иначе, как [путем] обожения спасаемых; обожение же — это, насколько доступно [нам], уподобление Богу и единение [с Ним]» (*e. h.* 1, 3; 66, 11–13, ed. Heil/Ritter).

217 «ἐνεργούμενος» означает «действующий, но не самостоятельно, а направляемый кем- или чем-либо»; употребляемое в отрицательном смысле, означает «одержимый бесом» (И. Сакалис переводит «ἐνεργούμενος» как «δραστηριοποιούμενος», дословно означающее по-русски «одеятельнотворенный»). Т. е. логос благобытия является той энергией Божией, содействуя которой, совершает человек дела добродетели, по апостолу, говорящему о себе: *и благодать Его яже во мне не тща бысть, но паче всех их потрудихся: не аз же, но благодать Божия, яже со мною* (1 Кор. 15:10). — *Р. Я.*

218 В свете сказанного представляется, что речь здесь идет об аспектах (физическом, этическом и сотериологическом) одного и того же логоса, поскольку он и источник, и цель, и знание бытия индивида в Боге; а не о том, что у каждого тварного индивида в Боге три разных гипостазированных логоса (как считает, напр., Л. Тунберг, оговаривая, правда, что эти логосы между собою «тесно связаны» (*Thunberg 1995*, p. 74, n. 158 и текст)). В. В. Петров (*Петров 2005*, с. 169), напротив, утверждает, что речь здесь идет о «логосах тропосов» (sic!) бытия *природы* (хотя и существующей только в индивидах).

219 Различие между «здесь» и «там», или — «этим» веком и «будущим», для прп. Максима не пространственное и не временное, а энергетическое. Как замечает, комментируя *Thal.* 22, П. Шервуд: «Фалассий задает вопрос, исходя из текста апостола Павла, где тот говорит, что нас достигли последние века (1 Кор. 10:11), и предположения, лежащего в основе Еф. 1:18, о том, что сокровища Божии откроются в грядущем веке. Что следует из этой кажущейся антиномии? Один из ответов Максима состоит в том, чтобы поставить это раздвоение времен в параллель к, соответственно, действию и претерпеванию, при том что нынешнему веку, в котором мы живем, он приписывает всякую активность, а грядущему — пассивность» (*Sherwood 1955a,* p. 133; пер. Г. И. Беневича). Таким образом, все, что в наших природных силах, и в частности, собирание и удержание их всех в самотождественном, нерассеянном единстве, о чем прп. Максим пишет далее, достижимо «уже здесь». Ср. в другом месте: «[Святые, приведенные каждый] в единство [с самим собой] (ἑνωθέντες), насколько это доступно присущему им природному можению» (*amb.* 10: PG 91, 1137B). В числе «семи главных таинств», дарованных Христом, прп. Максим называет «восстановление (апокатастасис) природы, бесстрастно склоняющейся к самой себе» (*or. dom.* 77–78, 82–83, ed. Van Deun), т. е. восстановление утраченной ею способности к самотождественности, конституируемой таким «склонением».

220 О бесстрастной (само)тождественности ср. у Климента Александрийского: «[Христос, говоря о “чистых сердцем”,] имеет в виду, что те, кто приходит к [полному] познанию Бога, должны быть чисты в отношении телесных желаний и святы помыслами, чтобы ведущая [сила их души] не имела перед собой ничего чужеродного, препятствующего ее собственной силе. Итак, когда бы ни посвятил время созерцанию, в чистоте общаясь с Божественным, тот, кто гностически причастен этому святому качеству, он становится ближе по навыку к бесстрастной тождественности, — т. е. к тому, чтобы уже не иметь знание и не обладать ведением, но *быть* знанием и ведением» (*strom.* 4. 39. 4–40.1).

221 Т. е. уже теперь, еще будучи в смертном теле, получая соответствующее «будущему веку» обожение. Ср. у Ареопагита: «*Ныне* же мы, сколько нам доступно... останавливая наши умственные действия, припадаем, в [меру] дозволенного, к сверхсущному лучу...» (Dion. Ar., *d. n.* 1, 4; 115, 6–10, ed. Suchla).

222 Из продолжения фразы следует, что здесь под «прекрасным» имеются в виду бытие, благобытие и приснобытие.

223 Т. е. «объемлясь» ими.

224 ἐνθέμενος — букв.: «вставивший», «поместивший». — *Р. Я.*

225 Под «вочеловечиванием» Бога, как явствует из другого произведения того же периода, прп. Максим понимает Его «кеносис», принятие Им «зрака раба»: «Оберегом и хранением с Божьей помощью [сыновства, дарованного в крещении,] является (осознанное) предпочтение возрождаемых, прирожденным расположением лелеющее дарованную благодать, и исполнением заповедей заботливо украшающее данную даром красоту, и настолько опорожнением от страстей усвояющее Божество, насколько Слово Бога Себя по [собственной] воле от собственной беспримесной славы домостроительно опорожнив (κενώσας), поистине стало человеком» (*or. dom.* 98–106, ed. Van Deun). Комментируемое место добавляет, что «кеносис» Бога совершается в ипостаси не только Сына, но и каждого обоженного, причем тем же самым «можением», что его обожение. Можением, разумеется, Божественным; ведь, как прп. Максим скажет позднее, «обожение — это деятельность, не являющаяся признаком нашего можения (можения к ней у нас по природе нет)» (*opusc.* 1: PG 91, 33C).

226 ἀντιστροφή, логический термин; ср.: *Аристотель*. Первая аналитика, *passim*.

227 Неотъемлемое положение сотериологии прп. Максима: Бог вочеловечивается в каждом обоженном, на всем протяжении истории.

228 Т. е. «и во всех» ипостасях человечества, а не только в Ипостаси Сына.

229 «Таинство» в языке прп. Максима означает отнюдь не то же, что в современном церковном. Таинство — всё, что «возводит образ к Прообразу», будь то совершаемый обряд, или созерцаемый символ. Ср.: «По какой причине во время приношения честного Тела и Крови Господа есть обычай у Церкви хлеба и чаши предлагать нечетные [по числу]? Все совершающееся в Церкви имеет метафизический смысл. Поскольку же по преимуществу эти символы — суть таинства, т. е. изображения (ἀπεικονίσματα) Божественной сущности, которая несложна — всякая же тварь сложна, одна же Святая Троица, как говорится, проста и несложна, — по этой вот причине Церковь нечетные [по числу] приносит хлеба и чаши, изображая (χαρακτηρίζουσα) в них Божество.» (*qu. dub.* 13, пер. Д. А. Черноглазова с существенными изменениями). Это понимание «таинства» восходит к Филону (ср. *Goodenough 1962*, p. 138–158). Ср. развитие темы «тайна/таинство» ниже, текст у прим. 307 и в *Thal.* 60, 7–12 (ed. Laga/Steel): «Апостол... говоря: тайна, сокровенная от век и от родов, ныне же явися (Кол. 1:26), явно подразумевает, что соответствующее Христу таинство — это то же, что Христос. Этим [таинством,] очевидно, является неизреченное и непостижимое [умом] единение по ипостаси Божества и человечества».

230 Упустить «собственное начало», под которым здесь понимается «логос добродетели», может лишь тот, кто был ему причастен и, таким образом, стал по сотворении «частицей Бога».

231 Выше (текст у прим. 206) прп. Максим толковал выражение «будучи частицей Бога» физически; теперь он дает ему этическую трактовку, являющуюся обещанным «другим тропосом» раскрытия его «логоса». Следующий известный нам толкователь того же выражения свт. Григория, Никита Ираклийский (XI в.), заимствует у прп. Максима, не ссылаясь на него, обе эти трактовки. Наряду с ними, Никита, ничтоже сумняшеся, приводит третью, по которой мы являемся «частицей Бога» за счет начальствующей части нашей души, произошедшей, согласно Быт. 2:7, непосредственно от Бога, как Его «истечение», и именно в этом смысле (а не по причине отпадения от Него) — «стекшей свыше» (Θεολογία. 21 [1950], 363).

232 Э. Понсуа и Р. Уилькен относят это местоимение к подлежащему данного предложения. Мы же исходим в своей интерпретации из того, что прп. Максим, сколько нам известно, всюду говорит о «логосах» как о бытийно укорененных в Боге. Ср. понимание Максимовой «этической» трактовки Никитой Ираклийским: «...или [еще] — называемся "частицей Бога" потому, что сущность добродетели в каждом — Божий Логос. Ведь каждый человек, соответственно твердому навыку причаствующий добродетели, причаствует, несомненно, Богу — сущности добродетелей» (Θεολογία. 21 [1950], 363).

233 Т. е. поскольку не испортил свой логос (см. выше прим. 216 и текст). При ином понимании пунктуации: поскольку упустил начало — несется...

234 Т. е. в противоречии с подлинным собой; с тем, что делает его «частицей Бога». Если же таковым считать управляющую составом человека его высшую часть (как в третьей трактовке Никиты Ираклийского — см. выше, в прим. 231), возможность такого противоречия необъяснима.

235 ἄστατος — характеристика материи; см., напр.: *amb.* 8: PG 91, 1104A.

236 Такой властью (ἐξουσία) является присущее человеку по природе самовластие (τὸ αὐτεξούσιον) — Богоравная (ἰσόθεον) суверенность его волевых решений. В *ep.* 6: PG 91, 432AB прп. Максим называет человеческую волю «самодержавной».

237 Под «несуществованием», вероятно, имеется в виду принадлежность сфере «становления», выражающаяся в «безостановочном кружении», в котором душа, лишившись самотождественности, уподобляется материи.

238 Как замечает П. Шервуд, «Максим [здесь]... едва ли не отождествляет сущностный и промыслительный логосы каждого человека» (*Sherwood 1955a*, p. 177). Однако Промысл Бога, как свидетельствует прп. Максим в *Диспуте в Визии*, о каждом свой: «И говорит ему Феодосий-епископ: "Как живешь, господин авва Максим?" Ответил святой: "Как предопределил Бог прежде всех веков Свое промыслительное обо мне решение, так и живу". Феодосий говорит: "Но разве прежде всякого века о каждом из нас предопределил Бог?" Максим сказал: "Если предуведал, то, без сомнения, и предопределил" (Рим. 8:29)» (*dis. Byz.* 3; пер. М. Д. Муретова). Поэтому если П. Шервуд прав (в чем нет оснований сомневаться), то свой у каждого человека и «сущностный логос» (разумеется, не в том смысле, что у каждого своя человеческая сущность): «сущностным» П. Шервуд здесь, не вполне удачно, называет логос бытия индивида, а не сущности, общей для всех людей; ср. прим. 172.

239 Вернувшись теперь, после «другого» изложения учения о логосах, к Ареопагиту, прп. Максим далее связывает посредством этой его мысли изложенную выше Ареопагитову же версию учения о логосах со своим учением о свободе в Боге, раскрытым св. Исповедником еще выше, и заостренным, как и его изложение Ареопагитова учения о логосах, против оригенизма.

240 Dion. Ar., *d. n.* 5, 8.

241 Некоторые исследователи, впрочем, считают «οἱ περὶ Πάνταινον» образным выражением, означающим самого Пантена, которого прп. Максим цитирует по сохранившемуся в каком-либо труде его ученика Климента (труды самого Пантена до нас не дошли) фрагменту его писаний; различные мнения выражаются также на предмет того, докуда простирается цитата. См.: *Sherwood 1955a*, p. 175, n. 70. — *Р.Я.*

242 Имеется в виду Климент Александрийский, называемый так по своему главному произведению, *Строматам*, подобно тому как прп. Иоанн, игумен горы Синайской, называется «Лествичником» от своей книги *Лествица*. — *Р.Я.*

243 Переведенный здесь нами, как и Эриугеной, вариант содержит четыре слова, отсутствующие в PG и приведенные П. Шервудом (*Sherwood 1955a*, p. 24) по другим спискам.

244 Возможен перевод «через».

245 Имеется в виду, вероятно, рассуждение, доказывающее, что Божественное знание о всяком существующем, имеющем временную определенность, само носит *вне*временной характер, т. е. не привязано к каким-либо моментам времени, относительно каждого из которых такое существующее является либо прошлым, либо настоящим, либо будущим. Рассуждение в этом роде есть у александрийского неоплатоника Аммония (ок. 435/445 — ок. 517/526). Он исходит из неприемлемости допущения, что боги знают будущее не с полной определенностью, а только предположительно (как мы), так как это делало бы их промыслительное попечение о міре ущербным. Но, с другой стороны, если бы они знали будущее *как будущее*, то все происходящее в міре было бы предопределено, так что бесполезно было бы и к богам обращаться с молитвою о помощи, что противоречит опыту. Решение апории состоит в том, что боги знают будущее не «заранее», — как только будущее (и соответственно, еще могущее и не произойти), — а способом, соответствующим их (богов) сверх-временно́й природе: «Ведь не решимся мы сказать, что ведение (γνῶσις) богов бежит параллельно течению вещей, ни того, что в [присутствии] их есть что-либо прошедшее или будущее, ни [того, что] про них говорится “было” или “будет” [в смысле,] означающем какую-либо перемену, но — [что говорится] только: “есть”... и то [в смысле, который] со [смыслами слов] “было” и “будет” в одном ряду не числится и не со-различается, но мыслится до всякого временного выражения» (Ammon., *in Interpr.* 136, 17–23, ed. Busse). Ср. цитату из прп. Максима выше в прим. 187.

246 Исх. 33:17.

247 2 Тим. 2:19.

248 Мф. 7:23.

249 Этот вариант соответствует обожению, при котором, как сказано выше (см. текст у прим. 125 и прим. 135), «самовластие» человека «намеренно

уступает» воле о нем Бога; последняя, как теперь выясняется, есть логос «знания», или (по слову свт. Григория) «мудрости», Бога об этом человеке, предсуществующей ему в вечности и лишь отчасти реализованной в его творении. Ее полная реализация (т. е. его обожение) требует его соучастия, состоящего в свободном усилии самоотречения.

250 Букв.: «подготовило к тому, чтобы...»; «довело до такой кондиции, что...».

251 Как замечает П. Шервуд: «В русле отрывка из Дионисия, было бы легко говорить только о Божественной воле спасти всех, как если бы все должны были в конце концов быть восстановлены для блаженства. Тот факт, что Максим этого не делает... значим для его основополагающей мысли, которая не допускает апокатастасиса [в духе] Григория Нисского» (*Sherwood 1955a*, p. 177; пер. Г. И. Беневича).

252 См. выше прим. 132.

253 Речь идет об особенности проявления в обоживаемых жизни будущего века. Отличительным «свойством» (ἰδίωμα) каждой природы, согласно известному прп. Максиму определению, является природное действие. «Особенностью» (ἰδιότης) обожения, напротив, является прекращение в обоживаемых действия человеческой природы; о чем и говорит, как мы полагаем, продолжение фразы.

254 λῆξις; ср. у Ареопагита: «А тогда, когда станем нетленными и бессмертными, т. е. достигнем Христовидного и блаженнейшего прекращения (λῆξις) [тления и смерти], "всегда, — согласно Речению, — с Господом будем", исполняясь Его зримого Богоявления» (Dion. Ar., *d. n.* 1, 4; 114, 7–10, ed. Suchla; пер. Г. М. Прохорова, с существенными изм.). Оба контекста позволяют понять λῆξις и как другое, омонимичное переведенному нами, слово — со значением: «доля», «удел». Однако коррелятивный контекст, в котором λῆξις встречается ниже (1089A–B), говорит уже однозначно в пользу нашего выбора.

255 Выпад против оригенистов.

256 Ср. 1 Ин. 3:3.

257 Из продолжения фразы следует, что имеются в виду человеческие ум, разум («слово-логос») и дух как «отражения» ипостасей Божества.

258 Эти «способности» указаны в предыдущем прим. О выражении ἁπλῇ προσβολῇ см. *amb.* 10/19: PG 91, 1137A; *amb.* 15: PG 91, 1220B; *amb.* 19: PG 91, 1236C и комментарии к этим местам. — *Г. Б.*

259 Речь идет о Сыне как Образе Отца (Кол. 1:15) и Прообразе человека. К. Морескини считает, что текст испорчен, и исправляет на: «как к Прообразу — образ».

260 Следуем чтению других списков (*Sherwood 1955a*, p. 24): θεωρία; в PG: θεωρίας.

261 Gr. Naz., *or.* 16, 9: PG 35, 945C.

262 Как не-порча логоса опосредствована «вниманием», так и порча — «невниманием». Тема «внимания» как аскетического фактора вошла в Предание в связи с толкованием заповеди «внемли себе» (Втор. 15:9).

263 Уже Плотин, развивая интуицию Платона (*Tim.* 36de), приходит к выводу, что не душа находится в теле, а, скорее, тело в душе (как и воздух — в свете, а не свет в воздухе) (Plot., *enn.* 4. 3. 22).

264 Ср. в *ep.* 7: PG 91, 433C: «Говорят же [эти люди,] на всем безбоязненно изощряющие свой язык и ничего не почитающие страшным, что бы нечестивого ни сделали и ни сказали, будто после воскресения жизнь в телах снова будет поддерживаться флегмой, и кровью, и желчью светлой и темной, и вдыханием воздуха, и вещественной пищей, так что, по сравнению с теперешней жизнью, ничего вовсе иного не явится, разве что снова умереть будет невозможно; уж не знаю, как удалось им нарочно затворить свой слух и закрыть глаза души, чтобы не слышать и не замечать всего, что о душе и воскресении мертвых объявлено в Св. Писании пророками и апостолами» (пер. Е. Начинкина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007b,* с. 114). Этот параллелизм с *ep.* 7 лишний раз говорит о том, что прп. Максим, когда писал *Трудности к Иоанну*, имел в виду не только полемику с оригенизмом, но и полемику с теми радикальными антиоригенистами, которые искажали православное учение об обожении. — *Г. Б.*

265 Это определение прп. Максим мог встретить у Немесия, который приписывает его Аристотелю: «Аристотель определяет [удовольствие] как беспрепятственное действие навыка, согласного с природой. Ведь препятствия действию, согласному с природой, [означают] огорчение. Но [по Аристотелю] и счастье есть *беспрепятственное действие навыка, согласного с природой*. Выходит, согласно этому определению, что счастье — это удовольствие [, что Аристотель отрицает]; т. е. это определение опровергается. И вот, поправляясь, Аристотель определил удовольствие как завершение (τέλος) согласного с природой беспрепятственного действия животного, так что удовольствие сплетено и сосуществует со счастьем, но счастье не есть удовольствие» (Nemes., *nat. hom.* 18; 79. 8–14, ed. Morani). Такого определения у Аристотеля, однако, нет; ближайшее, что он говорит в подобном роде, — это то, что удовольствие *делает* действие *совершенным* (τελειοῖ) (Arist., *eth. Nic.* 10, 4; 1174 b23). Возможно, это и имел в виду, передавая его мысль, Немесий — «завершение» как доведение до совершенства. Но употребленный Аристотелем глагол имеет и другое значение: «заканчивать». В сходном смысле понимает прп. Максим и употребленное Немесием существительное τέλος: «завершение» как окончание. Переосмысленное таким образом определение удовольствия прекрасно вписывается в понимание прп. Максимом обожения как прекращения действия (тварной) природы.

266 κόρος (другое значение: «пресыщение»); термин восходит к Оригену (*Harl 1966*); об использовании этого термина оригенистами и о выдвигаемых далее прп. Максимом доводах против этого использования см. главу V, разделы A–B монографии П. Шервуда (*Sherwood 1955a*).

267 Вероятно, имеется в виду страх утраты испытываемого состояния, удержать которое не в нашей власти.

268 Т. е. принадлежащую будущему веку.

269 По свидетельству современников, прп. Максим был мал ростом.

270 Мы следуем чтению других списков (*Sherwood 1955a*, p. 24): ἐπ᾽ αὐτῷ; в PG: ἐπ᾽ αὐτό.

271 П. Шервуд переводит это «ὑπαρκτικῶς» как actually. — *Р. Я.*

272 Или: «...оказались в Боге». Уточнение «существуя» указывает на то, что речь идет об обожении, а не о том бытии в Боге, которое каждый человек имеет еще *прежде* своего бытия в міре — за счет логоса, по которому этот человек сотворен.

273 Эксплицирован ключевой момент оригенистского мифа, имевшийся в виду прп. Максимом, вероятно, с самого начала изложения им позиции его оппонентов, но до сих пор прямо не названный.

274 Или: «тошнота»; в этом контексте κόρος означает скорее «пресыщение», нежели просто «насыщение», как выше.

275 Такое представление о Боге восходит через Каппадокийцев к Клименту Александрийскому. У Оригена есть разве что намек на возможность безгранично растягивающегося стремления к блаженству, а значит, и беспредельности последнего (но не Бога).

276 Причастие не обязательно Евхаристическое, но прежде всего — посредством добродетелей.

277 По мысли оригенистов, возникновение чувственного и ангельского міров не является следствием распада изначального единства чистых «умов», но совпадает с самим этим распадом.

278 Такой же выпад против оригенизма, хотя и не в столь полемической форме, встречается уже в более раннем произведении прп. Максима: «Преизобильный Бог привел в бытие [так] возникшие [творения], чтобы они, соразмерно [себе] причащаясь Ему, [Им] насладились, а Он — возвеселился, видя их веселящимися и всегда ненасытно насыщающимися Непресыщающим» (Max., *carit.* 3, 46).

279 Т. е. неизменным по направлению.

280 ἐπιγενομένης αὐτῇ; букв.: «возникшего вдобавок к этому [возникновению человеческой природы]». Утверждается, что причина возникновения «бедствия» иная, чем человеческой природы; тем не менее, поскольку приставка ἐπι- означает всего лишь обусловленность (в данном случае, одного «возникновения» — другим), остается возможность трактовать эти два «возникновения» (природы и «бедствия») как непосредственно следующие друг за другом (ср. прим. 305 и текст). П. Шервуд (*Sherwood 1958*, p. 20) считает, что прп. Максим, согласно которому Прародители пали «сразу, как возникли», склонялся к пониманию падения и возникновения как одновременных, хотя принимал и точку зрения свт. Григория Нисского, вслед за Оригеном считавшего, что «бедствие» приключилось позже; отсюда «вариативность», «двусмысленность» формулировок прп. Максима по этому вопросу. Однако при таком понимании не учитывается точный смысл выражения «сразу, как возникли», а именно: в момент, непосредственно следующий за приходом в бытие (а не одновременный с ним). П. Шервуд, к тому же, обходит молчанием то, что «оригенистская» точка зрения встречается и у свт. Григория Богослова (Gr. Naz., *or.* 38, 12), хотя это важно, так как именно его мысль истолковывает здесь прп. Максим.

281 Под «бедствием», судя по приводимым далее словам свт. Григория, имеется в виду «жалкое состояние нашего тела», которое он, как и свт. Григорий

Нисский, считал последствием прародительского преступления: «Когда же, из-за зависти диавола и обольщения жены, которому она сама подверглась как слабейшая и которое произвела как искусная в убеждении (о, немощь моя! ибо немощь прародителя есть и моя собственная), человек забыл данную ему заповедь и был побежден горьким вкушением: тогда через грех делается он изгнанником, удаляемым в одно время и от древа жизни, и из Рая, и от Бога; облекается в кожаные ризы (может быть, в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть), в первый раз познаёт собственный стыд и укрывается от Бога. Впрочем, и здесь приобретает нечто, именно смерть — в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным» (Gr. Naz., *or.* 38, 12). В терминах прп. Максима это означает, что страдания и смерть (= «кожаные ризы», не тождественные, однако, телесности как таковой) не входят в определение (логос) человеческой природы.

282 В отличие от оригенистов, которые действительно выдергивают цитату о «частицах Бога» из контекста *Слова* 14 свт. Григория, утверждая, что эта фраза выражает учение святителя о происхождении человека, прп. Максим, хотя и не разбирает детально контекст *Слова* 14, весьма точно следует ему, выделяя самое главное. В самом деле, это *Слово* свт. Григория было произнесено в больнице, устроенной свт. Василием Великим для тяжелобольных, из которых многие были прокаженными. Соответственно, проблема телесных страданий, их причина и смысл, смысл телесности как таковой — эта тематика является центральной в данном *Слове*. Прп. Максим, не упоминая об исторических обстоятельствах произнесения *Слова* 14, однако, точно следует направлению мысли свт. Григория Богослова. — *Г. Б.*

283 Gr. Naz., *or.* 14, 7: PG 35, 865B. Опровергнув оригенистское и предложив свое понимание богословски трудной для православных толкователей свт. Григория фразы: «будучи частицей Бога и стекши свыше», прп. Максим переходит к обсуждению вопроса, являющегося ее ближайшим контекстом и представлявшего трудность, — хотя и не богословскую, но «экзистенциальную», — уже для самого свт. Григория. Это вопрос о смысле телесности человеческого бытия. Его обсуждению прп. Максим посвящает оставшуюся часть настоящей главы *Трудностей*.

284 ἤ; этот союз мы здесь переводим иначе, чем в той же цитате выше (см. текст у прим. 5), так как в начинающемся с него предложении прп. Максим видит уже определенно не вопрос, хотя бы и риторический (как можно было бы понять эту фразу там), а только ответ (на вопрос, содержащийся в предыдущем предложении свт. Григория). Соответственно, нет и знака вопроса. Наличие его в другом случае, впрочем, может значить только то, что как вопрос эту фразу там понял переписчик; прп. Максим, возможно, и там понимал ее, как здесь (так как знак не авторский).

285 Мф. 22:39.

286 Прп. Максим, очевидно, подчеркивает, что в стремлении души (этого образа Божия) к Богу и уподоблении Ему исполняется первая заповедь — любви к Богу, а в разумном попечении о теле в добродетельной жизни исполняется вторая заповедь любви; таким образом, получается, что обе заповеди любви могут (и должны) исполняться в жизни человека, независимо от наличия «ближних», в более привычном смысле — других людей. Промышление

о «нижестоящем» — богоподобное свойство, которое должна иметь душа, в обожении уподобляющаяся Богу, — и в этом, очевидно, прп. Максим видит смысл соединения души с телом. При таком понимании он максимально далеко уходит от оригенистического представления о теле, данном душе в качестве средства ее принудительного исправления после падения умов.

287 Ср. чуть выше: «держащаяся Бога». «Образ» и «подобие» Бога в человеке прп. Максим относит исключительно к душе, что придает обсуждаемому вопросу дополнительную остроту.

288 «Сделал словесным» — так мы переводим форму λογίσαι, встречающуюся в корпусе известных нам текстов прп. Максима всего два раза: здесь и в предыдущей главе *Трудностей*, оба раза в качестве инфинитива. Глагол λογίζω в словарях не встречается; возможно, он изобретен прп. Максимом.

289 Иными словами, творя каждого человека, Бог нерасторжимо связывает его бессмертную душу со смертным телом; если душа посредством себя свяжет тело с Богом, то этим она и тело сделает бессмертным (т. е. «нерасторжимо связанным» посредством Бога «с данным ей бессмертием»). Употребление в нашем переводе синтагмы «нерасторжимая связь» сразу в двух конструкциях, — «связавшего нерасторжимой связью» и «нерасторжимой связью с ним», — соответствует аналогичной риторической фигуре в подлиннике.

290 Свт. Григорий Богослов, особенно в полемике с аполлинарианством, подчеркивал, что соединение Бога с плотью происходило во Христе при посредстве ума (т. е. разумной души), см. в *Послании* 3, *к пресвитеру Кледонию*: «Ум соединился с умом, как бы с ближайшим и более сродным, а потом уже с плотью, при посредстве ума между Божеством и дебелостью» (Gr. Naz., *ep.* 101: 49, 2–4, ed. Gallay) (Цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 2, с. 12).

291 Или: «было доказано».

292 «καὶ εἷς ἀποδειχθῇ τῶν ὅλων Δημιουργὸς, ἀναλόγως διὰ τῆς ἀνθρωπότητος πᾶσιν ἐπιβατεύων τοῖς οὖσι» — место довольно-таки трудное; глагол «ἐπιβατεύω» имеет основным своим значением «быть пассажиром», «путешествовать на чем-либо» и в этом смысле — «занимать место». Мы полагаем, что мысль Преподобного здесь опирается на слова 2 Кор. 6:16: *яко вселюся в них и похожду*. Вселяясь в человечество в качестве «Пассажира», дабы «ходить» посредством его, Бог во всем творении «занимает соответствующее место», ибо через посредство более сродного Себе — словесной и умопостигаемой души — обитает Он в чувственном и бессловесном творении, представляемом, как своим венцом, человеческим телом. И. Сакалис в новогреческом переводе читает это место следующим образом: «...и да покажется Единый Создатель всего врывающимся, в качестве Человека, во все сущее соответствующим образом», опираясь на другое значение «ἐπιβατεύω» — «захватывать», но в целом понимает этот абзац также, поясняя его таким примечанием: «В космологии, каковую начертывает здесь Максим, обожится весь мір через посредство человека, и в особенности — души. Тем, что для души есть Бог, становится душа для міра». — *Р. Я.*

293 Или: «намного» (только такой смысл возможен, если следовать иному, чем в PG, чтению [*Sherwood 1955a*, p. 24]). Наш перевод подразумевает отсылку к диалектике единого и многого.

294 1 Кор. 15:28.

295 Терминологическое разграничение понятий конечной цели (τέλος) и просто цели (σκοπός), — как того, куда (или во что) целят(ся), — предложено стоиками. Например, целью-τέλος'ом стрельбы может (хотя и не обязательно должно) быть попадание в ее цель-σκοπός (мишень). Цель в первом смысле формально отличается от цели во втором (даже когда совпадает с ней по содержанию) тем, что в ее понятие уже входит ее реализация. Так, цель-τέλος человеческой жизни — не просто счастье (хотя именно такова ее цель-σκοπός), но достичь счастья, или быть счастливым (Arius Didym., *epitome*, 40. 20–25, ed. Pomeroy).

296 Т. е. был «готов для власти» не только над міром, но и над собой.

297 1 Кор. 6:16–17.

298 Мы следуем иному, чем в PG, чтению (*Sherwood 1955a*, p. 24).

299 Вероятно, имеется в виду тело, в котором преломлялась, рассеиваясь на множестве чувственно-воспринимаемых вещей, присущая душе сила любви.

300 Бог наказывает нас смертью, чтобы показать, как вместе с телом исчезают воспринимаемые посредством него вещи, доказывая этим, что сила любви была обращена нами на несуществующее. Таким пониманием этого места мы обязаны схолии к нему о. Думитру Станилоаэ.

301 Ср.: Флп. 4:7.

302 Как показывает прп. Максим в *amb.* 71: PG 91, 1408C–1416D, толкуя стих свт. Григория: «В образах разнообразных всевышнее Слово играет» (*Carm. mor*. 2 (*praecepta ad virgines*): PG 37, 624A), «игра» с нами видимых вещей есть одна из «игр», которую «играет» с нами Бог ради возведения нас от переменчивого мира к неизменному. — *Г. Б.*

303 Gr. Naz., *or.* 14, 20 (884AB).

304 Gr. Naz., *or.* 17, 4 (969C).

305 Текст PG можно было бы перевести, как П. Шервуд: «*при* ее [= "нашей жизни", или "человечества" (жен. р. в греч.)] возникновении»; но мы следуем приведенному им же чтению трех греческих списков и перевода Эриугены (*Sherwood 1955a,* p. 24). Это не предрешает вопроса о том, следует ли прп. Максим в этой главе *Трудностей* в своей трактовке момента возникновения «бедствия» двум свв. Григориям, поскольку не противоречит тому, что Прародители пали «*сразу*, как возникли», если последнее выражение понимать в его точном смысле: пали в момент, непосредственно следующий за моментом их возникновения. Развивая мысль прп. Максима, можно сказать, что только с падения человека начинается его бытие собственно *во времени* как последовательности уходящих в «прошлое» моментов.

306 δι' ὅ; в этом контексте — не общий термин для разных типов причинности, а обозначение одного из них; возможно, имеется в виду действующая причина «бедствия», наряду с которой обозначены материальная, формальная и целевая.

307 Начинается истолкование слова μυστήριον («тайна») из «трудной» фразы свт. Григория, в ходе которого прп. Максим раскрывает основное значение этого слова: «таинство» (мистерия).

308 Позже, в *Thal.* 60, 32–37 (ed. Laga/Steel), прп. Максим осмыслит это «великое и сокровенное Таинство» как целевую причину всего вообще творения (не только человечества): «Оно — блаженное, за счет которого (δι᾽ ὅ) всё состоялось, завершение. Оно — прежде начала существующих [вещей] имеющаяся в виду Божественная цель, о которой, определяя ее, говорим, что она — прежде [них] имеющееся в виду [их] завершение, ради которого всё, само же оно — не ради чего-либо».

309 Имеется в виду, может быть, и предвечное Слово Божие, и Св. Писание.

310 Gr. Naz., *or.* 38, 11 // PG 36, 321C–324A, а также Gr. Naz., *or.* 45, 7 (на Святую Пасху) // PG 36, 629D–632A.

311 «Ἐν δὲ τῷ Εἰς τὰ Φῶτα λόγῳ» — в переводе это *Слово* называется «На святые светы явлений Господних», т. е. на Богоявление. По-гречески же «τὰ Φῶτα» — «Светы» является обыкновенно употребляемым названием праздника Крещения Господня.

312 Gr. Naz., *or.* 39, 13 // PG 36, 348D.

313 В оригинале сразу два смысла: «рукою Божией... творится» и «рукою Божией... награжденный [Его] образом»; эта брахилогия теряется в переводе, так как второй смысл требует запятой после слова «человек», а первый — ее отсутствия.

314 1 Кор. 2:7.

315 Еф. 1:17–23.

316 Еф. 4:11–16.

317 Ср.: 2 Кор. 4:2. В соответствии со структурой фразы в оригинале, синтагма «для обнаружения истины» входит сразу в две конструкции: «нуждается... для обнаружения истины» и «жизнь... для обнаружения истины».

318 «Согласно» (κατά): как в том смысле, что христиане в нее верят, так и в том, что само их существование дает основание в нее верить.

319 Следуем иному, чем в PG, чтению (*Sherwood 1955a,* p. 24).

320 Кол. 1:26. В цитате мы сохранили перевод слова μυστήριον как «тайна», хотя для прп. Максима, использующего контекст этого слова у апостола для прояснения его значения у свт. Григория, речь идет, прежде всего, о таинстве.

321 Формула из вероопределения Халкидонского собора (в более привычном русском переводе: «неслиянно»), разграничившего православие и монофизитство. Это одно из очень немногих мест, в которых в *Трудностях к Иоанну* затрагивается христологическая проблематика.

322 Рим. 11:16.

323 Букв.: «сгустившего до [образования единого] твердого [тела]».

324 Ср.: Еф. 1:4–5, 11; Рим. 8:29–30.

325 Букв.: «тем способом (тропосом), каким [действует] душа».

326 Т. е. для «исполнения» Тела Христова как предвечной цели Бога.

327 πλήρωσις; в ц.-слав. цитатах словом «исполнение» переведено πλήρωμα.

328 Это утверждение, что человек, если бы не пал («сразу, как возник»), смог бы достичь обожения собственными силами, может показаться противоречащим тому, что, как сам прп. Максим скажет позднее: «обожение —

не из тех [вещей], что по природе получаются соответственно можению, так как оно не из того, что зависит от нас; ведь у того, что превышает природу, никакого основания (логоса) в природе нет. Значит, обожение — это деятельность, не являющаяся признаком нашего можения (можения к ней у нас по природе нет), но только Божественного можения, так как оно — не воздаяние святым за праведные дела, но доказательство щедрости Сотворившего» (*opusc.* 1: PG 91, 33C). Однако в этом отрывке, как нам представляется, речь идет лишь об автономной реализации природных способностей, тогда как «использование» их, до падения ведущее к обожению, состояло бы в их всецелом «уступании» воле Божией.

329 Это слово — «ἐπιδημία» — означает также «пребывание», особенно пребывание иностранца в чужой стране, иначе «вселение». — *Р. Я.*

330 Человек «сразу, как возник», оказался «на чужбине»; чтобы он не был там «вдали» от Бога, Бог следует туда за ним.

331 Евр. 8:7.

332 Кульминация истолкования слова μυστήριον. С учетом других релевантных мест, П. Шервуд суммирует эту мысль прп. Максима так: «Бог, предвидя отступничество Своей твари в момент творения, сотворил человека как сложное существо, состоящее из страдательного тела и разумной души, мужчину и женщину. С непослушанием при грехопадении разумные силы души человека, предназначенные для радования Богом, погрязли в чувственных удовольствиях и привнесли для человечества продолжение рода через плотское рождение. Но цель Бога — обожение человека — осуществилась более удивительным способом [= тропосом]. Сын Божий стал совершенным человеком, притом без растления целостности Его Матери, как при зачатии, так и при рождении. Таким образом, природа, неизменная в своей сущности [= по логосу], была обновлена [= по тропосу]. И конечная цель, первая из причин, — "то, ради чего всё, но что само не ради чего-либо", — рассматривается как тайна, сокровенная от век, ныне же явленная во Христе» (*Sherwood 1958*, p. 19; пер. Г. И. Беневича).

333 Следуем иному, чем в PG, чтению (*Sherwood 1955a,* p. 25).

334 Или «не исключаемая ниоткуда». Т. е. нет такой части тела, где бы ее не было. — *Р. Я.*

335 Т. е. о «великом и превосходящем нас».

336 Образ выражений прп. Максима здесь и в других местах этой главы не оставляет сомнения в том, что он спорит с какими-то конкретными своими современниками.

337 Ср.: Ин. 6:40–54. Истинность этих слов Христа исключает возможность тех бесконечных «перепадов», которые с необходимостью следуют из оригенистской теории предсуществования умов; эта теория, таким образом, опровергается «от противного».

338 Т. е. «более чистое явление последнего предмета стремления». Речь идет, конечно, о втором пришествии Христа.

339 Мф. 11:25, 26.

340 Речь, вероятно, идет о приведенных чуть выше словах Христа, из которых, по мысли прп. Максима, следует, что смерть была бы невозможна для тех,

для кого Его явление во славе уже произошло. Уже четырежды доказывавшийся тезис, таким образом, получает («от противного») новое обоснование — фактом существования смерти.

341 Или: «по какому-либо извращению».

342 Имеется в виду упомянутое прп. Максимом чуть выше мнение о предсуществовании душ телам, которое он, следуя традиционному пониманию православными полемистами учения оригенистов об Энаде, считает неотъемлемой частью этого учения.

343 πρός τι; название Аристотелевой категории, традиционно переводимое как «отношение» (здесь этим словом переводится ἀναφορά).

344 Душа и тело человека различаются по сущности, но их сущности не имеют особых ипостасей, а существуют только в ипостасях составляемой ими сложной (душевно-телесной) сущности/природы.

345 Ни у души, ни у тела человека, по прп. Максиму, нет ипостаси, отличной от ипостаси этого человека.

346 Т. е. сущностью/природой, имеющей ипостасные экземпляры.

347 Т. е. образуют ипостасный экземляр «иного» (душевно-телесного) вида.

348 Л. Тунберг (*Thunberg 1995*, p. 104), на наш взгляд, ошибочно полагает, что речь идет о непрерывно возобновляющемся вселении души в *ее собственное* тело и об оживлении тела *его собственной* душой, и что прп. Максим так выражает свое понимание перихорисиса.

349 Т. е. наподобие ангела.

350 Всякое возникновение — это приход в бытие, мыслимое в категориях времени, места и отношения.

351 Речь идет не об Аристотелевой категории «качества» (ποιόν, букв. «какое-то»), предицируемой сущности (например, человеческой природе), а о способе (тропосе), квалифицирующем ее *бытие* (например, до и после изгнания из Рая).

352 Следуем иному, чем в PG, чтению (*Sherwood 1955a,* p. 25). Относительно характера связи души с телом после смерти прп. Максим, вероятно, имеет в виду теорию свт. Григория Нисского, выраженную в следующем известном пассаже из сочинения *О душе и воскресении*: «Простое и несложное естество [души]... однажды по необъяснимому какому-то закону сопряженное с составом стихий, навсегда пребывает в том, с чем сраствореno, никаким способом не расторгаемое с тем, с чем однажды приведено в сопряжение; потому что, когда разлагается сложное, не подвергается опасности разложиться вместе со сложным и несложное... Посему душа пребывает в тех самых стихиях, в которых начала быть однажды, так как никакая необходимость не отторгает ее от сопряжения с ними» (пер. по: http://azbyka.ru/otechnik/?Grigorij_Nisskij/o_dushe_voskresenii).

353 Т. е. отношение, связывающее душу с телом, не может быть перенесено на другое тело; как и связывающее тело с душой — на другую душу. Для современных прп. Максиму оригенистов, — считавших умы Энады «сращенными с Богом» и даже, по слову свт. Григория, Его «частицей», — это должно было означать, что они, как и Бог, *совершенно* бестелесны. Этим завершается

доказательство того, что душа и тело всякого человека начинают свое существование вместе. Тем самым, с точки зрения прп. Максима, еще раз опровергается «от противного» оригенистское учение об Энаде, поскольку, как он считает, оно необходимо предполагает *предсуществование* душ телам. Однако, по учению оригенистов, осужденному отцами V Вселенского Собора, Энада состоит вовсе не из душ, а из совершенно бестелесных [по Оригену, совершенно бестелесен только Бог (*de princ.* 1. 6. 4; 85. 18–20, ed. Gorgemanns/Karpp); ангелов, бесов и человеческие души он тоже называет «бестелесными» (напр.: Ibid. 1. 7. 1), однако не в строгом смысле, а лишь следуя инерции языка, условность которого заранее оговаривает (Ibid. 1. Введение. 8; 15. 6–19, ed. Gorgemanns/Karpp)] — и потому совершенно не отличимых друг от друга — умов [собственный смысл термина ἑνάς («единица») указывает на неколичественность обозначаемого им множества умов, т. е. — принципиальную невозможность даже просто перечислением отличить их друг от друга], тогда как в мире, образованном ее распадом, даже у ангелов (а тем более — у душ) есть отличающие их друг от друга «тонкие» тела. Осужденное учение содержит, правда, и пункт, подразумевающий, что душа не возникает из бестелесного ума, не пройдя ангельских ступеней. Однако ступенчатость падения не вытекает с необходимостью из учения о предсуществовании. Современные прп. Максиму оригенисты могли и не противореча этому учению согласиться, что и душа (а не только наивысший ангельский чин) возникает сразу в теле: во-первых, — в «тонком» и нетленном, определяющем ее *как душу* (в отличие как от человека, состоящего из души и одушевленной ею плоти, так и от «сращенного с Богом» бестелесного ума); во-вторых — в плотяном и тленном, в которое она облекается, как некогда Прародители в «кожаные ризы». Напомним, что, по прп. Максиму, это произошло, как и сказано в Писании (Быт. 3: 21), *после* их падения, однако пали они «*сразу*, как возникли».

354 Обращение во множественном числе здесь и ниже выражает уважение к адресату, архиеп. Кизикскому Иоанну. Такая форма вежливости не является в греческом нормативной; тем не менее, как отмечает П. Шервуд (*Sherwood 1955a,* p. 7), прп. Максим в *Трудностях к Иоанну* при обращении к нему чаще прибегает к ней, и лишь в двух местах — к формам (глаголов и/или местоимений) единственного числа.

355 В самом начале этой главы прп. Максим без риторической скромности предупреждает, однако, что это его «слово» — истинно.

Трудность 8

<1101D> Из того же *Слова*, на [слова]: «...покуда вещество (ὕλη)[1] само по себе приносит расстройство, [пребывая] словно в течении»[2].

Я полагаю, что значение настоящих слов связано со смыслом предшествующей главы[3]. Ибо, разъяснив весьма многое любящим вещественное и телесное[4], он добавляет эти [слова], чтобы благочестиво исследующий значение [речений] святого мог из них заключить следующее.

<1104A> Поскольку человек был создан осиянный Богом красотой нетленности и бессмертия, но, предпочтя умственной красоте позор той, что вокруг него, вещественной природы (τῆς περὶ αὐτὸν ὑλικῆς φύσεως)[5], совершенно забыл о бесподобном достоинстве души, а вернее, о Боге, душу боговидно (θεοειδῶς)[6] украсившем, то, по Божественному решению, премудро устрояющему наше спасение, он пожал плод, достойный [своей гномической] воли (γνώμης) — не только тление и смерть тела, подвижность и готовность к впадению во всякую страсть, но и неустойчивость (τὸ ἄστατον)[7] и изменчивость (ἀνώμαλον) внешней, той, что вокруг него, вещественной сущности (περὶ αὐτὸν ὑλικῆς οὐσίας)[8], ее наклонность и податливость к изменению; <1104B> либо оттого, что Бог сосмесил (συμμετακεράσαντος) ее[9] с нашим телом тогда, по причине отступничества, вложив и в нее способность к изменению (равно как в тело — страдать, разрушаться и вообще гибнуть, на что указывает облачение в мертвые кожи[10,11]), согласно написанному «потому что тварь покорилась тлению не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде»[12]; либо оттого, что [Бог] изначально так создал ее по предведению, по причине предувиденного отступничества — так, чтобы, претерпевая от нее страдание и зло, [человек] пришел к осознанию себя и своего достоинства и отстранение (ἀποδιάθεσιν) от нее и от тела воспринял бы с радостью[13].

Ибо всемудрый Промыслитель о нашей жизни часто попускает[14], чтобы дела управлялись (χρῆσθαι) природно (φυσικῶς) своими собственными побуждениями (ὁρμαῖς)[15], ради нашего вразумления: <1104C> когда нам случается обращаться с ними безумно, то Он, посредством смятения и волнения из-за них и вокруг них, наше безрассудное вожделение к настоящему[16] возвращает к вожделенному по природе (τὸ κατὰ φύσιν ἐραστόν)[17].

Ибо, тогда как есть три основных способа, посредством которых, как утверждают, воспитательно исцеляются наши страсти, [Господь] премудро и благостройно (εὐτάκτως) исцеляет [нас от страстей] расстройством (ἄτακτον) вещества — ведь [судно], отягченное дурным бременем страстей, согласно замыслу (λόγον) превыше и сильнее нашего ума, направляется (κυβερνωμένης)[18] к ведомой Богу благоугодной цели. Ибо, или мы терпим наказание за грехи, «соделанные прежде»[19], о каковых в нашей памяти по неведению не осталось и следа, а если нам и случается помнить о них, то мы не решаемся возместить прегрешенное надлежащим <1104D> исправлением, или не желая, или не имея силы из-за внедрившегося (ἐγγενομένην) в нас навыка ко злу; или же мы очищаемся от немощи, или избавляемся от зла, истребляющего [нас] в настоящее [время] <1105A> и заранее научаемся, как отражать [зло] в будущем; или же один человек становится для других людей удивительным примером благороднейшего терпения и благочестивого мужества, если он разумом возвышен, добродетелью прославлен и способен, не дрогнув в схватке с ужасными [испытаниями], явить дотоле сокрытую истину[20].

Итак, [учитель] наставляет тех, кто не способен помыслить ни о чем превыше настоящей жизни, не слишком полагаться на телесное здоровье и благоприятное течение дел и не превозноситься над теми, кто этого лишен; пока они [сами пребывают] в настоящей жизни и облечены сей тленной [плотью], подверженной превращению и изменению; так что не ясно, что и с ними самими произойдет вследствие разлада и переменчивости телесного [состояния] и внешних обстоятельств[21]. Ибо вот что, полагаю я, он имеет в виду, говоря «покуда вещество само по себе приносит расстройство, [пребывая] словно в течении», как если бы он сказал: пока все это подвластно тлению и изменению, пока мы облечены «уничиженным телом»[22] <1105B> и [все] в равной степени, вследствие врожденной немощи, подвержены [происходящим] от него многообразным бедствиям — да не станем превозноситься друг над другом из-за окружающего нас (τὴν περὶ ἡμᾶς)[23] неравенства, но лучше, [руководствуясь] благоразумным размышлением, сгладим переменчивость [нашей] равночестной природы, недостающее у других восполняя тем, что у нас в избытке. Потому, наверное, и было допущено господство этой переменчивости [вещественной природы] — чтобы была явлена способность нашего разума (τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου) всему предпочитать добродетель[24]. Ибо над всеми людьми одинаково [господствует] превратность и изменчивость (τροπὴ καὶ ἀλλοίωσις) телесного [состояния] и внешних [обстоятельств], они несутся сами и приносят [расстройство] (φέρουσά τε καὶ φερομένη)[25], и единственное, что есть в них прочное и постоянное — это неустойчивость и подвижность[26].

Трудность 9

Из его же [*Похвального*] *слова святому Афанасию*, на [слова]: «Ибо нет ничего выше, [чем Он], и даже вообще не будет»[27]. <1105C>

Этими словами сей богоразумный учитель, я полагаю, освободил обучаемого от [мысли о] любом отношении (σχέσεως), сравнительном (συγκριτικῆς), различительном (διακριτικῆς) или называемом как-либо еще. Такой вид определения (εἶδος τοῦ λόγου) искусные в этой науке называют безотносительным (ἄσχετον) — оно означает то же самое, как сказать: «[Бог] есть несравненно превыше всего», ибо имеет «значение превосходящего отрицания» (δύναμιν... ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως)[28].

Комментарии

Amb. 8–9

1 ὕλη принято также переводить как «материя», но, чтобы не возникало соблазна понимать здесь ὕλη как материю в философском смысле первоматерии (как ее понимали Аристотель и неоплатоники), мы используем здесь слово «вещество». Речь, очевидно, о «субстрате» всего чувственно-воспринимаемого.

2 Gr. Naz., *or.* 14.30: PG 35, 897B.

3 Или: «места» (κεφαλαίου). Речь, возможно, идет о том, что вынесенный в заглавие *amb.* 8 отрывок из свт. Григория Богослова продолжает мысль отрывка, вынесенного в заглавие *amb.* 7. Слово κεφάλαιον, употребляемое в значении вынесенного в заглавие и комментируемого отрывка, встречается в *Прологе* к *Трудностям к Иоанну*: «...я провел изыскание по поводу каждой главы (или: каждого места; ἑκάστου κεφαλαίου) в соответствии с вашим посланием» (PG 91, 1065B). П. Шервуд считает, что прп. Максим указывает на связь *трудностей* 7 и 8: «Трудность *amb.* 8 сходна с трудностью *amb.* 7, великой оригенистической трудностью. Максим это отмечает и сам. Я понимаю это как ссылку по преимуществу на PG 91, 1089D4–1096B2 из *amb.* 7» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 515). Не исключено, хотя, на наш взгляд, менее вероятно, что κεφάλαιον следует понимать здесь как указание на место, непосредственно примыкающее к вынесенной в заголовок цитате из *Слова* 14 свт. Григория, и речь идет о том, что данный отрывок продолжает мысль этого пассажа. Такое понимание может быть подкреплено тем, что далее прп. Максим указывает, что данная фраза свт. Григория продолжает мысль, обращенную к «плотоугодникам», а именно, это имеет место в *Слове* 14 перед словами, вынесенными в заглавие *amb.* 8, см. след. прим.

4 Нравственным пафосом *Слова* 14 свт. Григория является увещевание богатых делиться своими богатствами с бедными и больными, деятельно сострадать им. Он не просто призывает к милосердию и любви, но и предлагает богословские и философские основания для любви к ближним, развенчивая, в частности, ряд заблуждений (в том числе философских), служивших отговоркой для богатых, не желавших помогать бедным. Одна из таких отговорок состоит в том, что человек не должен вмешиваться в судьбы Божии, судившие одним быть богатыми, а другим — бедными. Именно об этом идет речь непосредственно перед толкуемым местом из *Слова* 14 свт. Григория Богослова. Впрочем, прп. Максим отмечает, что во всем *Слове* 14 встречается много мест, обличающих эгоистичное плотоугодие и безразличие к ближним (ср. вскоре после разбираемого в *amb.* 7 места: «Мы должны не столько радоваться благополучному состоянию нашего тела, сколько плакать о телесных страданиях братий наших; должны человеколюбие к ним считать единственным

залогом нашей безопасности телесной и душевной» (*or.* 14.8: PG 35, 868A–B, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 209)). Прп. Максим, сохраняя нравственную направленность свт. Григория, использует его слова для раскрытия своего понимания причин, характера и смысла «бедственного состояния» нашей природы после грехопадения.

5 Или более литературно, но менее точно: «облекающей его вещественной природы». О чем именно идет речь, см. в прим. 8.

6 О понятии боговидности или богообразности, а также о боговидном состоянии см. прим. 26 и 28 к *amb.* 6.

7 Ср. в описании бедственного состояния человека в *amb.* 7: он «пребывает в безостановочном кружении (ἐν ἀστάτῳ περιφορᾷ) и жуткой неустроенности души и тела» (PG 91, 1084D). Ср. в конце *amb.* 8: τὸ ἄστατον καὶ φερόμενον («неустойчивость и подвижность [букв.: носимость]») суть фундаментальные характеристики человеческого бытия после грехопадения.

8 То же самое, что выше именуется: «той, что вокруг него, вещественной природы». Речь, очевидно, о материальном, чувственно воспринимаемом мире. Шервуд суммирует мысль прп. Максима следующим образом: «Человек, украшенный Богом нетлением и бессмертием, тем не менее предпочел умной красоте позор окружающей материальной природы. Так он забыл свое достоинство, а точнее, Бога, и пожал справедливый плод своей забывчивости — тление и смерть плоти, склонность и удобоподвижность ко всякой страсти, а также нестабильность и хаотичность внешнего мира» (*Максим Исповедник 2007а*, с. 515).

9 Шервуд и, вероятно, вслед за ним Понсуа, а также Яшунский, Констас и Лоллар под словом «ее» понимают «душу». См. чтение Шервуда в след. прим.; Морескини, напротив, считает, что речь о вещественной сущности, то есть о материальном мире, грамматически оба варианта возможны, подробнее см. след. прим.

10 Ср. Быт. 3:21. Чтение и понимание этого места Шервудом (совпадающее с пониманием в переводах Понсуа, Яшунского и Констаса): «И либо тогда ее [=душу] Бог по причине преступления сорастворил с нашим телом и вложил и в нее силу изменяться, подобно тому, как и в тело — страдать и совершенно распадаться, как показывает одеяние из мертвых кож [ср. Быт. 3:21]» (*Максим Исповедник 2007а*, с. 516; чтение: «...мертвых кож (δερμάτων)» основано на двух манускриптах, но отсутствует в остальных). Такой перевод вызвал у Шервуда необходимость отвечать на вопрос, не имеет ли прп. Максим в виду, что соединение души и тела — результат грехопадения (см.: Там же). Но, конечно, прп. Максим так думать не мог; заметив это, Шервуд дает другое объяснение данного места: «Я вижу здесь лишь одно разумное толкование: мыслительные силы ума, которые, как мы видели в *ep.* 7, могут рассматриваться как действующие в совершенной независимости от чувств, теперь ищут материал для своего действия в чувствах. Это толкование мы можем, наверное, модифицировать. Со стороны Бога это смешение — лишь Божественный коррелят того погружения в чувственное, которое последовало за грехопадением и неведением Бога, от которого происходит все зло» (Там же). Констас в примечании к данному месту вкратце повторяет толкование Шервуда без ссылки на него (*Constas 2014*, v. I, p. 483, n. 3).

Имеет ли прп. Максим в виду в этом месте «душу» или «вещественную природу», окружающую человека, — вопрос сложный. Шервуд высказывает свои аргументы в пользу чтения «душа», однако, если во всем последующем пассаже (1104B) под «ее» имеется в виду одно и то же, фраза: «[Бог] изначально так создал ее по предведению, по причине предувиденного отступничества — так, чтобы, претерпевая от нее страдание и зло, [человек] пришел к осознанию себя и своего достоинства и отстранение (ἀποδιάθεσιν) от нее и от тела воспринял бы с радостью» — не допускает, что под «нею» имеется в виду душа, т. к. отстраниться от души человек не может; речь, скорее всего, о внешней материальной природе. Так что если и выше говорится о ней, то остается объяснить: каким именно образом Бог сосмесил эту природу с нашим телом, что, собственно, здесь имеется в виду? Если эта трактовка верна, то такое «со-смешение» может означать образование «кожаных риз» и актуализацию посредством них внешнего мира в качестве чувственно-воспринимаемого изменчивого «вещества» (мысль А. М. Шуфрина). Тело человека в результате этого стало для него объектом, наряду с другими объектами внешнего мира, и, подобно этим объектам, оно — тленно, конечно и изменчиво. Есть и другие варианты понимания отрывка 1104A–B. Так, Констас в первом случае под «ее» имеет в виду душу, а в конце абзаца — вещественную сущность. Яшунский в первом случае — душу, а далее — «силу изменения» (*Максим Исповедник 2006*, с. 86). Нам же представляется, что, скорее всего, прп. Максим имеет в виду везде одно — вещественную сущность.

11 С. Л. Епифанович сослался на это место, говоря о последствиях грехопадения: «Греховному направлению воли человека правдой Божией положен был предел. Разрушая неестественное расположение его воли, Господь к неправедному удовольствию присоединил праведное наказание, и именно в той части, к которой обратились его греховные склонности (плоть). В элементы (στοιχεῖα) тела человека введено было противоборство, и в силу того оно стало грубым и тленным, подверженным страданиям и смерти (облечение в "кожаные одежды") (*amb.* PG 91, 1104A–B. 1156D–1157A; ср. *Thal.* 61, PG 90, 632D–633A). Свт. Григорий Богослов, *or.* 38, n.12, PG 36, 324C; свт. Григорий Нисский понимает "кожаные одежды", с одной стороны, как подверженность смерти (*or. cat.* 8, PG 45, 33C), как совокупность всех признаков тленности естества (зачатие, рождение, питание, смерть; *de an. et resur.*, PG 46, 148C–149A), с другой — как совокупность свойств неразумных животных (похоти, гнева и пр.); *de mortuis*, PG 46, 524D. О противоборстве стихий в теле ср. также свт. Григория Нисского, *de virgin.* 22, PG 46, 404B» (*Епифанович 2003*, с. 80).

12 Ср. Рим. 8:20. Речь идет о твари, т. е. вообще о всем животном и даже вообще тварном, чувственном мире, который покорился тлению вследствие грехопадения человека.

13 Перевод Шервуда: «...Либо от начала по предведению так сотворил ее по причине предвиденного преступления, дабы терпением в себе страданий и бедствий, прийти [душе] в сознание себя и своего достоинства, и даже принять радостно отстранение по отношению к телу» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 516).

Что касается двух альтернатив, о которых говорит прп. Максим, т. е. двух гипотез о появлении у нас текучего и тленного состояния, характерного для

человека после грехопадения (оно либо наложено Богом в виде «кожаных риз», либо было реализацией возможности, промыслительно заложенной при создании человека), то, как замечает Шервуд, одно из объяснений, а именно первое, восходит к свт. Григорию Нисскому, а второе — по гипотезе Шервуда — принадлежит прп. Максиму. А. М. Шуфрин уточняет, что первая гипотеза высказывается не только свт. Григорием Нисским, а до него (в ином смысле — получения тел как таковых) Оригеном, но и свт. Григорием Богословом (см. *or.* 38.12), что для прп. Максима не могло не быть важным при толковании свт. Григория Богослова. Обсуждение всей проблематики, связанной с различным пониманием настоящего отрывка из *amb.* 8 и параллельных отрывков в *amb.* 7, см. у А. М. Шуфрина в схолиях 133, 133а и 150 в изд.: *Максим Исповедник 2007а*. Если же суммировать богословский вывод из данного отрывка, то следует подчеркнуть вслед за Шуфриным, что при любом объяснении происхождения бедственного состояния нашей природы, «страдание и смерть (= "кожаные ризы", не тождественные, однако, телесности как таковой) не входят в определение (логос) человеческой природы», но характеризуют изменившийся с грехопадением способ ее существования.

14 Всю совокупность отношений Божия Промысла к творению прп. Максим формулирует в сжатом виде: «помимо воли Промысла Божия не происходит ничего, но все происходит либо по благоволению (κατὰ εὐδοκίαν), либо по домостроительству (κατ᾽ οἰκονομίαν), либо по попущению (κατὰ συγχώρησιν)» (*qu. dub*. 161, пер. Д. А. Черноглазова цит. по: *Максим Исповедник 2010*. С. 174. Ср. *qu. dub.* 83; *ep.* 26: PG 91, 671A). В комментируемом месте речь идет о попущении.

15 Когда прп. Максим говорит, что Бог-Промыслитель часто попускает ради нашего воспитания или наказания, чтобы дела происходили природно (φυσικῶς), но по собственному побуждению человека, имеется, очевидно, в виду не тот случай, когда вещи происходят «по благоволению» Божию (см. предыдущее прим.). То есть речь о состоянии мира и человека, как бы предоставленных самим себе. «Как бы», поскольку прп. Максим говорит, что и это состояние входит в промысл Божий.

16 Или: «преходящему», так зачастую переводят τὰ παρόντα. Сходную мысль с использованием ряда ключевых терминов, которые встречаются в *amb.* 8: 1104B–C, прп. Максим высказывает в *Thal.* 26: «Бог, будучи благим и желая полностью вырвать из нас семя зла, то есть наслаждение, отнимающее ум от Божественной любви, попускает диаволу наводить на нас муки и кары, тем самым через муки души вытравливая яд наслаждения, уже ранее завладевшего ею, а также [внушая] нам совершенное отвращение (ἀποδιάθεσιν) и ненависть к [вещам] преходящим (τὰ παρόντα) и ласкающим только чувство, так что [в душе не остается] больше ничего [заслуживающего] наказания за стяжаемое ради корыстолюбия при их использовании. [Бог еще] желает создать и соделать карающую и человеконенавистническую силу диавола принудительной причиной обращения к добродетели для тех, кто добровольно отпал от нее» (*Thal.* 26. 35–41, пер. А. И. Сидорова по*: Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 73–74). В обоих отрывках говорится о попущении Божием, но в *Thal.* 26 инструментом попущения является дьявол, а в *amb*. 8 говорится о том, что Бог попускает происходить вещам в соответствии с их собственными побуждениями.

И там, и там используется редкое слово ἀποδιάθεσις, которое в данных контекстах можно переводить как отстранение, отвращение (см. *amb.* 8: 1104B). Попущение страданий имеет цель отстранение-отвращение человека от «внешней вещественной сущности» и «тела».

17 В *amb.* 7: PG 91, 1069C прп. Максим спорит с теми, кто не признает, что истинное благо вожделенно (ἐραστόν), т. е. заслуживает любви по природе (φύσει) и в собственном смысле (κυρίως). Под «вожделенным по природе», очевидно, имеется в виду Бог как высшее Благо.

18 Используется метафора направляемого (к пристани?) корабля, которую в переводе пришлось передать с помощью вставки слова «судно».

19 Рим. 3:25.

20 Характерно, что все эти три случая или способа исправления не имеют ничего общего с оригенистским мифом о наказании за грех души до ее вселения в тело. Данное место из *amb.* 8 интересно сравнить с отрывком из *Диспута в Визии*, где прп. Максим, находящийся в заключении, следующим образом отвечает явившемуся к нему по поручению императора еп. Феодосию о причинах постигшей его скорби: «Говорит Феодосий: "Что же? Потому терпишь скорбь в этой ссылке, что сделал ты что-либо достойное этой скорби?" Максим сказал: "Молю Бога, чтобы Он в этой скорби совершил воздаяние за то, в чем я согрешил Ему чрез преступление оправдательных заповедей Его". Но Феодосий говорит: "Разве скорбь не посылается многим и ради испытания?" Святой Максим сказал: "Испытание касается святых, чтобы их расположение к тому, что благо по природе, чрез скорбь явлено было в жизни людей, открывая вместе с тем в себе неизвестные всем их добродетели, как это было с Иовом и Иосифом: первый подвергался испытанию для проявления скрывавшегося [в нем] мужества, а второй искушался для откровения [его] освятительного целомудрия. И всякий из святых, не добровольно подвергаясь скорбям в сем веке, терпит это из-за каких-либо подобных же целей [Божиих], чтобы они посредством немощи, которой предоставляется им [от Бога] подвергнуться, попирали гордеца и отступника дракона, то есть диавола, ибо терпение есть дело испытания у каждого из святых"» (*disp. Biz.* 3: 78–80 (ed. Allen, Neil), пер. М. Д. Муретова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007a*, с. 176–177). Как мы видим из этого отрывка, прп. Максим смиренно относит свои скорби к претерпеваемым в воздаяние за прегрешения, не поддаваясь на «провокацию» Феодосия, подталкивающего его к горделивому пониманию своих скорбей как претерпеваемых по образу праведников.

21 Прп. Максим снова возвращается к нравственной составляющей *Слова* 14 свт. Григория Богослова, указывая на онтологические предпосылки этого увещевания, адресованного богатым: «текучесть вещества» и переменчивость жизни касается всех людей в силу самого состояния человеческой природы и мира после грехопадения. Богатые не могут считать себя свободными от общей участи; отсюда для свт. Григория следует вывод о естественности милосердия к ближнему, пребывающему — онтологически — в таком же состоянии, как и мы, даже если мы в настоящее время благополучны, а он тяжело страждет.

22 Флп. 3:21.

23 Здесь возможная перекличка с встречающимся в начале этой *трудности* выражением: «той, что вокруг него, вещественной природы (τῆς περὶ αὐτὸν ὑλικῆς φύσεως)» (1104A).

24 Прп. Максим подчеркивает «умную» составляющую деятельного сострадания ближним, основанную у свт. Григория и у него самого на правильном, с его точки зрения, понимании настоящего состояния всего рода человеческого. Как замечает Шервуд (*Sherwood 1955a,* p. 30), мысль об изначальном равенстве людей и о нынешнем промыслительно попущенном неравенстве развивается прп. Максимом также в *ep.* 10, где речь, впрочем, идет не о неравенстве земных благ, а о политическом неравенстве. В этом письме прп. Максим также говорит о постигшем человека врачующем наказании; при этом он отмечает, что наказания телесными скорбями оказывается недостаточно для обуздания нашего пристрастия к материальному, выражающего себя в «бешенстве порока», и поэтому, чтобы люди не пожирали друг друга как рыбы, Бог допустил равночестной природе разделиться на начальствующих и находящихся под началом. Земная власть призвана устранять различие *гноми* между людьми, «показывая во всех безмятежное и кроткое равенство природы» (PG 91, 452A; пер. Е. Начинкина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007b*, с. 123). Понятно, что в этом письме, обращенном к видному византийскому вельможе — кубикуларию Иоанну, прп. Максим выражал свое понимание целей богоугодного государства (Богом установленной монархии), а не воспевал тоталитаризм (где нет речи о равенстве в «безмятежности и кротости»). Логика в *amb.* 8 и в *ep.* 10 одинаковая: природа человеческая едина и все люди по природе равночестны, однако, в силу последствий грехопадения, имеет место фактическое неравенство, попущенное людям для исправления; при этом неравенство следует обратить на пользу: богатые должны, глядя на бедных, приходить к мысли о единой для всех превратности и текучести здешнего бытия и деятельно сострадать ближним, уделяя им земные блага, а власть имеющие, также исходя из равночестности нашей природы, — радеть об устранении в людях своекорыстия и своеволия ради обуздания «бешенства порока» и утверждения подвластных в равной для всех безмятежности и кротости.

25 Очевидная перекличка с толкуемыми словами свт. Григория: «вещество (ὕλη) само по себе приносит расстройство (φέρῃ τὸ ἄτακτον)». Выражение φέρουσάν τε καὶ φερομένην встречается у прп. Максима также в *Thal.* 64. 67, где тоже говорится о состоянии Адама и окружающего мира после падения: «И подобно тому, как праотец Адам пал из рая в этот мир, так и эта природа, скатившись вниз, в неустойчивость материальных [вещей], бросается (и бывает бросаема) из одного заблуждения в другое и заботливо лелеет смешение (τὴν ἄστατον τῶν ὑλικῶν καὶ ἀλληνάλλως φέρουσάν τε καὶ φερομένην πλάνην τε καὶ σύγχυσιν)» (пер. А. И. Сидорова, по: «Альфа и Омега», № 57. 2010, с. 58–59).

26 Прп. Максим не останавливается на нравственном увещевании и снова возвращается к онтологии; утверждение о «носимости» и неустойчивости твари, проводимое им во всех *трудностях,* и противопоставленное ему утверждение неподвижности Бога — тот фундамент, на котором он строит не только свою онтологию, но и неразрывное с ней учение о спасении как обретении тварью покоя и устойчивости в Боге; ср. *myst.* 23, где этот тезис является отправным в плане мотивации перехода от чувственного к мысленному:

«Неспособные достичь нерушимого и не раздираемого междоусобием союза [чувственные вещи] обладают лишь одним незыблемым свойством — быть постоянно неустойчивыми и гибнущими» (PG 91, 697D, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 175).

27 Gr. Naz., *or.* 21.1: PG 35, 1084B. На первый взгляд, это место в заглавии *amb.* 9 появляется вне всякой связи с предыдущими *трудностями*. На самом деле это не так. Приведенная фраза из *Слова* 21 свт. Григория Богослова непосредственно следует за одной из ключевых цитат из того же *Слова*, на которую прп. Максим опирается в *amb.* 7, где говорится о Боге как пределе желания и месте упокоения, «в Котором всякое стремление останавливается и больше никуда не стремится, да и не получится [у него стремиться], к Которому направляется всякое движение [человека] добродетельного и достигшим Которого [дается] покой от всякого созерцания» (Gr. Naz., *or.* 21.1: PG 35, 1084B [цит. в *amb.* 7: PG 91, 1076D]). Таким образом, толкование этих слов свт. Григория в *amb.* 9 можно рассматривать не только само по себе, но и как развитие одной из мыслей *amb.* 7 — о Боге как о высочайшем и ни с чем не сравнимом Благе.

28 Выражение «имеющее силу (= смысл) превосходящего отрицания» (δύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα) встречается в знаменитом *Письме 4 к Гайю* из *Ареопагитик* (Dion. Ar., *ep.* 4.1.15), где оно относится к утверждениям об Иисусе Христе. Смысл этого выражения в *Ареопагитиках* толкуется в схолии 7 к этому письму (см. пер.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 777). Прп. Максим разбирает это место позднее в *amb.* 5: PG 91, 1055ff. В *amb.* 9 речь идет не о христологии, а о богословии, и выражение «имеющее силу превосходящего отрицания» прп. Максим понимает в том смысле, что цитата из *Слова* 21 свт. Григория не представляет собой утверждение, что Бог выше всех тварей, но подразумевает такое превосходство, которое отрицает даже утверждение о Боге как самом возвышенном из всего (т. к. такое утверждение означало бы сравнение и различение). Таким образом, превосходство Бога утверждается как безотносительное и превосходящее всякое сравнение.

В контексте мысли, развиваемой прп. Максимом в *amb.* 7, где цитируется то же *Слово* 21 свт. Григория (см. PG 91, 1076D), такое утверждение о Боге подразумевает, что, будучи Благом и Вожделенным, Бог является таковым не по сравнению с другими благами и предметами стремления, но безотносительно, а точнее, в собственном и абсолютном смысле, — мысль, важная для опровержения идеи, которую высказывал, например, свт. Григорий Нисский в *mort.*: PG 46, 524B (об этом см. *Максим Исповедник 2007a*, с. 473–474), согласно которой твари могут устойчиво держаться Бога, *предпочитая* Его всему остальному, т. е. после того как будут иметь опыт зла, а не потому, что Он — *безотносительное* Благо. Выражение «сила превосходящего отрицания» употребляется применительно к богословию у прп. Иоанна Дамаскина (*f. o.* 4.36–38) (ср. тот же текст у Пс.-Кирилла: *trin.*: PG 77, 1125.23–25). Во всех случаях речь идет об апофатическом методе в богословии.

Трудность 10

Из того же *Слова,* на слова: «У кого получилось, посредством и разума (λόγου) и созерцания (θεωρίας) расторгнув вещество и сие плотское — сказать ли "облако" (νέφος), или "покров" (προκάλυμμα) <1105D> — оказаться вместе с Богом, слиться с чистейшим светом, насколько возможно для человеческой природы; тот блажен по причине восхождения (ἀναβάσεως)[1] отселе и тамошнего обожения, которое даруется чрез подлинное философствование (φιλοσοφῆσαι)[2] и возвышение над вещественной двоицей по причине единства, умопостигаемого в Троице (διὰ τὴν ἐν Τριάδι νοουμένην ἑνότητα)»[3].

Трудность 10/1
[Введение.]

Я не считаю, что приведенное речение учителя <1108A> о добродетели святых является недостаточным (ἐλλιπῶς)[4] — пусть даже некоторые, как вы пишете, так и полагают, поскольку он сказал, что стремящиеся к философии по Богу [достигают ее] «разумом» и «созерцанием», без делания.

Я же, напротив, предполагаю так: объявив, что [философия] достигается «разумом» и «созерцанием», [учитель] весьма отчетливо разъясняет, что истинное суждение (κρίσιν) и действование (ἐνέργειαν) [святых] относительно сущего — а именно его только я дерзновенно определяю как поистине полноценнейшую философию[5] — возвышается (διῃρμένην)[6] посредством делания (τῇ πράξει)[7]. Ибо делание соединено, конечно же, с разумом, а суждение о нем содержится в созерцании[8]; если и [поистине] разуму присуще упорядочивать движение тела, здравым рассуждением, словно некоей уздой, умело удерживая его от порыва к нелепости, а созерцанию присуще благоразумно избирать <1108B> то, что помыслено и решено правильно, посредством истинного ведения являя, словно лучезарнейший свет, саму истину; ими обоими[9], разумеется, создается и сохраняется всякая философская добродетель; ими же она и выявляется посредством тела — но не вся полностью (ведь [добродетель] не вмещается телом, будучи «образом» Божественной «силы»[10]), а некоторые ее отображения (σκιάσματα); причем [выявляется] не ради нее самой[11], а ради того, чтобы лишенные ее благодати стали подражать боговидному

житию боголюбивых мужей; чтобы, причастием ко благу отринув позор греха, они причислились к уделу достойных Бога[12]; или чтобы нуждающиеся в какой-либо помощи получили ее от тех, кто может [помочь]; так чтобы, восприняв расположение (διάθεσιν)[13] добродетельных [мужей], сокрытое в глубине души, но явленное посредством тела в делании, <1108C> они воспели Божий промысл, который становится для всех всем и является всем чрез все[14]. Поэтому вполне уместно будет сказать: если бы не было никого, кто нуждался бы в благодеянии или должен был последовать примеру добродетели, то каждый [праведник] был бы полностью самодостаточен, украшаемый в душе дарами добродетелей[15], и без их видимого проявления посредством тела.

Итак, кто посредством созерцания благочестиво уразумел, как [именно] обстоит сущее[16], и посредством разумного решения (βουλῆς λογικῆς) точно и правильно определил его логос (λόγον)[17] и сохраняет в себе суждение [о нем], или, вернее, себя сохраняет неуклонным посредством [этого] суждения, — тот обладает добродетелью[18], всецело восприняв ее всю[19]; <1108D> не подвигается ни к чему другому, изведав истину; без промедления минует все, что является и именуется плотским и мирским, не уделяя ему никакого внимания; ибо он уже обладает без борьбы, по внутреннему расположению (ἐνδιαθέτως)[20], деланием, которое объемлется разумом, равно как его мыслительная способность несет в себе сильнейшие бесстрастные логосы того, что в нашей власти (τοῦ ἐφ' ἡμῖν πάντας ἑαυτῷ τοῦ διανοητικοῦ τοὺς κρατίστους ἀπαθεῖς ἐπικομιζομένους λόγους)[21], по каковым всякая добродетель и ведение существуют и возникли (ὑφέστηκεν), так как они есть силы разумной души, которые совсем не нуждаются в теле для существования, но, по указанным причинам, по временам не избегают использовать его <1109A> ради проявления [себя]. Ибо утверждают, что мыслительной способности (διανοητικοῦ) присущи, в частном смысле, умозрение умопостигаемого, добродетели, науки, логосы искусств, избирательная и волеизъявительная способность, а в общем смысле — суждения, утверждения (συγκαταθέσεις)[22], уклонения (τὰς ἀποφυγάς) и стремления[23]; и что-то [из этого] относится только к умственному созерцанию, а что-то — к разумной (κατὰ τὸν λόγον) познавательной способности.

Если святые сберегли свою жизнь [праведной], оградив ее этими [средствами], то, стало быть, [словами] «разум» и «созерцание» сей блаженный муж собирательно обозначил все воспринятые святыми логосы добродетели и ведения, посредством которых они, путем созерцания (κατὰ θεωρίαν) познавательно стремясь к познанию Бога (τῇ κατανοήσει τοῦ Θεοῦ), благоразумно, согласно разуму (κατὰ λόγον),

запечатлели в себе божественный образ посредством добродетелей[24]; делание же посредством тела [учитель] <1109B> не посчитал необходимым упомянуть, конечно же, сознавая, что оно не творит добродетель, а выявляет ее, и является лишь служителем[25] божественных понятий и помыслов (νοημάτων τε καὶ λογισμῶν)[26].

Чтобы разъяснить речение и другим способом, [можно сказать так]: тщательно изучившие нашу природу[27] говорят, что одна [часть] разумной способности (λογικοῦ) — созерцательная, а другая — деятельная[28]; созерцательная имеет отношение к уму и познает, как обстоит сущее, а деятельная есть способность к обсуждению (βουλευτικόν)[29], определяющая для деятельных правильное основание [действия] (τὸν ὀρθὸν λόγον)[30]; созерцательную [часть] они называют умом, а деятельную — разумом, [созерцательную] — премудростью, а [деятельную] — благоразумием. Если это истинно, то, вероятно, учитель наименовал делание, исходя из причины, а не из вещества <1109C>, назвав «разумом» (λόγον) состояние, не имеющее ничего [ему] противостоящего. Ибо созерцающий привержен истинному разумно (λογικῶς) и знающе (γνωστικῶς), а не в борении и подвижнически (ἀγωνιστικῶς)[31], и вследствие наслаждения от [истинного] ни на что иное, кроме него, взирать не может[32].

Если же следует истолковать это еще яснее, то [вот что можно сказать] еще. Исследовавшие логосы совершенства в добродетели[33] говорят: те, которые еще не очистились от общности с веществом по отношению (κατὰ τὴν σχέσιν), предаются деланию (περὶ τὰ πρακτικά), поскольку суждение о сущем у них смешанное, и подвержены превращению[34], ибо от связи с превратным еще не избавились; те же, которые благодаря превосходству [добродетели][35] приблизились к Богу, вследствие Его постижения пожинают плод блаженства, <1109D> [которые] обращены лишь к себе и к Богу — те, поскольку узы отношения к веществу у них подлинно расторгнуты, совершенно отчуждены от делания и от вещества[36], приобщены же к Богу и к созерцанию[37]. Поэтому, говорят они, [эти люди] и остаются непревратными, ибо не имеют больше отношения к веществу, в силу какового отношения [человеку], оказавшемуся во власти вещества, присуще вопреки [своей] природе меняться вместе с ним, изменяющимся по природе. <1112A> Зная, что желающий освободиться от пристрастия к веществу[38] нуждается для избавления от него в величайшей силе, учитель говорит: «У кого получилось, посредством и разума и созерцания расторгнув вещество и сие плотское — сказать ли “облако”, или “покров” — оказаться вместе с Богом» и так далее.

Трудность 10/2a
Почему плоть есть «облако» и «покров»?

Почему учитель говорит, что плоть — это облако и покров? Зная, что всякий человеческий ум, блуждая и отклоняясь от движения по природе, совершает движение к страсти, чувствованию и чувственному (πάθος καὶ αἴσθησιν καὶ αἰσθητά), не имея возможности двигаться куда-либо еще, <1112B> раз он уклонился от движения, природно ведущего к Богу[39] — [зная это, учитель] разделил плоть на страсть и чувствование[40]: [словами] «облако» и «покров»[41] он показал, что [и страсть, и чувствование] присущи одушевленной плоти. Ведь облако, омрачающее владычественную часть души[42], — это плотская страсть; а покров — это чувственное обольщение, которое приковывает душу к поверхности чувственно воспринимаемых [вещей] и препятствует переходу к умопостигаемым[43]; вследствие этого [душа] забывает о всех природных благах и всю свою энергию губит на чувственное, вследствие упомянутых [причин] обретая гнев, вожделение и неподобающие наслаждения. <1112C>

Трудность 10/2b
Как возникает удовольствие (ἡδονή).

Ибо всякому удовольствию из запретных присуще во всяком случае происходить от страсти при посредстве чувствования по отношению к чему-то чувственному[44]. Ведь удовольствие есть не что иное, как вид чувствования, образуемого чем-то чувственным в чувствующей части [души] (ἐν τῷ αἰσθητικῷ), или тропос чувственной энергии (τρόπος αἰσθητικῆς ἐνεργείας)[45], возникающий по неразумному вожделению[46]. Ибо вожделение, приложенное к чувствованию, переходит в удовольствие, придавая ему вид, и чувствование, приведенное в движение по вожделению, сотворяет удовольствие, восприняв чувственно воспринимаемый [объект]. Итак, осознав, что душа, через посредство плоти вопреки природе движимая к веществу, облекается перстным образом[47], святые уразумели, что [следует] скорее через посредство души, по природе движимой к Богу, подобающим образом уроднить (или: усвоить, οἰκειῶσαι) Богу <1112D> также и плоть, путем упражнения в добродетелях (ἀσκήσεως ἀρετῶν)[48] посильно украсив ее божественными отображениями (ἐμφάσεσι)[49,50].

Трудность 10/3
Как [совершаются] движения души и сколько их.

Ибо [святые], просвещенные благодатью о том, что душа имеет три основных (καθολικάς) движения, сводимых к единому (εἰς μίαν), [движение] по уму, [движение] по разуму и [движение] по чувствованию[51]; [из которых

движение по уму] есть простое и неизъяснимое, каковым [движением душа], непознавательно (ἀγνώστως)[52] двигаясь вокруг Бога (περὶ Θεόν) <1113A>, никаким способом, не [исходя] ни из чего из сущих, (не?) познает[53] Его по причине [Его] превосходства[54]; [движение по разуму] определяет непознаваемое, исходя из причины[55], каковым [движением душа] все доступные ей природные логосы, образующие познаваемое только исходя из причины, посредством действования (δι᾽ ἐνεργείας) познавательно (κατ᾽ ἐπιστήμην) в себя влагает[56]; а [движение по чувствованию] есть сложное, каковым [движением душа], прикасаясь к внешним [предметам], исходя словно из неких символов (συμβόλων) запечатлевает на себе логосы видимых [вещей] — [итак], посредством этих [движений святые] истинным и безупречным способом движения по природе прешли сей век испытаний[57]: чувствование, обладающее лишь простыми духовными (πνευματικούς) логосами, они при посредстве разума возвели к уму; разум они единообразно, по единому, простому и неделимому разумению (φρόνησιν), соединили с умом, <1113B> имеющим логосы сущих; а ум, начисто отрешенный от движения около всего сущего и покоящийся даже от самого по себе природного действования, они привели к Богу[58]. [Именно] посредством ума приведенные целостно к Богу, они удостоились всецело слиться с всецелым Богом, ибо они, насколько это посильно людям, «носили» всецелый «образ небесного»[59] и в такой мере привлекли на себя Божественное отображение (ἐμφάσεως) (если позволительно так сказать), в какой сами были привлечены к Богу и сложились с Ним. Ибо говорят, что Бог и человек — образцы[60] (παραδείγματα) друг друга, и Бог настолько вочеловечился (ἀνθρωπίζεσθαι) ради человека по человеколюбию, насколько человек себя обожил через Бога, получив такую способность по любви; и человек настолько Богом по уму восхищается к непознаваемому, <1113C> насколько человек незримого по природе Бога явил посредством добродетелей[61].

Итак, под действием [именно] этого любомудрия, созидаемого по разуму и созерцанию, (каковым [любомудрием] и природа тела по необходимости облагораживается), святые, непогрешимо уязвленные вожделением (πόθον) к Богу, посредством присущих им природных отображений (ἐμφάσεων) божественного, подобающим образом приблизились к Богу, подвижнически (ἀθλητικῶς) расторгнув тело и [вещественный] мир, — ибо они видели, что [вещественный мир и тело] друг другом объемлются[62], [мир] по природе, а [тело] по чувствованию, что они друг другу подвластны, поскольку та или иная особенность одного по взаимообмену (κατ᾽ ἐπαλλαγήν) передается другому, и что ни то ни другое не свободно по присущему им самим по себе логосу

ограниченности, — и, посчитав постыдным допустить, чтобы бессмертие души гибло в смертном, <1113D> а приснодвижимость[63] ограничивалась ограниченным, нерасторжимо привязали себя к Богу единственно бессмертному[64], и превосходящему всякую беспредельность[65], никоим образом не поддаваясь противодействию со стороны [вещественного] мира и плоти — что и есть исполнение (а как я считаю, и завершение) всяческой добродетели и ведения.

Но пусть даже иногда святые и подвигаются к созерцанию сущих [вещей], они подвигаются [к нему] не как мы, вещественно, ради того чтобы созерцать и познать, прежде всего, сами эти [вещи], а чтобы многообразно восславить <1116A> «чрез все и во всем»[66] сущего и являющегося Бога и собрать для себя много возможных поводов для удивления[67] и славословия. Ибо, восприняв от Бога душу, имеющую ум, слово[68] и чувствование, [чувствование] помимо умственного[69] и чувственное, равно как и слово помимо внутреннего и произносимое[70], а ум помимо умственного и страдательный[71] (каковой [ум] у животного называют «воображением» (φαντασίαν)[72]: этим [умом животные] распознают и других животных, и друг друга, и нас, и места, через которые они проходили; относительно него, как говорят премудрые в таких [вещах], созидается и чувствование, которое является для них орудием, воспринимающим то, что им воображается)[73], [святые] посчитали, что по справедливости следует их[74] энергии преподнести не себе самим, а даровавшему [их] Богу, *через Которого и от Которого все*[75].

Ибо, исходя из точного <1116B> (насколько это доступно людям) понимания сущего, [святые] усвоили, что есть три основных (καθολικούς) тропоса, в соответствии с которыми Бог все сотворил (ведь Он даровал нам сущность (οὐσιώσας) и существование (ὑπεστήσατο) ради [нашего] бытия (εἶναι), благобытия (εὖ εἶναι) и приснобытия (ἀεὶ εἶναι)[76]) и что два[77] являются крайними и соотнесены с одним только Богом как их причиной, а третий[78], средний, зависит от нашего намерения (γνώμης) и движения и чрез себя предоставляет крайним [тропосам возможность] называться в собственном смысле (τὸ κυρίως λέγεσθαι), — ибо если [этого среднего] нет, то именование [крайних] оказывается бесполезным[79], поскольку с ними не сопряжено [слово] «благо» — [так вот, усвоив это, святые] уразумели, что истинное [обладание] крайними [тропосами], к которому по природе способно привести благобытие, [пребывающее] посередине между крайними и примешивающееся к ним, они могут обрести и сохранить не иначе как вечным движением[80] к Богу. <1116C> Итак, поэтому, вместе с природным разумом усилив зрительную способность (τὸ ὀπτικόν) души[81] и услышав, как само Слово (или: разум) отчетливо возглашает, что не следует

никоим образом использовать природные энергии противоположно [природе], по причине того, что по тропосу злоупотребления природным силам по необходимости грозит гибель, они были научены, что [должно], согласно подобающему логосу природы, ровно двигаться к ее [Перво]причине, дабы, откуда у них есть просто бытие, воспринять когда-либо приложенным и истинное бытие (τὸ ὄντως εἶναι)[82]. Ибо (как они, вероятно, сказали себе, рассудив) какая может быть польза тому, кто не является причиной своего бытия, двигаться к себе или чему-либо иному, кроме Бога? — Ведь ни от себя, ни от чего-либо еще, кроме Бога, он ничего для себя, в отношении логоса бытия, обрести не сможет[83]. <1116D>

Поэтому, научив ум помышлять об одном только Боге и Его добродетелях и непознавательно (ἀγνώστως) устремляться к неизреченной славе Его блаженства, разум [научив] стать истолкователем и певцом умопостигаемого (νοηθέντων) и правильно рассуждать о тропосах, объединяющих с ним[84], а чувствование, облагороженное разумом, [научив], воспринимая воображением (φαντασιουμένην)[85] различные силы и энергии, [пребывающие] во всем, возвещать душе (насколько это достижимо) о логосах в сущих [вещах][86], [святые], премудро управив душой, словно кораблем, с помощью ума и разума, невлажными стопами прошли путь сей жизни, текучий, непостоянный[87] и увлекающий то в одну, то в другую сторону.

Трудность 10/4

<1117A> Умозрение перехода[88] Моисея через море.

Так, вероятно, и тот великий Моисей ударом всесильного разума (или: Слова)[89], символом которого, наверное, был жезл, разделил, наподобие моря, обольщение чувственными [вещами] (а вернее сказать — разрушил его), а землю под стопами народа, поспешающего к [обретению] Божиих обетований, явил твердой и неколебимой; [тем самым], я имею в виду, он показал: природа, [сокрытая] чувственно [постигаемым], для правого разума (ὀρθῷ λόγῳ) зрима и легко описуема, для жизни, украшенной добродетелями, доступна и легко проходима, для пересекающих ее таким образом она не грозит никакой опасностью напирающими с обеих сторон клокочущими водами, которыми она прежде была покрыта; если и поистине, согласно возводительному[90] толкованию (κατ᾽ ἀναγωγήν), разделение вод умственного моря есть расторжение взаимной связи пороков, противостоящих добродетелям по недостатку[91] и по избытку; <1117B> это расторжение по природе присуще совершать разуму[92], который, поразив [пороки] вовремя[93], никак не допускает им смыкаться над решительно поспешающими к Богу[94].

Трудность 10/5

Умозрение восхождения[95] Моисея на гору[96].

Так же и вновь, следуя призывающему [его] Богу, [Моисей], преодолев все здешние [препятствия], «вступил во мрак, где Бог»[97], то есть, в состояние[98] бесформенное (ἀειδῆ), невидимое и бестелесное, при помощи ума, свободного от какого-либо отношения, кроме как к Богу[99]; оказавшись в этом [состоянии] (насколько вообще возможно человеческой природе такого удостоиться), он как достойную награду за сие блаженное восхождение получает ведение, объемлющее (περιγράφουσαν) создание времени и природы[100]; и, <1117C> соделав образцом и примером[101] добродетелей самого Бога и уподобив Ему себя, словно изображение, вполне сохранившее сходство с Первообразом, [Моисей] спускается с горы, запечатляя на лице благодать славы[102], которой он причастился, и другим людям щедро даруя и предлагая себя, ставшего образом боговидного Образа; и то, что он это делает, явствует из того, что он рассказывает народу, что он видел и слышал, а также и потомкам на письме передает Божии таинства, словно некое Богоданное наследие[103].

Трудность 10/6

Умозрение[104] неувлажненного теста опресноков[105].

Когда народ, изводимый [Моисеем] из Египта, нес тесто [без закваски], завязанное в одеждах[106], он таким образом был таинственно научаем, наверное, как я полагаю, тому, что бегущим чувственной красоты и идущим к умственной должно силу [пребывающего] в нас разума[107] сохранять чистой и неприкосновенной от сплетения с чувственным; чтобы они, посредством добродетели и ведения, уже здесь по намерению (γνώμην) стали тем, что, как мы веруем, станет с достойными, по [их] надежде, в нетленном веке.

Трудность 10/7

Умозрение правления Иисуса [Навина], [его] перехода через Иордан[108] и [совершенного] им второго обрезания ножами из камня[109]. <1117D>

Так Иисус, *преемник Моисея* — многое из того, что о нем рассказывается, я опущу по причине множества [подробностей] — который после кончины Моисея на горе[110] воспринял народ, прежде многими способами в пустыне наученный благочестию, очистил его необычным видом обрезания ножами из камня[111] и перевел весь народ не омочившись через Иордан, высохший оттого, что впереди несли божественный ковчег[112]

<1120A> — [тем самым] явил Спасителя Слово, чрез него образно возвещаемого, который после упразднения[113] буквы предписаний Закона воспринял правление над истинным и «зрящим Бога» Израилем[114], возникающее на вершине помыслов, [очищает его] от всякой скверны души и тела[115], обрезая острейшим словом веры в Него, освобождает от всякой укоризны со стороны побуждающих ко греху и переводит[116] текущую природу времени и движимых [вещей] в состояние бестелесных, поднимая на плечах добродетелей ведение, выявляющее (δεικτικήν) Божественные таинства[117].

Трудность 10/8

Умозрение Иерихона, семи обхождений, ковчега, труб и заклятия[118]. <1120B>

Таким же образом, когда [Иисус] семью обхождениями, столькими же трубами и таинственным возгласом сокрушил город Иерихон[119], казавшийся трудноодолимым или вовсе неодолимым, то, [тем самым], он таинственно явил того же Бога Слово как Победителя мира и Свершителя века[120], Который показывает, что для следующих за Ним чувственный век (αἰσθητὸν αἰῶνα) легко одолим и легко очищаем умом и разумом[121], то есть ведением и добродетелью[122], и что для возлюбивших Божественные блага ничто из [имеющегося] в сем [веке] не достойно наслаждения, ибо [все в нем] связано со смертью и тлением и является причиной Божественного гнева. А Ахар, сын Хармия[123] являет то, что есть смятенный и любящий вещественное помысел о том, чтобы присвоить что-либо из чувственного, который <1120C> по Божественной воле был присужден к той в высшей степени жалкой смерти, которую исполняет разум[124], удушающий в глубине дурной совести достойного понести такое наказание[125].

Трудность 10/9

Умозрение Тира, его царя и его взятия.

Так же и теми словами, что [Иисус] «в то время взял Асор, царя его убил мечом и истребил все дышащее в том [городе], который прежде был обладающий всеми землями»[126], мы научены, каких в этих словах выставлен прообраз таинств (ὧν μυστηρίων τύπος)[127]. [А именно,] что истинный Спаситель наш Иисус Христос, Сын Божий, низвержитель дурных[128] сил и наследник достойных благодати, во время Его вочеловечения <1120D> «взял» грех, его «царя» диавола (ведь грех некогда царствовал и «владел всеми»[129]) «убил» «словом силы Своей»[130] и «истребил все дышащее» во [грехе], то есть [пребывающие] в нас страсти и [сопряженные] с ними постыдные и лукавые мысли, чтобы впредь в тех, которые во Христе

и живут по Христу, грех нисколько и ни в каком отношении не мог уже, наподобие «дышащего», двигаться и жить <1121A>.

Трудность 10/10

Умозрение на [слова] «Небеса проповедуют славу Божию»[131].

Так Давид, по времени [живший] после них, а по духу им подобный — я опущу судей [Израилевых], в жизни которых содержится много таинств, — когда слышал, как «небеса проповедуют славу Божию», а «твердь вещает о делах рук Его»[132] (что дивно[133], ибо Творец не вложил душу[134] ни в то, ни в другое), то ушами ума воспринимал слова (или: логосы, λόγους) о богословии от неодушевленных[135] и, насколько это доступно людям, изучал тропосы промысла и суда по [их] результату (ἐξ ἀποτελέσματος), не достигая [познания] логосов[136], согласно которым разнообразно и соразмерно частям (κατὰ μέρος) совершается управление[137] всем [сущим][138].

Трудность 10/11

Умозрение на [слова] <1121B> «Отец мой и мать моя оставили меня»[139].

Так же, говоря «Отец мой и мать моя оставили (ἐγκατέλιπον) меня, а Господь воспринял меня», [Давид], как я полагаю, прикровенно разъяснял [следующее]: вожделеющим нетленных [благ] необходим уход[140] и бегство от закона, [определяющего] возникновение (γένεσιν) и тление по природе плоти (по каковому [закону] мы все, по причине отступничества, и рождаемся (γεννώμεθα) и [под которым] состоим), и от чувствования, вскармливающего нас наподобие матери[141]; таким образом, видимый мир оставляет [нас] и оставляется, а «Господь воспринимается» и, достойных усыновляя (υἱοθετῶν) по духовному закону, а ими полагаемый отцом (πατροθετούμενος)[142] посредством добродетели и ведения, яко благ, дарует им всем, по подобию, всецело Себя. Или, возможно, под отцом и <1121C> матерью он подразумевает писаный закон и телесное служение ему, вследствие отступления (τῇ ὑποχωρήσει) которых[143] естественно[144], в сердцах достойных восходит светило духовного закона и даруется свобода от рабства по плоти[145].

Трудность 10/12

Умозрение на видение Илии в пещере [на горе] Хорив[146].

Так и Илия, прославленный после «огня»[147], «землетрясения» и «большого и сильного ветра, раздирающего горы»[148], которые, как я предполагаю, [означают] рвение, рассуждение (διάκρισιν) и исполненную усердия твердую веру[149] (ибо рассуждение, как землетрясение, [сотрясающее]

плотные [тела], добродетелью сотрясает затвердевший от порока навык (ἕξιν) [ко греху][150] и лишает [душу] зла; рвение, <1121D> наподобие огня воспламеняет имеющих его и кипением духа побуждает наставлять нечестивых; вера же, как сильный ветер, ради славы Божией явлением чудес побуждая равнодушных[151] к «разрушению твердынь»[152], делает поистине верного человека подателем воды ведения (ὕδατος γνωστικοῦ) и боготворящего огня и, водой исцеляя голод неведения, <1124A> а огнем умилостивляя Бога по отношению к приносящим жертвы, путем приобщения [к Нему], и умерщвляя помыслы, научающие злу, и бесов словесного мудрования, освобождает охваченных [ею] от рабского служения страстям), — [так вот], после всего этого [Илия], ощутив «веяние[153] тихого ветра»[154], в котором Бог, был таинственно научен состоянию — [проявляющемуся] в произносимом слове, в образе жизни и в нраве — божественному, безмятежному, мирному, совершенно невещественному, простому, свободному от всякого вида и образа, которое невозможно ни показать, ни выразить словами.

Пораженный славой сего [состояния] и уязвленный его красотой, [Илия], пожелав скорее приблизиться к нему (τὸ πρὸς αὐτὴν εἶναι), чем быть «ревнителем»[155], то есть предпочтя быть всецело с истиной, нежели ратовать за истину[156], и посчитав намного более драгоценным не видеть и не ведать ничего противостоящего благодаря осознанию того, что один только Бог есть всецелый всецело во всем[157], <1124B> сохраняет себя приближенным к этому [состоянию] еще будучи во плоти, на Божественной колеснице добродетелей[158] пронзив вещество, как покров, [препятствующий] чистому переходу[159] ума к умопостигаемому, и облако плоти, посредством ее страстей омрачающее господствующую [часть] души[160]; [это совершилось для того], чтобы и сам он (насколько это доступно еще облеченному плотью, подверженной тлению) стал причастен неизреченных благ, которых он пожелал, а также, вероятно, чтобы и мы получили твердое уверение в обетованном[161].

Ибо это, посредством сего представленного ему таинственного действа[162], внушил ему и Бог, без слов возглашая, что чрез мирное состояние пребывать вместе с Богом — полезнее всякого другого блага[163]. <1124C>

Трудность 10/13

Умозрение на Елисея, его ученика[164].

Так его ученик и наследник по Духу Елисей, более не действуя чувствованием, зависимым от вещественных представлений (ὑλικαῖς φαντασίαις)[165], ибо оно было уже преодолено[166] [пребывающими] в уме (κατὰ νοῦν) дарами Духа — [итак], когда [Елисей] и сам, посредством иного действия[167]

глаз, увидел бывшие вокруг него божественные силы, противостоящие злым [силам], и даровал [способность] видеть это и ученику[168], то он и сам был научаем, и учил[169], что сила крепче немощи; я имею в виду, что плоть, вокруг которой духи зла подстерегают проницательный ум (διορατικὸν νοῦν)[170], уступает душе, вокруг которой стоят воинства ангелов, окружающие ее, словно образ царственный[171]. <1124D>

Трудность 10/14

Умозрение на Анну и Самуила[172].

Так и блаженная Анна, мать великого Самуила, которая, будучи неплодна и бездетна, попросила плод чрева у Бога и, пребывая во храме, горячо пообещала, что Бога, давшего и даровавшего [ей плод], она возблагодарит, воздав тем, что [ей] будет дано, [тем самым] таинственно учила, что всякой душе, «неплодной» в отношении плотских наслаждений, следует, путем отнятия отношения к материальным вещам[173], просить у Бога семена добродетелей, чтобы она могла, зачав и родив в мышлении (κατὰ διάνοιαν) разум[174], послушный Богу и способный познавательно видеть будущее, принести его в дар Богу <1125A> — посредством благочестивого пребывания в созерцании — своим великим и почетным долгом посчитав не иметь ничего собственного, чтобы показать, что только Бог есть и дающий и принимающий; как где-то говорится в Законе: «Дары мои, даяния мои, плоды мои... соблюдайте приносить Мне»[175], ибо всякое благо от Него начинается и Им завершается[176]. Ибо разуму Божию присуще — в тех, в ком он пребывает — отвергать движения плоти[177], удерживать душу от наклонности к ним и исполнять ее всяческим истинным распознанием (διαγνώσεως)[178].

Трудность 10/15

Умозрение на отлучающего (ἀφορίζοντα) нечистый дом[179].

Ибо, когда я слышу о священнике, который по предписанию Закона <1125B> входит в дом, каким-либо образом нечистый, отлучает (ἀφορίζοντα[180]) его и дает распоряжения владельцам относительно его очищения[181], я полагаю, что под [священником] подразумевается Первосвященник Слово (или: разум), который наподобие чистейшего света входит в душу[182], раскрывает преступные намерения и помыслы вместе с позорными деяниями и премудро предлагает способы исправления и очищения. Это же, как я полагаю, еще яснее подразумевает принявшая великого пророка Илию, говоря: «Человек Божий, ты вошел ко мне напомнить мне неправды мои»[183].

Трудность 10/16

Умозрение на святого Илию и вдову из Сарепты[184]. <1125C>

Ибо всякая душа, «вдовствующая» относительно благ, лишенная добродетели и ведения Бога, когда воспримет Божественный распознающий разум (διαγνωστικὸν λόγον)[185], то, вспомнив о своих грехах, некоторым образом научается хлебами добродетелей питать питающее Слово (или: питающий разум), истинными учениями поить источник жизни и самой природе предпочитать попечение об этом [источнике], благодаря которому «кадка», то есть плоть, предоставит [себя] отсекающей [от страстей] практике добродетелей[186], «кувшин», то есть ум, будет постоянно источать созерцание, а врожденное разумение (λογισμός)[187], как в том [случае] сын вдовы, «отложив» прежнюю жизнь[188], подверженную страстям (ἐμπαθῆ), будет удостоено стать причастным даруемой Словом (или: разумом) божественной и истинной жизни[189]. <1125D>

Трудность 10/17

Умозрение на Преображение Господне[190].

Также, помимо упомянутых, и некоторые из учеников Христа, которым было дозволено за их заботу о добродетели (ἀρετῆς ἐπιμέλειαν)[191] взойти и подняться вместе с Ним[192] на гору Его явления (φανερώσεως)[193], увидев Его преображенного, по «свету» лица[194] «неприступного»[195] и сиянием одежд поразительного, и распознав, что по чести Он превосходит бывших по обеим сторонам от Него Моисея и Илию[196], перешли (μετέβησαν)[197] от плоти в д/Дух[198], <1128A> прежде чем «отложить» жизнь по плоти[199], путем изменения (ἐναλλαγῇ) энергий чувствования (τῶν κατ᾽ αἴσθησιν ἐνεργειῶν)[200], каковое в них исполнил Дух[201], Который снял покровы страстей с [пребывающей] в них умственной силы (νοερᾶς δυνάμεως)[202], и с помощью Которого они, очистив чувствилища (αἰσθητήρια) души и тела, усваивают духовные логосы[203] явленных им таинств.

Ибо, [видя Иисуса преображенного], они таинственно научались тому, что лучезарно светящее всеславное сияние лица — ибо оно превосходит всякое действие глаз — есть символ (σύμβολον)[204] Его Божества[205], Которое превыше ума, чувствования, сущности и ведения; поскольку от знания того, что Он «не имел ни вида, ни красоты»[206] и что «Слово стало плотию»[207] они были руководимы к понятию о том, что Он «прекрасен красотою превыше сынов человеческих»[208] и что Он «был в начале, был у Бога и был Бог»[209], <1128B> и посредством совершенно никому не доступного богословского отрицания (θεολογικῆς ἀποφάσεως)[210], Его восславляющего[211],

познавательно возводимы к [Его] «славе полного благодати и истины, как Единородного от Отца»[212,213]; а ставшие белыми одежды — [так научались апостолы] — символизируют (φέρειν σύμβολον)[214] речения святого Писания[215], которые тогда [только] стали им ясны, прозрачны и «светлы», постигаемые умом без каких-либо запутанных намеков и символической затененности (συμβολικοῦ σκιάσματος)[216] и приоткрывающие сокрыто присутствующий в них смысл[217], когда они восприняли совершенное и истинное ведение о Боге[218] и освободились от пристрастия к миру и плоти[219]; или же [одежды символизируют] само творение по лишению нечистого предубеждения (ὑπολήψεως) обольщенных и привязанных к одному лишь чувствованию <1128C> (каковое [предубеждение] в нем якобы проявляется) и посредством премудрого разнообразия видов, его составляющих, наподобие одежд, [означающих] достоинство того, кто их носит[220], возвещает о силе Создателя [Бога] Слова.

Оба приводимые [нами толкования] окажутся правильными в отношении [Бога] Слова, ибо и в том и в другом Он 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)[221]. Поэтому я утверждаю, что желающий 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[222], так что желающий стать совершенным любителем[223] совершенной премудрости, конечно же, сможет показать, что два закона, естественный и писаный, равноценны и обучают одному и тому же, <1128D> и ни один из них не превосходит другой и не уступает ему.

Трудность 10/18

Умозрение естественного и писаного закона и их взаимного схождения (συνδρομῆς)[224] по взаимообмену (ἐπαλλαγήν)[225].

[Естественный закон][226], как я полагаю, в высшей степени слаженно управляется согласно л(Л)огосу (κατὰ λόγον)[227] посредством [пребывающих] в нем родственных между собой зримых явлений (θεαμάτων) и содержит в себе гармоничное сплетение всех [частей], наподобие книги[228] <1129A>, [в ней] буквы и слоги — это [предметы] близкие к нам и частные, [то есть] тела, уплотняемые по схождению многих качеств[229], а слова (ῥήματα)[230] — [предметы] более общие (καθολικώτερα)[231], отдаленные и утонченные, из каковых и слагается Логос, премудро написавший и в них неизреченно вписанный, который при его чтении предоставляет нам понятие лишь

о том, что Он существует, но не о том, чтó Он есть[232], путем благочестивого собирания различных видимых образов (φαντασιῶν) приводит к единому предположению (εἰκασίαν)[233] об истинном и дает [нам возможность] посредством созерцаемых [вещей] «по аналогии (ἀναλόγως)»[234] созерцать и Его «как рододелателя» (γενεσιουργός)[235]; [писаный же закон], постигаемый учением — словно некий другой мир, состоящий из неба, земли и того, что между ними, я имею в виду, из нравственного, природного и богословского любомудрия[236] <1129B> — посредством того, что в нем премудро изречено, возвещает о несказанной силе Изрекшего; и оба [закона] показывают, что они, по взаимообмену, один другому тождественны, писаный естественному по силе (κατὰ τὴν δύναμιν), а естественный писаному по состоянию (κατὰ τὴν ἕξιν)[237], возвещая и покрывая одно и то же Слово, одно из них — посредством слова и являемого, а другое — посредством мысли и сокрываемого (τὸν μὲν τῇ λέξει καὶ τῷ φαινομένῳ, τὸν δὲ τῇ νοήσει καὶ τῷ κρυπτομένῳ). Ибо подобно тому как, речения (ῥήματα) святого Писания называя одеждами[238], а понятия (νοήματα) понимая (νοοῦντες) как плоть Слова, мы одними сокрываем, а другими открываем, так же, одеждами называя виды и очертания (εἴδη τε καὶ σχήματα) созданных [вещей], доступные зрению, а как плоть понимая логосы, по которым они были созданы, мы, равным образом, одними сокрываем, а другими открываем. Ведь Создатель всего и Законодатель [Бог] Слово <1129C> являясь сокрывается[239], будучи по природе незримым, а сокрываясь является, по вере премудрых будучи природно непостижимым[240].

Пусть же и мы сможем выявлять сокрытое (κρυπτόμενον) посредством отрицания (δι᾽ ἀποφάσεως)[241] и, превзойдя все образы и иносказания (σχημάτων τε καὶ αἰνιγμάτων), способные отображать истину, от буквы и явлений по силе Духа неизреченно взойдем (ἀναβιβάζεσθαι)[242] к самому Слову[243], нежели сокроем то, что является посредством утверждения (τοῦτο φαινόμενον κρύπτειν διὰ τῆς θέσεως)[244]; дабы и нам не стать убийцами Слова[245] и не «послужить» по-эллински «твари вместо Творца»[246], веруя, что ничто не есть выше зримого и великолепнее постигаемого чувствами, или, взирая лишь на букву, не уделить все внимание по-иудейски только лишь телу, обожествив «чрево» и посчитав «срам славой»[247], <1129D> и не удостоиться одной участи с богоубийцами, ибо [в обоих случаях] мы в силу того, что чувствование преклонило к себе всю силу нашего умственного [начала], не распознаем [Бога] Слово, Который в наше время [пришел] к нам ради нас, родившись посредством тела и уплотнившись в слогах и буквах[248]. Ведь говорит божественный апостол: «Буква убивает, а дух животворит»[249] — ибо букве, когда ее любят только саму по себе, свойственно убивать в любящих [пребывающий] в ней логос[250]; равно как

и красоте творений, когда ее созерцают не ради славы Создавшего, <1132A> присуще лишать созерцающих разумного (κατὰ λόγον) благочестия[251].

Также сказано и в Евангелии: «Если бы не сократились те дни», то есть [дни] зла, «то не спаслась бы никакая плоть»[252], то есть никакое благочестивое понятие о Боге. Ибо «дни» зла «сокращаются», когда создающее их ошибочное мнение, [обусловленное] чувствованием, ограничивается разумом[253] и оказывается позади [обусловленного] разумом благочестивого суждения. Ибо ничем не отличается от антихриста закон плоти, постоянно борющийся с Духом и противящийся Его Божественному закону[254], пока настоящая жизнь приятна и любезна поддавшимся ей и [Бог] Слово еще не явился и не прекратил [ее], отделив смертное от бессмертного «словом силы»[255], соделав свободу вне досаждающего (διοχλοῦσαν) [ей] рабства, <1132B> явив истину саму по себе чистой от лжи, отграничив от божественного и вечного вещественное и временное, к которому, в силу близости к нему чувствования, присуще склоняться уму блуждающему, погубляя себя неразумной любовью. Конечно же, к уму, в первую очередь, и совершается богопристойное схождение Слова, которое воскрешает его от смерти по неведению, удерживает от пристрастного расположения к вещественному и возвращает его стремление к желанному по природе.

Поэтому я полагаю, что совершенно необходимо заботиться о «теле», которое намного лучше «одежды», то есть о Божественных и возвышенных понятиях, [сокрытых] в Святом Писании и в видимых явлениях (θεαμάτων) творения — если мы разумны (λογικούς) и посредством разума (διὰ λόγου) поспешаем к Слову (Λόγον) <1132C> (ибо, как говорит само Слово: «Душа не больше ли пищи, и тело одежды?»[256]), чтобы нам в час [суда] не быть изобличенными в том, что мы не овладели ничем из этого, ибо не обхватили Слово, самостоятельно существующее (ὑφεστῶτος) и все осуществляющее (ὑφιστῶντος), подобно той египтянке, которая, овладев лишь одеждой Иосифа, общения с возлюбленным совершенно лишилась[257].

Так же и мы, взойдя на гору Божественного Преображения, узрим «одежды» Слова, я имею в виду речения Писания, и являемые творения, сияющие и славные взаимообменом[258] учений о Нем и подобающие Богу Слову чрез возвышенное созерцание; и нам более не будет строго воспрещено блаженное прикосновение к Слову, как [оно было воспрещено] Марии Магдалине, <1132D> которая, подумав, что Господь Иисус — «садовник»[259] и Творец лишь того, что создано и подвержено тлению, посчитала, таким образом, что нет ничего превыше [постигаемого] чувством, но и увидим [Его] и поклонимся Пришедшему к нам из мертвых[260], хотя «двери заперты»[261], когда наша энергия по чувствованию совершенно

угаснет[262], и познаем, что Он есть Слово и Бог, Который есть «все во всем»[263] и по благости все соделал Своим, умственное — телом, а чувственное — одеждой. Об этом, по всей вероятности, и сказано: <1133A> «все обветшают, как одежда», по причине властвующего над умом тления видимых вещей, и «как одежду свернешь их, и изменятся»[264], по причине ожидаемого дара нетленности[265].

Трудность 10/19

Краткое истолкование о пяти тропосах[266] естественного созерцания[267].

Вместе с этим мы узнаем логосы, я имею в виду крайние (τελευταίους)[268] [из тех, которые] нам доступны, учителем которых выставлена (προβέβληται)[269] природа, и связанные с ними пять[270] тропосов созерцания, каковыми, разделяя творение, святые благочестиво собрали знания о [пребывающих] в ней таинственных логосах, разделив [творение] на сущность, движение, различие (εἰς οὐσίαν, καὶ κίνησιν, καὶ διαφοράν)[271], смешение (κράσιν)[272] и положение (θέσιν) <1133B>. Три из них (говорят [святые]), а именно — сущности, движения и различия, существуют и выдвинуты (προβεβλῆσθαι) как руководящие[273], в первую очередь, к познанию Бога, ибо чрез них Бог становится познаваем для людей, которые исходя из сущих [вещей][274] собирают проявления (ἐμφάσεις)[275] Его как Творца, Промыслителя и Судии[276]; [остальные] же два, а именно — смешения и положения — наставляющие (παιδαγωγικούς)[277], [обучающие] добродетели и приобщающие к Богу (τὴν πρὸς Θεὸν οἰκείωσιν)[278], ибо, запечатлеваясь ими, человек становится Богом, испытав бытие Богом (τὸ Θεὸς εἶναι παθών)[279] исходя из сущих [вещей]: словно созерцая, с помощью ума, всецелое проявление (ἔμφασιν)[280] Божией благости[281], он с помощью разума создает в себе ее чистейший[282] образ. Ибо, говорят они, что чистому уму присуще видеть посредством благочестивого ведения, то он может и испытать (παθεῖν), становясь тем самым по навыку (κατὰ τὴν ἕξιν) посредством добродетели[283]. <1133C>

Ибо [они говорят так]: сущность есть учитель богословия, ибо с ее помощью мы, разыскивая причину сущих, чрез них научаемся, что [эта причина] есть, не пытаясь узнать, что́ она есть по сущности[284] (поскольку отражение этой [причины] не спроецировано в сущих[285]), посредством чего мы хотя бы в какой-то мере от причиненного поднимемся к причине; движение же являет промысл о сущих, ибо посредством [движения] мы, созерцая неизменную тождественность сущности каждого вида сотворенных [вещей] и, точно так же, [их] безукоризненное управление (διεξαγωγήν)[286],

постигаем умом Содержащего и Сохраняющего в неизреченном единстве все [вещи], четко отделенные одна от другой — каждая согласно логосу, по которому она возникла; различие же указывает на суд, ибо по [различию][287] мы научаемся тому, <1133D> что Бог есть премудрый Распределитель (διανομήν), исходя из природной силы логосов всех [сущих], [пребывающей] в каждом из сущих соразмерно подлежащему сущности[288].

Сейчас я имею в виду промысл не обращающий (ἐπιστρεπτικήν) и словно устрояющий возвращение промышляемого от того, как не должно, к тому, как должно, а [промысл] содержащий все и сохраняющий все в соответствии с теми логосами, по которым оно прежде возникло; суд же [я имею в виду] не воспитывающий и словно наказывающий согрешающих, а [суд] сохраняющий (σωστικήν)[289] и определяющий распределение сущих, согласно которому каждая из сотворенных [вещей], связанная с логосами, по которым она возникла, не отступает от неизменного закона, <1136A> [заключенного] в природной тождественности[290], как изначально Творец рассудил о бытии каждого, о том, что, как и какое оно есть, и [как каждое] создал[291]; в то время как в другом смысле промысл и суд тесно связаны с устремлениями нашего произволения (ταῖς ἡμῶν προαιρετικαῖς ὁρμαῖς), ибо они от дурного многообразно удерживают, а к прекрасному премудро обращают, и, направляя то, что не в нашей власти, противоположно тому, что в нашей власти[292], пресекают зло и ныне совершаемое, и грядущее[293], и прошедшее. [Говоря] так, я не имею в виду, что есть два промысла и два суда, ибо знаю, что [и суд и промысл] — один и тот же, но бывает различным по отношению к нам, имея многообразное действие[294].

Смешение[295] же сущих, [как говорят святые], или же сложение (σύνθεσιν), есть символ (σύμβολον)[296] нашего намерения (γνώμης)[297], <1136B> ибо, смешанное с добродетелями и смешавшее себя с ними, оно также составляет богоприличнейший мир (κόσμον)[298], постигаемый мыслью (κατὰ διάνοιαν)[299]. А положение (θέσιν)[300] есть учитель нрава, [согласного] с намерением (τοῦ κατὰ γνώμην ἤθους), ибо он должен иметь твердую приверженность тому, что представляется благом (περὶ τὸ εὖ δόξαν) упорядочивающему разуму[301], и, нисколько [не поддаваясь] выпадающим обстоятельствам, не принимать совершенно никакого изменения, [отклоняющегося] от разумного основания (ἐκ τῆς κατὰ λόγον βάσεως)[302].

Связав, в свою очередь, положение с движением, а смешение с различием[303], [святые] не разделяя (ἀδιαιρέτως) разложили существование (ὑπόστασιν) всего[304] на сущность, различие и движение и, примышляющим разумом искусно поняв, что Причинившее различным образом созерцается

в причиненных, благочестиво постигли, что [Причинившее] есть, есть премудрое и есть живое (εἶναι καὶ σοφὸν εἶναι καὶ ζῶν εἶναι)[305]. А исходя из этого они были наставлены в богосовершенном и спасительном учении об Отце, Сыне и Святом Духе[306], <1136C> согласно каковому [учению] они были не только просвещены относительно логоса бытия [Перво]причины, но и благочестиво посвящены[307] в то, каков тропос [Его] существования (ὑπάρξεως)[308].

Далее, обозрев все творение [с точки зрения] одного лишь положения[309], они пять указанных тропосов созерцания сократили до трех, из неба, земли и того, что между ними, познав, что творение есть учитель нравственного, природного и богословского любомудрия[310]. Узрев же все творение, исходя из одного лишь различия, то есть из объемлющих и объемлемых (я имею в виду небо и то, что [заключено] внутри него), [святые] три тропоса свели в два, я имею в виду премудрость и любомудрие, ибо [премудрость] объемлет (περιεκτικήν), богоприлично воспринимая, все благочестивые тропосы, <1136D> и заключает внутри себя таинственные природные логосы других [тропосов], а [любомудрие] содержит (συνεκτικήν) нрав и намерение, делание и созерцание, добродетель и ведение, и вследствие относительного сродства[311] возводится к премудрости как к причине[312]. Поняв же творение [с точки зрения] одного лишь смешения, или же гармоничного сложения всего, и посредством всех [вещей], неизреченно связанных между собой во исполнение единого порядка (κόσμου)[313], постигнув умом единственного Творца, <1137A> Слово, связывающее и скрепляющее части с целым и между собой, [святые] два тропоса[314] созерцания заключили в один[315]; по каковому [тропосу] простым приложением (ἁπλῇ προσβολῇ)[316], посредством логосов, [пребывающих] в сущих, переправив ум к [Перво]причине, привязав его к Нему одному как Собирающему и Привлекающему все, что из Него, и (раз они превзошли все) более не отвлекаясь на каждый отдельно взятый логос — ибо они, исходя из тщательного рассмотрения сущих, ясно убедились, что только Бог есть, в собственном смысле, и сущность сущих, и движение, и отчетливость [границ] различающихся [логосов], и нерасторжимая связь смешанных, и непреложное основание положенных, и вообще, [Перво]причина любой, каким-либо образом мыслимой сущности[317], движения, различия, смешения и положения — [святые] премудро, вследствие сходства и подобия[318], перенесли таинственное созерцание в чувственном веке <1137B> на умственный мир в Духе, исполняемый посредством добродетелей.

Путем такового [созерцания] они, сведя указанные тропосы в один[319], различными видами добродетелей исполняющий сущность умопостигаемого (κατὰ διάνοιαν) духовного (γνωμικοῦ) мира, всецело напечатлели (ἐναπωμόρξαντο) в себе (насколько возможно) один-единственный Л(л)огос[320]; то есть, пройдя через все логосы сущих и сами логосы добродетелей, а скорее, вместе с ними в незнании (ἀγνώστως)[321] взошли к сверхсущностному и сверхблагому Логосу, к Которому эти [логосы сходятся] и из Которого у них бытие, и, насколько это доступно [пребывающей] в них природной силе, всецело с Ним, Всецелым[322], соединившись, настолько, по мере возможности, восприняли Его качества, что только Им одним и познаются, словно чистейшие зерцала[323], <1137C> ибо всецело и без ущерба являют — посредством Его божественных черт — вид взирающего [в них] Бога Слова, при этом не лишившись ни одной из 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 μετεγκραθείς)[324].

Трудность 10/20

Умозрение на Мелхиседека.

20a. Таковое, как я полагаю, познал и претерпел тот дивный и великий Мелхиседек, о котором великое и дивное рассказывает в Писании Божественное слово, [и потому] он был удостоен стать выше времени и природы <1137D> и уподобиться Сыну Божию по состоянию (ἕξει)[325], то есть по благодати, насколько это возможно, став таким, каким сам Податель благодати, как мы веруем, является по сущности[326]. Ибо сказанное о нем «без отца, без матери, без родословия»[327], как я предполагаю, означает не что иное как совершенное отложение природных признаков (γνωρισμάτων)[328], произошедшее с ним вследствие наивысшей благодати по добродетели[329]; то же, что он «не имел ни начала дней, ни конца жизни»[330], свидетельствует о ведении, охватывающем (περιγράφουσα)[331] особенность (ἰδιότητα) всякого времени и века <1140A>, и о созерцании, превосходящем существование (ὕπαρξιν) всякой вещественной и невещественной сущности[332]; то же, что он, «уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда»[333], подразумевает, что, до конца [оставаясь] неизменным по навыку (καθ᾽ ἕξιν) к богоподобнейшей добродетели и божественному вниманию (ἐνατενίσεως), [обращенному] к Богу, он смог сохранить умственное око

несмыкающимся[334]. Ведь добродетели присуще бороться с природой, а истинному созерцанию — со временем и веком, чтобы [добродетель] оставалась непоработимой и неодолимой для [всего] другого, что, как мы веруем, пребывает после Бога, ибо она знает лишь одного Родителя — Бога[335], а [созерцание оставалось] неограниченным, не пребывая ни в чем из имеющих начало или конец, ибо она отображает (εἰκονίζουσα) собою Бога, определяющего всякое начало и конец и влекущего к Себе всякое умозрение умозрящих в неизреченном исступлении (κατ᾽ ἔκστασιν) <1140B>[336].

Из них, то есть из ведения и добродетели, является божественное подобие, и чрез них у достойных сохраняется неколебимая любовь к одному только Богу, по этой [любви] богоприлично дается достоинство усыновления, которое дарует [возможность] постоянно «ходатайствовать» пред Богом[337] и пребывать рядом с Ним, предоставляя божественное подобие ходатайствующего ради самого убеждения [Бога] (πρὸς δυσώπησιν αὐτὴν τοῦ ἐντυγχάνοντος)[338]. Потому, как я основательно предполагаю, Божественное слово сочло правильным, что великого Мелхиседека должно называть [так] не по причине времени и природы (каковым он был по природе подвластен, хотя жизнью и разумом они уже были совершенно преодолены и оставлены), а по причине того, из чего и чрез что он претворил (μετεποίησε) себя намеренно (γνωμικῶς), то есть чрез добродетель и ведение[339]. Ибо у кого намерение (γνώμη) благородно, посредством добродетелей покорило необоримый закон природы, а движение ума посредством ведения пречисто воспаряет над особенностью (ἰδιότητα) времени и века <1140C> — тем правильно приписывать в качестве отличительной черты не особенность недостающего, а, скорее, великолепие воспринятого, из какового и в каковом они только и существуют, и познаются. Ведь и мы, природно постигая видимые [вещи], познаем и называем тела, исходя из цветов, как, например, мы светом [называем] освещенный воздух, огнем — любое охваченное огнем вещество, белым — тело белого цвета, и все остальное подобного рода[340].

Итак, если божественный Мелхиседек намеренно (γνωμικῶς) предпочел добродетель природе и всем [связанным] с ней [свойствам], по причине прекрасного избрания зависящего от нас (ἐφ᾽ ἡμῖν) достоинства; [если он] превзошел по ведению всякое время и век, <1140D> познавательно (γνωστικῶς), посредством созерцания оставив[341] позади себя все, что после Бога; [если он] не пребыл ни в одном из сущих, в котором созерцается какой-либо предел, но простер ум

к божественным, безначальным и бессмертным лучам Бога и Отца, посредством Слова по благодати был рожден (γεγέννηται) от Бога в Духе[342] и сохраняет[343] в себе подобие родившему Богу целостным и истинным, (ибо всякому рождению присуще создавать порождаемое тождественным рождающему; ибо, как говорит [Евангелие], «рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух»[344]); <1141A> то, естественно, он наименован не по природным и временным особенностям, каковыми охватываются [такие, как] «отец», «мать», «родословие», «начало [дней]» и «конец дней», и от каковых он успел полностью себя избавить, но по божественным и блаженным признакам (γνωρισμάτων), каковыми он претворил (μετεποίησεν) себе вид (τὸ εἶδος)[345] и каковых не достигает ни время, ни природа, ни слово, ни ум, ни что-либо иное из сущих, чтобы сказать описательно.

Итак, великий Мелхиседек — как разъяснило о нем истинное слово богоносных мужей — определен как «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни», не по причине тварной природы, [созданной] из не сущих, по которой он и начал существовать и закончил, а по причине Божественной и нетварной благодати[346], существующий вечно превыше всякой природы и всякого времени, <1141B> от вечно существующего Бога, по каковой [благодати] одной только [Мелхиседек] и познается всецело рожденным намеренно (γνωμικῶς)[347].

Он один сохранен Писанием как сущий таковым[348], наверное, поскольку он первый стал по добродетели превыше вещества и вида[349] (что, возможно, обозначается [словами] «без отца, без матери, без родословия»); и поскольку он по ведению превзошел все [вещи], подвластные времени и веку, у которых существование во времени началось с рождения[350], не отрицавшего [для них] существование когда-либо (τὸ ποτὲ εἶναι)[351], и ни разу не споткнулся[352] на умственном божественном пути (что, возможно, означают [слова] «не имеющий ни начала дней, ни конца жизни»); и поскольку он исключительным [образом], сокровенно, таинственно[353] и, коротко говоря, непознаваемо, после всяческого отречения от всех сущих, умопостигаемо внедрился (εἰσδύς) в Самого Бога, был целиком и всецело наделен качествами (ποιωθείς) <1141C> [Божественной природы] и претворен (μεταποιηθείς)[354] (на что, возможно, намекают слова «уподобляясь Сыну Божию, пребывает священником навсегда»). Ибо любой из святых, какому благу он в особенности положил начало, по таковому и провозглашен образом (τύπος) Подателя Бога. По тому [благу], которое [им] означается, и этот великий Мелхиседек, по причине усвоенной им божественной благодати,

удостоился быть образом (εἰκών) Бога Христа и Его неизреченных таинств[355]; к Нему все святые сводятся как к первообразу (ἀρχέτυπον) и причине проявления (ἐμφάσεως) блага в каждом из них, а особенно [Мелхиседек], ибо он несет в себе больше отличительных черт (ὑποτυπώσεις) Христа, чем все другие [святые][356]. <1141D>

20b. Толкование на Господа, о том, что говорится о Мелхиседеке[357].

Ибо Господь наш и Бог Иисус Христос — один-единственный, кто по природе и поистине «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни»: «без матери» — по причине невещественности, бестелесности и полной непознаваемости горнего предвечного рождения от Отца; «без отца» — в силу дольнего, временного и телесного (ἐνσώματον) рождения от Матери, зачатие от которой не было произведено посредством семени; «без родословия» <1144A> — ибо способ[358] обоих Его рождений для всех совершенно недоступен и непостижим; «не имеющий ни начала дней, ни конца жизни» — поскольку Он безначальный, бесконечный и совершенно беспредельный, ибо Он по природе Бог; а «пребывает священником навсегда» — поскольку никакая смерть, ни насильственная[359], ни естественная, не прекращает Его существование[360], ибо Он Бог и Податель всяческой жизни по природе и по добродетели. Но не считай, что кто-либо обделен этой благодатью[361], раз слово определило ее в отношении одного лишь великого Мелхиседека. Ибо Бог в равной степени во всех природно вложил способность к спасению, чтобы каждый желающий мог причаститься божественной благодати и, желая стать Мелхиседеком, Авраамом, Моисеем и вообще воспринять[362] в себя <1144B> всех святых, не встречал препятствий, поскольку он [должен будет] не переменять имена и места, а подражать нравам и образу жизни.

20c. Еще одно умозрение на Мелхиседека.

Стало быть, всякий, кто «умертвил земные члены»[363], кто всецело «угасил» в себе «плотское помышление»[364], кто полностью отверг связь с плотию, посредством которой любовь, причитающаяся одному лишь Богу, у нас разделяется, кто отрекся от всех отличительных признаков (γνωρίσματα) плоти и мира ради божественной благодати, так что он сможет сказать вместе с блаженным апостолом Павлом «Кто отлучит нас от любви Христовой»[365] и так далее — [всякий] такой [человек] сделался, как великий Мелхиседек, «без отца, без матери, без родословия», ибо он [более] не в состоянии быть подвластным плоти и природе по причине произошедшего соединения (συνάφειαν)[366] с Духом. <1144C>

20d. Умозрение на то, что [Мелхиседек] «не имеющий ни начала дней, ни конца жизни».

А если к тому же он отрекся и от себя, «погубив душу свою», согласно Божественному гласу, глаголющему «Кто погубит душу свою ради Меня, обретет ее»[367], то есть кто пренебрег настоящей жизнью с ее желаниями ради [жизни] лучшей, тот стяжал Слово Божье, единственное, «живое и действенное», «проникающее до разделения души и духа»[368], и вообще не имеет ничего, что было бы обделено Его присутствием — [тогда] он стал безначальным и бесконечным[369], ибо он несет в себе уже не жизнь временную и пребывающую в движении (κινουμένην), имеющую начало и конец, сотрясаемую множеством страстей, но одну лишь [жизнь] божественную — ведь [в него] вселилось Слово — вечную и никакой смертью не прекращаемую. <1144D>

20e. Умозрение на [слова] «Пребывает священником вовек»[370].

Если же он может с великим вниманием (προσοχῇ)[371] бдительно оберегать [дарованную] ему благодать, посредством делания и созерцания заботясь о благах, превосходящих природу и время — [тогда] он стал и «священником» «навсегда»[372] и «навечно»[373], <1145A> так что он всегда умственно наслаждается общением с Богом, и, поскольку он, чрез непревратность блага по намерению (κατὰ τὴν γνώμην), подражает Непревратному (ἄτρεπτον) по природе[374], смерть посредством греха не препятствует ему, (как [это происходит] у иудеев[375]), пребывать «навсегда» и «приносить жертву хвалы и исповедания»[376], восславляя Бога как Создателя всяческих и благонамеренно благодаря Его как Промыслителя и Судию всего у умственного божественного «жертвенника, от которого не имеют права питаться служащие скинии»[377]. Ибо невозможно, чтобы хлебов и «чаши» живительной «премудрости»[378] удостоились те, которые удовлетворяются одним лишь буквальным [смыслом Писания] и для спасения довольствуются принесением в жертву неразумных страстей; которые, коснея во грехе, «смерть» Иисуса «возвещают»[379], <1145B> а Его воскресение, ради которого и из-за которого случилась [Его] смерть, посредством умственного созерцания, освещенного праведностью добрых дел, не исповедуют; которые то, чтобы быть умерщвленными плотию, весьма охотно избрали, а то, чтобы быть оживленными и духом, никоим образом не потерпели[380] — (ведь их [прежняя] скиния все еще стоит, поскольку для них еще не открылся путь святых[381] чрез разум и ведение, каковой [путь]

есть Слово Божие, изрекшее «Я есмь путь»[382]), и которые, посредством делания (διὰ πρακτικῆς)[383] узнав, что Господь есть Слово, [ставшее] плотию[384], не стремятся прийти посредством созерцания к «славе [Его] как Единородного от Отца, полной благодати и истины»[385,386]. <1145C>

Трудность 10/21

Умозрение на Авраама.

А духовным Авраамом[387], «выходящим» «из земли», «от родства» и «из дома отца» и идущим «в землю», «указуемую Богом»[388], становится тот, кто по расположению (κατὰ διάθεσιν) отторг себя от плоти и стал вне ее посредством разлучения со страстями; кто расстался[389] с чувствами, не воспринимает чрез них никакого греховного обмана (πλάνην)[390] и превзошел все чувственное, от которого — посредством чувств — душе приходит (προσγίνεται) свойство обольщаться и прегрешать; кто одним лишь умом, свободным от всяких вещественных уз, идет в божественную и блаженную землю ведения и таинственно «проходит в долготу и в широту»[391] эту [землю], в которой он обретет Господа нашего и Бога Иисуса Христа, благое «наследие боящихся»[392] Его, <1145D> которое чрез Себя в несравненную «долготу» достойными людьми, насколько возможно, богословствуется (θεολογούμενον), а чрез нас в «широту» прославляется, посредством Его премудрого промысла, содержащего все[393], и предивного сверхнеизреченного ради нас домостроительства[394]; кто, [наконец], по деланию и созерцанию приобщился к способам[395], каковыми он научается славить Господа; этими [способами] любовь (φιλία)[396] к Богу и подобие Ему надежно по природе утверждается. И — чтобы сказать об этом кратко — тот, кто путем делания поборол плоть, чувство и мир, [то есть] то, в отношении чего разрывается связь[397] с умопостигаемым, <1148A> и путем ведения одним лишь умом чрез любовь прибег к Богу — вот кто есть другой Авраам, благодаря равной [с ним] благодати, очевидно, обладающий той же, что и патриарх, особенностью добродетели и ведения.

Трудность 10/22

22a. Умозрение на Моисея.

Также и другим Моисеем является тот, кто в пору господства страстей — когда диавол, [то есть] умственный фараон[398], правит насильственно, так чтобы худшее преобладало над лучшим и плотское восставало на духовное, и всякий благочестивый помысел подлежит истреблению —

[итак, кто в такую пору] намеренно (γνωμικῶς) по Богу рождается; «вложенный» в ковчег[399] истинного подвижничества[400] и укрепленный снаружи, по плоти, <1148B> нравственными тропосами, а внутри, по душе, божественными помыслами (νοήμασι), только до восприятия [способности] к естественным умозрениям переносит бытие под властью чувства, [то есть] дочери умственного фараона[401], а затем, по искреннему рвению к божественным благам, «убивает» подобные «египтянину»[402] «плотские помышления»[403] и сокрывает их в «песке»[404] (я имею в виду состояние (ἕξιν), бесплодное для порока[405], ибо даже если «враг» и «посеял» в нем «плевел»[406] порока, этому [плевелу] не взойти, ввиду врожденно (ἐνδιαθέτως) присущей [этому человеку] «нищеты духа»[407], которая рождает и сберегает бесстрастие и ограждает от моря горького и поистине соленого порока, [моря], возмущаемого ветрами[408] зла и вздымаемого (δενδρουμένην)[409] непрестанными волнами искушений, <1148C> как написано: «положивший песок границею морю»[410] и сказавший ему «До сего дойдешь и не прейдешь, и в тебе сокрушатся волны твои»[411]); кто, [наконец], помыслы, склоняющие к земле и ищущие наслаждения от нее — ради какового [наслаждения] гневной части души присуще сражаться, свергать и изгонять распознающий (διαγνωστικόν) разум[412] — словно благоразумный пастырь наподобие овец «гонит» чрез «пустыню»[413], [то есть] состояние, лишенное страстей, наслаждений и [всего] вещественного[414], на гору ведения Божия, созерцаемую в высоте ума. Когда же он, уже утратив связь ума с чувственным, будет на сей [горе] трудолюбиво проводить время в присущем [ему] по духу созерцании (ибо это, как я полагаю, означает прошествие сорокалетнего времени[415]), <1148D> он будет удостоен стать умственно (κατ᾽ ἔννοιαν) созерцателем и слушателем неизреченного и сверхъестественного Божественного огня, пребывающего в сущности сущих (τῇ οὐσίᾳ τῶν ὄντων), словно в кусте — я имею в виду, Слова Божия, в последние времена воссиявшего из «купины», [то есть] из Пресвятой Девы[416], и говорившего с нами посредством плоти — «приближаясь» к столь [великому] таинству нагой стопой разума, совершенно свободной от человеческих помыслов, словно от мертвой «обуви», «отвращая» зрение ума, словно «лице», от изыскания, но с одной лишь верой отверзая послушание (εὐπειθές) души, словно слух, к восприятию таинства[417] от этого [таинства] получив крепкую и необоримую силу против злых сил, <1149A> он, [обладая к тому] большой властью, отличает естественное от противоестественного, душевное от плотского, умственное и невещественное от вещественного[418] и чувственного, намного превосходя силу, пытающуюся свободное сделать рабским[419].

22b. Еще одно сокращенное умозрение на него же.

И, говоря вкратце: тот, кто не покорился ярму греха[420]; кто не утопил себя в мутном потоке страстей чрез дурное вожделение[421]; кто воздержался вскармливать себя чувством (αἰσθήσει) из источника наслаждений[422], но, скорее, убил «помышления плотские»[423], подавляющие благородство души; кто, сделавшись превыше всего тленного, «сбежал», словно из некоего Египта[424], из сего обманчивого мира, телесными заботами истощающего в высшей степени проницательный (διορατικώτατον) ум; кто пребывал в молчании наедине с собой <1149B> и, трудолюбиво [предаваясь] познанию, был неизреченно наставлен — посредством научного (ἐπιστημονικῆς) созерцания сущих — в премудром домостроительстве божественно управляющего всем божественного Промысла, а затем посредством таинственного богословия, которое вверяется одному лишь чистому уму чрез молитву в неизреченном исступлении, безмолвно пребывал с Богом в неведении[425], словно во тьме[426]; кто начертал на себе[427] «перстом Божиим»[428], [то есть] Святым Духом, изнутри, в уме, догматы благочестия, а снаружи — словно Моисей скрижали — благодать добродетелей; или, говоря словами Писания, кто «лучше захотел страдать с народом Божиим, нежели иметь временное греховное наслаждение, и поношение Христово почел для себя более драгоценным, нежели Египетские сокровища»[429], то есть кто богатству и славе, «временным» и тленным, <1149C> добровольно предпочитает страдания ради добродетели — вот кто стал духовным Моисеем, который не со зримым фараоном[430] разговаривает, но жезлом, который он держит в руке (я имею в виду силу разума (λόγου) в отношении делания) умственно противоборствует незримому тирану, убийце душ и предводителю порока диаволу и окружающим его злым силам[431].

Трудность 10/23

Умозрение о том, как можно подражать святым, [жившим] и до закона, и после закона, и каково тождество естественного закона и писаного закона по взаимному переходу (μεταχώρησιν)[432] [друг в друга].

Таким же образом каждый из нас, если желает, может привнести (μεταθεῖναι) в себя и всех [остальных] святых, <1149D> духовно уподобляясь каждому, исходя из того, что о нем в истории написано, «как образы» (ибо, как говорит божественный Апостол, «все это происходило с ними, как образы; а описано в наставление нам, достигшим последних веков»[433]). Древним святым, [жившим] до закона, [пусть уподобляется], знание о Боге благочестиво доставляя себе от сотворения мира, а стяжать добродетели научаясь от все премудро устрояющего Промысла; подобно тем святым,

[жившим] до закона, которые, природно посредством всего [творения] (διὰ πάντων)[434] предначертав[435] в себе в Духе писаный закон, <1152A> были [жившим] по закону справедливо приведены в качестве образца благочестия и добродетели[436] (ибо [пророк] говорит: «посмотрите на Авраама, отца вашего, и на Сарру, родившую вас»[437]); [жившим] же по закону [святым пусть уподобляется] посредством заповедей, путем благочестивой мысли возводя себя к познанию говорившего (ὑπηγορευμένου)[438] в них Бога, путем благородного делания украшая себя подобающими тропосами добродетелей, научаясь, что естественный закон тождествен писаному, всякий раз когда он по деланию премудро разнообразится символами[439], и, наоборот, что писаный [закон тождествен] естественному, всякий раз когда он становится единообразен, прост[440] и свободен от символов в достойных по добродетели и ведению, чрез разум[441] и созерцание, подобно тем святым, [жившим] в законе, которые, совлекши букву, словно покров, с Духа, были явлены <1152B> духовно обладающими естественным законом[442].

Трудность 10/24

О том, что и святые, [жившие] по закону, воспринимая закон духовно, предвидели возвещаемую им благодать.

Ведь все они, отчетливо предузрев, что помимо законного будет иное служение, предвозвестили совершенство богоугоднейшей жизни, которое в этом [служении] будет явлено, [совершенство] свойственное и подходящее [нашей] природе, ибо для совершенствования они не нуждались ни в чем извне, как видно всем, кому известны божественные прорицания чрез закон и пророков. На это особенно [ясно] указывают Давид и Езекия, помимо прочего, тем, что с каждым из них произошло: [Давид] — тем, что он не снискал милости Божией за грехи законно (νομικῶς)[443], а [Езекия] — тем, что он был почтен Богом прибавлением лет согласно другому, <1152C> отличному от закона установлению[444].

Трудность 10/25

О том, что тот, кто подлинно, по расположению следует за Христом посредством добродетелей, становится превыше писаного и естественного закона.

Как я полагаю, ничто не препятствует тому, чтобы боголюбиво воспитанный в этих законах — я имею в виду, в естественном и в писаном — богопристойно сделался и превыше их, и, отдельно от этих [законов], посредством искренней веры подлинно последовав за [Богом] Словом, Который один только ведет к наивысшему благу, вообще не касаясь

в мысли никакого дела, помысла (λογισμοῦ) или понятия (νοήματος)[445], каковым подвержена и в каковых проявляется каким-либо образом сущая природа <1152D> и ведение каким-либо образом мыслимого и сущего (как и подобает подлинно вознамерившемуся следовать за «Иисусом, прошедшим небеса»[446])[447], смог через посредство явления (παραδείξει)[448] божественного света (τοῦ θείου φωτός)[449] по образу синекдохи (συνεκδοχικῶς) воспринять[450] — насколько это возможно для человека — истинное ведение сущего[451] <1153A>.

Трудность 10/26

Умозрение способа[452], каковым [человек], ставший во всем послушным Богу, становится превыше естественного и писаного закона.

Ибо если вся природа сущих разделена на умопостигаемые 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, по причине нерасторжимо скрепляющей их между собой силы[453] природной особенности отношения (σχετικοῦ ἰδιώματος) (ибо велико отношение[454] умствующих к умопостигаемому и чувствующих к чувственному)[455,456]; а человек, будучи из души и чувственного тела, по причине взаимного (κατ᾽ ἐπαλλαγήν) природного отношения с обеими частями творения и особенности [их], и определяется и определяет, первое — сущностью, а второе — способностью[457] (τὸ μὲν τῇ οὐσίᾳ, τὸ δὲ τῇ δυνάμει), ибо он в соответствии с ними и своими частями разделяется <1153B> и посредством собственных частей по единению их к себе притягивает (ведь ему присуще определяться умственным и чувственным, ибо он есть душа и тело, и определять их же по способности, ибо он умствует и чувствует[458]); Бог же есть просто и неопределенно превыше всех сущих, (я имею в виду охватывающие (περιέχοντα), охватываемые (περιεχόμενα) и природу времени, вечности и места, без которых нет ни тех, ни других, и в которые все заключается), так что Он во всех отношениях совершенно безотносителен (ἄσχετος)[459] — [так вот, если все это так], то распознавший, как должно любить Бога, Который превыше разума и ведения[460], который просто и всецело изъят из какого-либо отношения и природы, благоразумно превзойдет[461] все чувственное и умопостигаемое, все время, вечность и место, <1153C> не [имея никакого] отношения [к ним] (ἀσχέτως), и, в конце концов, сверхъестественно очистив себя всецело от всякой энергии по чувствованию, разуму и уму, неизреченно и неведомо достигнет превышающего разум и ум божественного наслаждения — в том смысле и тем способом[462], которые знает Бог, дарующий такую благодать, и знают удостоенные ее от Бога воспринять — не имея с собою никакого

естественного или писаного [закона], ибо в нем было совершенно превзойдено и приведено к молчанию[463] все, что может быть сказано или познано.

Трудность 10/27

Умозрение на Евангельское речение о «попавшемся разбойникам»[464].

А то, что «издерживается» сверх «двух динариев», данных Господом для попечения о «попавшемся разбойникам» в «гостинице» <1153D> тому, кому велено о нем «заботиться» — каковое Господь щедро пообещал «отдать», когда «возвратится»[465] — это, вероятно, происходящее у совершенных посредством веры полное отрешение (ἀφαίρεσις)[466] от сущего (ибо Господь говорит: «всякий из вас, кто не отречется от всего, что имеет, не может быть Моим учеником»[467]); согласно которому отрешая все от себя, или, правильнее сказать, отрешая себя от всего, соделавший себя любителем премудрости <1156A> удостаивается пребывать с одним лишь Богом, восприняв усыновление, показанное в Евангелии[468], подобно святым и блаженным апостолам, которые, все совершенно от себя отрешив и всецело предавшись (προσφύντες) одному лишь Богу и Слову, сказали: «вот, мы оставили все и последовали за Тобою»[469], Творцом природы и подателем помощи согласно закону; и обретя Его, то есть Господа, как единственный свет истины, вместо закона и природы, по справедливости получили безукоризненное ведение всего, что после Бога[470]. Ибо, поистине, с Ним присуще выявляться ведению сотворенных Им [вещей].

Ибо как с восходом чувственного солнца отчетливо выявляются все телесные [предметы], так и Богу, умопостигаемому солнцу правды[471], когда Он восходит в уме <1156B> (насколько Он может быть вмещен тварной [природой]), свойственно вместе с Собой выявлять истинные логосы умопостигаемых и чувственных [вещей]. Об этом свидетельствует и то, что, когда Господь преобразился на горе, Его одежды были явлены блистающими вместе со светом лица Его; каковое явление вводит с Богом ведение того, что после Него[472] и окрест Него[473]. Ибо ни око без света не может постигать чувственные [вещи], ни ум без ведения Бога — воспринять духовное созерцание. Ибо и там свет дает зрению постижение видимых [вещей], и здесь знание Бога дарует ведение умопостигаемых. <1156C>

Трудность 10/28

Умозрение способа[474], каковым произошло грехопадение Адама[475].

Конечно же, не оперев око души на божественный[476] свет, праотец Адам, наподобие слепого, [пребывая], разумеется, во тьме неведения[477], обеими руками добровольно осязал грязь (φορυτόν)[478] вещества и, склонившись к одному лишь чувствованию, всецело предался ему[479]; посредством же

[чувствования] восприняв губительный яд злейшего зверя, он даже чувствованием — как он желал — не насладился, постаравшись обрести то, что [принадлежит] Богу[480], без Бога, прежде Бога и не по Богу (δίχα Θεοῦ, καὶ πρὸ Θεοῦ, καὶ οὐ κατὰ Θεόν)[481], что не должно было [делать] и невозможно [достичь][482]. Ибо, доверившись чувствованию, как советчице[483], доверившейся змею больше, чем Богу, и вожделевшей вкусить плод запретного древа (с которым, как он был прежде научен, сопряжена смерть) <1156D>, [Адам], сделав [этот плод] начатком вкушения, сообразно плоду переменил [свою] жизнь[484], расстался с жизнью, сотворив для себя смерть живущей на протяжении всего времени настоящего века.

Ибо если смерть есть тление (φθορά)[485] возникновения (γενέσεως)[486], а тело, непрестанно возникающее (γινόμενον)[487] посредством притока пищи, по природе истлевает, рассеиваясь посредством течения — то, стало быть, тем, чрез что, как он верил, у нас есть жизнь, Адам сохранил смерть процветающей и для себя, и для нас. Так что, если бы, послушавшись Бога, а не сожительницу, он вкушал бы от древа жизни, то он не лишился бы данного [ему] бессмертия, постоянно сохраняемого причащением жизни[488], <1157A> ибо всякой жизни присуще сохраняться посредством подходящей и подобающей ей пищи. Пища же той блаженной жизни есть «хлеб... который сходит с небес и дает жизнь миру»[489], как объявило о Себе в Евангелии[490] истинное Слово; а первый человек, не пожелав питаться этим [хлебом], был по справедливости лишен божественной жизни, а обрел иную, порождающую смерть; по каковой жизни придав себе неразумный образ, а невероятную красоту божественного [образа] погубив, он предал всю природу на съедение смерти. Чрез эту [жизнь], на протяжении всего этого времени[491], смерть живет, пожирая нас, а мы более не живем, вечно снедаемые ею посредством тления. <1157B>

Трудность 10/29

Что святые были научены, что жизнь истинная, божественная и остающаяся [всегда] одной и той же отличается от непостоянного круговращения настоящей жизни.

Премудро уразумев немощь и переменчивость этой [настоящей жизни], святые были по справедливости научены и таинственно наставлены, что жизнь, первоначально дарованная людям Богом, не есть эта, [настоящая] жизнь, но другая, божественная и остающаяся [всегда] одной и той же, которую, по всей вероятности — предположили они — Бог первоначально и создал, будучи благим, подобающим Ему [образом]; к той, [божественной жизни] возведя око души (посредством премудрости, по благодати Духа, насколько это доступно людям, подверженным смерти) и внутренне

(ἐνδιαθέτως) восприняв божественное вожделение к ней, они, по справедливости, посчитали, что следует отрешиться (ἀποθέσθαι)[492] от этой, настоящей жизни, <1157C> если они намерены всецело (καθαρῶς), должным образом[493], овладеть той, [божественной]. Поскольку же отрешение от жизни не совершается без смерти, они примыслили, что [сопряженная] с этой [жизнью] смерть есть отвержение плотской любви[494] (τῆς κατὰ σάρκα στοργῆς), чрез которую произошло вхождение смерти в жизнь[495], дабы, примыслив смерть для смерти, прекратить жить ради смерти, умерев «честной смертью пред Господом»[496], каковая поистине есть смерть истинной смерти, способная разрушить тление (φθορὰν... φθείρειν)[497], а достойным открывающая путь к блаженной жизни и нетленности (ἀφθαρσίᾳ).

Ибо конец этой, настоящей жизни я считаю справедливым называть не смертью, но избавлением от смерти, отлучением от тления, освобождением от рабства, <1157D> пределом треволнений, упразднением войн, уходом от смятения, отступлением из тьмы, отдохновением от трудов, умолканием невнятного шума, упокоением от потрясений, укрытием от стыда, убежищем от страстей, уничтожением греха и — коротко говоря — прекращением всяких зол[498]; чего и достигнув путем добровольного умерщвления, святые соделали себя в [настоящей] жизни «странниками и пришельцами»[499]. Ибо, мужественно сражаясь с миром, с телом и с [происходящими] от них восстаниями и подавив обольщение, [возникающее] от них, когда чувства сослагаются (κατὰ τὴν... συμπλοκήν) с чувственными [вещами], они сохранили себе достоинство души не порабощенным, как, конечно же, и подобало, посчитав законным и справедливым, чтобы, скорее, лучшим худшее изгонялось, чем худшее лучшему препятствовало; <1160A> каковой божественный закон является врожденным и для тех, которые избирают для себя любить (ἀσπάζεσθαι)[500] жизнь подобающую, прежде всего, разумным (λογικοῖς) — [жизнь] вольную (ἄνετον) и подражающую самодостаточности (ἀπροσδεές) ангелов, уподобляясь им чрез довольство малым.

Трудность 10/30

О том, что святые и естественное созерцание, и тайноводство[501] Писания совершали не так, как мы.

Однако вернемся же назад[502] и, [следуя] порядку, присоединим к рассмотренному ранее недостающее [умозрение] Преображения, разобрав по силам и его; дабы было явлено совершенство святых во всем и их подлинное отрешение от плоти и вещества; и что они <1160B> не созерцали, как мы[503], либо творение, либо Святое Писание, вещественно и низменно,

для овладения блаженным знанием Божиим прибегая, [с одной стороны], лишь к чувствованию, к [изучению] поверхности и внешнего облика, а [с другой — лишь] к буквам и слогам, из чего [проистекают] ошибки и погрешности в суждении об истине; но [созерцали] одним лишь чистым умом, не окутанным никаким вещественным туманом. Итак, если мы хотим благочестиво судить о тех, которые умственно созерцают (διασκοποῦντες) логосы чувственных [вещей], то мы, пожалуй, увидим, что они твердо, по прямому пути идут к безукоризненному ведению о Боге и божественных [вещах].

Трудность 10/31

31a1. Более пространное толкование на Преображение.

Итак, выше уже было сказано[504] о том, что <1160C> световидным сиянием (φωτοειδοῦς λαμπρότητος) лица Господня[505], совершившимся на горе, трижды блаженные апостолы были таинственно, неизреченным и неведомым способом руководимы к Божией силе и славе, для всех сущих совершенно непостижимой, научаясь, что явленный им [доступный] чувствованию[506] свет есть символ[507] неявной сокровенности (τῆς ἀφανοῦς κρυφιότητος) [Божией][508]. Ибо как здесь луч появившегося (γενομένου) света побеждает энергию очей[509], оставаясь для них невместимым, так и там Бог превосходит всякую силу и энергию ума, не оставляя совершенно никакого отпечатка в мышлении (ἐν τῷ νοεῖσθαι), пытающемся [Его] помыслить[510]. Посредством же белых одежд [апостолы] богоприлично были научаемы, в одно и то же время, великолепию (μεγαλουργίαν), [заключенному] в творениях соразмерно логосам, по которым они были сотворены, и тайноводству, [заключенному], согласно умопостигаемому, в словах Святого Писания; <1160D> ибо в познании Божием одновременно является сила Писания по Духу и, вместе с тем, [пребывающие] в творениях премудрость и ведение, чрез которые Он и сам, наоборот, соразмерно является[511]. Посредством же Моисея и Илии, пребывающих по обеим сторонам от Него (ибо они еще не рассмотрены в [нашем] умозрении), [апостолы] путем истинного созерцания воспринимали — согласно многим примышлениям — многие способы познания таинств, образами которых [Моисей и Илия] были явлены. <1161A>

31a2. Умозрение на Моисея и Илию[512].

1. Во-первых, [апостолы] получили благочестивое понятие о том, что должно, чтобы вместе со Словом и Богом всегда пребывали слово законное и слово пророческое, как от Него сущие, о Нем возвещающие и подле Него располагающиеся[513].

2. Еще одно [умозрение] на них.

Затем же, посредством [Моисея и Илии апостолы] научались тому, что пребывают с Ним премудрость и благость[514] (σοφίαν καὶ χρηστότητα): премудрость — поскольку посредством нее Слову присуще возвещать, что должно делать, и запрещать, что делать не должно[515] (образом же [премудрости] был Моисей, ибо, как мы веруем, благодать законодательства свойственна премудрости); благость же — поскольку посредством нее [Слову] присуще побуждать и обращать к божественной жизни отпавших от нее; образом же ее был Илия <1161B>, являя собою всю пророческую благодать, — ведь человеколюбивое обращение заблудших, проповедниками которого, как мы ведаем, были пророки, есть собственный признак божественной благости.

3. Еще одно [умозрение] на них.

[А также тому, что с Ним пребывают] ведение и [воспитующее] наказание (γνῶσιν καὶ παιδείαν)[516]: ведение — поскольку Ему присуще предоставлять людям познание добра и зла[517], ибо, говорит Он, «Я дал пред лицом твоим жизнь и смерть»[518], чтобы [нам] избрать первое, а второго избежать, не впав по неведению в худшее, словно оно лучшее[519], — что, как известно, сделал Моисей, отображающий в себе знаки истины; наказание же — поскольку Ему присуще наказывать за безразличие тех, которые (наподобие Израиля, воспитателем которого стал Илия) открыто прибегают к противоположным [вещам] и безразлично смешивают не подлежащее смешению (τὰ ἄμικτα)[520] <1161C> — [наказывать], неразумие и ожесточение даже совершенно приверженных злу приводя, как подобает (ὡς λόγος), к разумению и чувствованию.

4. Еще одно [умозрение] на них.

[А также, что с ним пребывают] делание и созерцание (πρᾶξιν καὶ θεωρίαν)[521]: [делание] — ибо оно упраздняет зло, путем явления добродетелей совершенно отсекает от мира, по расположению, ведомых им — как Моисей, [ведя] Израиль из Египта — и учит покорно следовать божественным законам Духа; [созерцание же] — ибо оно исторгает из вещества и вида (εἴδους), как Илию «колесница огненная»[522], посредством ведения приводит к Богу и связывает [с Ним] тех, которые никоим образом не отягчаются плотью по причине отвержения ее закона и ни в коем случае не воспламеняются гордостью из-за достижений, по причине сопряженной с истинными добродетелями влаги «нищеты духа»[523, 524]. <1161D>

5. Еще одно [умозрение] на них.

Или же [посредством Моисея и Илии] они научались тому, что Слову сопутствуют (παρὰ τῷ Λόγῳ εἶναι) [в равной степени] таинства брака

и безбрачия[525] — посредством Моисея, которому брак не помешал стать любящим (ἐραστοῦ)[526] Божию славу, и Илии, который пребыл совершенно чистым от брачного соития; ибо [таким образом] Бог и Слово возвещает, что Он таинственно усыновляет совершающих[527] и то и другое разумно (λόγῳ), согласно законам, божественно учрежденным об этих [таинствах][528].

6. Еще одно [умозрение] на них.

Или посредством тех же самых [апостолы] достоверно убеждались, что Слово есть Господь жизни и смерти[529]. <1164A>

7. Еще одно [умозрение] на них.

Или посредством тех же самых они научались, что для Бога все живут и совершенно никто для Него не мертв — кроме того, кто умертвил себя грехом[530] и, добровольно склонившись к страстям, отсек себя от Слова[531].

8. Еще одно [умозрение] на них.

Или же они просвещались о том, что образы (τύπους) таинств по возведению (κατ᾽ ἀναφοράν)[532] суть Слово и являются Им, потому что Оно — истина[533], ибо [Слово] есть «начало и конец»[534] и законодательного, и пророческого писания.

9. Еще одно [умозрение] на них.

Или [они научались], что все возникшее после Бога и от Бога, то есть природа сущих и время, истинно выявляется, как сущее у Бога, вместе с Ним, когда является Он — ибо Он есть причина и Создатель[535] [всего этого].

Из них образ времени — это, наверное, Моисей, не только потому, что он стал учителем времени <1164B> и его исчисления (ибо он первый исчислил время от сотворения мира) и наставником временного поклонения[536], но и потому, что телесно не «вошел в покой»[537] вместе с теми, которых он вел в [землю] Божественного обетования. Таково ведь и время, по движению не опережающее и не входящее вместе с теми, которых ему присуще препровождать к Божественной жизни грядущего века[538]. Ибо [у Моисея] есть Иисус[539] — преемник всякого времени и века; пусть даже логосы времени пребывают в Боге иным образом, как таинственно показывает вступление закона, данного Моисеем в пустыне, в землю владетельную вместе с получившими ее[540]. Ведь век (αἰών) есть время, в случае если оно остановило движение, а время есть век, несомый (φερόμενος) <1164C> и измеряемый движением; так что (дабы сказать, выразив в форме определения) век — это время, лишенное движения, а время — это век, измеряемый движением[541].

[Образ] же природы — это Илия, не только потому, что он сохранил свои логосы не поврежденными, а [сопряженное] с ними мышление (φρόνημα) по намерению (κατὰ γνώμην) свободным от превращения по причине страсти, но и потому, что он, словно некий природный закон, творя суд, воспитывал распоряжавшихся природой вопреки природе. Ибо такова и природа, которая настолько наказывает берущихся повредить природу, насколько они стараются жить вопреки природе; по причине того, что силой этой самой природы они, по природе, обладают уже не всецело, ибо они уже испытали уменьшение относительно ее полноты и поэтому терпят наказание — как невольно и неразумно воспринимающие <1164D> убывание бытия посредством уклонения к небытию[542].

10. Еще одно [умозрение] на них.

А возможно, не погрешит против истины тот, кто скажет, что посредством Моисея и Илии обозначаются объемлемые Творцом-Словом умопостигаемое и чувственное творение (νοητὴν καὶ τὴν αἰσθητὴν κτίσιν).

Из них Моисей обладает логосом чувственного [творения], ибо он был подвластен рождению и гибели (γένεσιν καὶ φθοράν), как показывает история о нем, возвещающая о его рождении и смерти. Ибо таково и чувственное творение, <1165A> имеющее известное начало [посредством] рождения и ожидающее определенного конца [посредством] разрушения (διαφθορᾶς).

[Логосом] же умопостигаемого [творения] обладает Илия, ибо история о нем ни о рождении его не объявляет (хотя бы даже он и родился), ни об ожидаемой гибели посредством смерти определенно не говорит (хотя бы даже ему и предстояло умереть). Ибо таково и умопостигаемое творение, ибо оно ни начала [посредством] рождения, известного людям, не имеет — хотя бы оно даже и родилось, и имеет начало, и произведено из не сущего в сущее — ни определенного конца посредством гибели не ожидает. Ведь оно природно обладает бессмертием (ἀνώλεθρον), восприняв его от Бога, пожелавшего таким образом его создать[543].

31b. Еще одно, сокращенное умозрение на Преображение[544]. <1165B>

Пусть я могу показаться более усердным (περιεργότερος), чем следует — но, как я полагаю, из божественного Преображения нам является и другое великое божественное таинство, более славное, чем те, о которых было сказано. Ведь, как я полагаю, боголепные действа (θεοπρεπῆ δραματουργήματα)[545], [произошедшие] на горе во время Преображения, таинственно указывают на два способа[546] богословия: я имею в виду, шествующий в начале, простой и беспричинный (ἀναίτιον), поистине

утверждающий Божество единственно и всецело путем отрицания[547] и должным образом почитающий Его превосходство посредством замолкания (δι᾽ ἀφασίας)[548], и [второй способ], следующий за первым, сложный, величественно описывающий путем утверждения, исходя из обусловленных причинами (ἐκ τῶν αἰτιατῶν). Посредством этих [действ], насколько возможно знать людям, возвышенное ведение о Боге и божественном с помощью доступных нам символов ведет нас к обоим способам [богословия], <1165C> посредством благочестивого понимания сущих учреждая для нас логосы обоих [способов] и научая тому, что первому [способу] присущ всякий символ, превосходящий чувство, а второму — [все], взятые в совокупности великие творения, доступные чувству[549]. Ибо исходя из символов, превосходящих чувство, 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 ὁποίαν εἶναι καὶ ποῦ καὶ πότε)[550], не дерзаем рассматривать и не решаемся размышлять, ибо избегаем нечестия [такового] предприятия; исходя же из [вещей], доступных чувству, мы, насколько это нам возможно, воспринимаем мысленно (κατ᾽ ἔννοιαν) лишь скудное подобие ведения Божия, и говорим, что Он есть все, что мы узнали из Его творений как причину[551]. <1165D>

31c. Что Господь стал и Своим Собственным образом по Своему домостроительству во плоти.

Рассмотрим же, не хорошо ли и не премудро ли символ каждого из упомянутых способов содержится в том божественном Господнем Преображении. Ибо следовало, чтобы Он был сотворен по нашей [природе], но неизменно (ἀτρέπτως)[552], по причине безмерного человеколюбия согласившись стать образом и символом Самого Себя[553], символически явил Себя из Себя, чрез Себя являемого повел к Себе, совершенно неявному и сокрытому, все творение и человеколюбиво представил людям явные богодеяния (θεουργίας)[554] посредством плоти[555] [как] указания на неявную, превосходящую все и покрытую тайной (κρυφιομύστου)[556] беспредельность[557], <1168A> которую никому из сущих совершенно никаким способом невозможно ни помыслить, ни выразить[558].

31d. Умозрение просиявшего лица Господня[559].

Итак, свет лица Господня, победивший энергию человеческого чувствования, запечатлил (διετύπου) для блаженных апостолов[560] способ таинственного апофатического богословия[561], согласно каковому [способу] блаженное и святое Божество по сущности сверхнеизреченно, сверхневедомо

и беспредельное множество раз удалено[562] из всякой беспредельности, Оно не оставило [сущим] после Него вообще ни малейшего следа для восприятия и никому из сущих не позволяет помыслить, как и в какой мере одно и то же есть и Единица и Троица[563], <1168B> поскольку ни нетварному не присуще вмещаться во [что-либо] тварное, ни беспредельному — осмысляться посредством [чего-либо] имеющего предел[564].

31e. Умозрение на блистающие одежды Господни[565].

Утверждающий же способ [богословия] разделяется на [три вида] — по энергии, по промыслу и по суду[566]. [Богословие] по энергии, исходя из «красоты и величества созданий»[567] ясно указывающее, что Бог есть Творец всего, посредством сияющих одежд Господних изъясняет то, что [наше] слово на являемые творения прежде уже показало[568]. <1168C>

31f. Еще одно умозрение на Моисея[569].

Способ же [богословия] по промыслу обозначается посредством Моисея, ибо он человеколюбиво изымает[570] из заблуждения охваченных злом, премудро разнообразит для людей способы ухода от вещественного, тленного и телесного к Божественному, невещественному и бестелесному, разумно укрепляя [в приверженности] Божественным законам[571].

31g. Еще одно умозрение на Илию[572].

Способ же [богословия] по [Божию] суду указывается посредством Илии, ибо [суд] одних словом и делом по достоинству наказывает, а с другими обращается, приспосабливаясь к каждому соответствующим образом — <1168D> согласно существу[573] и качеству имеющейся [у него] добродетели или порока[574]. Ибо все это, уже рассмотренное [нами в толковании] на это место Святого Писания, Моисей и Илия — в наибольшей степени, насколько было возможно для тех, которые посредством образов (τυπικῶς) описывали чрез себя Божественные вещи — сделали, согласно истории, каждый в свое время, [и их деяния] были по способу умозрения подобны [выше] упомянутым.

31h. Умозрение о беседе Моисея и Илии с Господом во время Преображения.

Из того же, что они беседовали с Господом и говорили «об исходе... который Ему надлежало совершить в Иерусалиме»[575], <1169A> [апостолы] научались не только исходу таинств, предвозвещенному о Нем чрез закон и пророков, но, вероятно, и тому, что конец неизреченного замысла

Божия обо всем и [сопряженных] с этим [замыслом] домостроительств (οἰκονομιῶν)[576] не постижим совершенно ни для кого из сущих; кроме Его великого промысла и суда, посредством которых все в должном порядке движется к концу, который известен заранее одному лишь Богу[577]. Об этом [конце] все в равной степени не знают, что это такое, каков он, как и когда он будет[578], но только лишь святые познали поистине лишь то, что он будет — [святые], которые очистили добродетелями душу, всецело обратили все ее умственное устремление (τὴν ῥοπὴν αὐτῆς ὅλην τὴν νοεράν) к Божественному[579] и услышали, что сама, так сказать, совокупная природа видимых вещей, <1169B> посредством способов[580], каковыми она природно составляется, разве что не открыто возглашает о конце ее настоящего благоустройства[581].

Трудность 10/32

Естественное умозрение о том, что мир по необходимости имеет конец (τέλος).

Ибо, осмотрев настоящий мир настолько продуманно (ἐπιστημόνως), насколько возможно, и премудро расширив сложенное в разуме понятие о разнообразно сопряженных в нем телах, [святые] обнаружили, что одни из них — воспринимаемые чувственно, постигаемые и всеобщие, а другие — чувствующие, постигающие и частные, и что все они всеми объемлются и все во все превращаются по причине взаимообмена какими-либо качествами, [присущими] каждому[582]. Ибо чувствующие объемлются чувственно воспринимаемыми по природе, а чувственно воспринимаемые — чувствующими по чувствованию[583], <1169C> будучи постигаемыми. И наоборот: всеобщие гибнут, превращаемые частными по изменению, а частные — превращаемые всеобщими по разложению. У первых рождение начинается посредством гибели вторых, а у вторых гибель происходит посредством рождения первых[584]. Ведь взаимное схождение всеобщих, приводящее к рождению частных, есть их взаимное погубление по изменению, а разложение частных на всеобщие по расторжению сложения, привносящее гибель, есть продолжение бытия (διαμονή) и рождение всеобщих[585]. И, узнав, что этот настоящий состав чувственного мира есть взаимное погубление и изменение друг в друга [сущих] в нем тел, из каковых и в каковых он существует как следствие [этого], посредством неустойчивой, изменчивой, уносимой в разные стороны и вообще <1169D> превращающейся особенности тел, из каковых состоит [мир], [святые] были научены, что в связи с этим по необходимости наступит его конец (συντέλειαν); правильно рассудив, что не может такого быть, и не присуще здравому

разумению (λογικῆς συνέσεως) называть вечным то, что никогда не бывает одинаковым, без превращения и какого-либо изменения, но, [напротив, постоянно] рассеивается множеством способов и превращается[586].

Трудность 10/33

Краткое умозрение о грядущем веке, что есть «пропасть» между Богом и людьми, кто есть Лазарь и [что есть] «лоно» патриарха[587].

Поэтому, оказавшись превыше видимых [вещей], <1172A> [святые] проницательно догадались о неизбежно грядущем пределе всего, в котором ничто из сущих не есть более ни несущее, ни несомое, и вообще нет движения чего-либо, ибо неизреченная незыблемость (παγιότητος ἀῤῥήτου)[588] ограничила перенесение и движение несомых и движимых. Пожелав в уме прийти к этому [пределу], они, еще облеченные плотью, подверженной тлению, благоразумно перешли «пропасть»[589] между Богом и людьми[590], по отношению (κατὰ τὴν σχέσιν) добровольно отрешившись от плоти и мира. Ибо поистине страшная и «великая пропасть» между Богом и людьми есть любовь и расположение к телу и к этому миру[591]. Лазарь, благородно и с радостью возлюбив лишение [и того и другого], (как показывают его болезнь, приводящая его к отчуждению от тела, и нищета — к отчуждению от мира)[592], был удостоен получить упокоение на «лоне Авраамовом», <1172B> богатый же, привязанный к [телу и к миру], остался вне отдохновения; [богатый, таким образом,] не стяжал от плотской жизни никакой пользы, кроме беспредельного наказания после нее[593]; ибо он ни настоящей жизнью, которую одну лишь возлюбил и возжелал, не обладает (поскольку ее, по причине [ее] текучести, невозможно удержать по природе), ни будущую получить в удел не может, поскольку он пребыл по отношению к ней совершенно праздным и равнодушным, тогда как ей присуще сращиваться (συμφύεσθαι)[594] лишь с теми, которые возлюбили ее всецело и ради вожделения к ней охотно и с наслаждением претерпели всяческие страдания.

Услышав же о «лоне Авраамовом»[595], мы уразумеем Бога, явившегося нам по плоти из семени Авраамова[596], который поистине подает все всем, достойным благодати, <1172C> в соответствии (ἀναλόγως) с качеством и количеством добродетели у каждого[597], словно некие различные «пажити»[598] (неделимо распределяя Себя и никоим образом не раздробляясь (συνδιατεμνόμενον)) для причащающихся, по причине недробимой (ἄτμητον) по природе сущности единства (ὀντότητα τῆς ἑνότητος)[599]; несмотря на то, что, напротив, Он по неизреченному единению (которое ведает Слово) невероятно является в причастиях ограничительно (ἀφοριστικῶς)[600] по причине различного достоинства причащающихся. Перейти[601] к Нему

не сможет никто, радующийся неге плоти и обольщение мира любящий больше Его блаженной славы, и с «Победившим мир»[602] не станет побежденный миром и способный дурно этим гордиться. Ибо Божественное правосудие не сочло достойным, чтобы те, которые ограничивают человеческое (τὰ κατὰ τὸν ἄνθρωπον) этой жизнью, <1172D> превозносятся богатством, телесным здоровьем и другими достоинствами и только это считают блаженством, а блага души ни во что не ставят — [чтобы такие люди] получали в удел Божественные и вечные блага, о которых они нисколько не заботились, из-за великого усердия к вещественному не осознав, насколько добродетели превосходят богатство, здоровье и остальные преходящие блага[603].

Трудность 10/34

Умозрение о добродетелях.

«Ибо добродетели делают человека блаженным и одни, [сами по себе], и с другими [вещами]. С другими [вещами] — по расширению (κατὰ πλάτος)», — как сказал один из премудрых в божественном[604], — «а одни и сами по себе — по ограничению (κατὰ περιγραφήν). <1173A> Ибо из сущих что-то мыслится по ограничению, как "два локтя"[605], а что-то по расширению, как "куча"[606]. Ведь даже если отнять от кучи два медимна, оставшееся остается кучей; [точно так же], если от блаженства, [мыслимого] по расширению, отнять телесные и внешние блага, а оставить одни лишь добродетели, то блаженство и так остается без изъяна. Ибо добродетель сама по себе самодостаточна, чтобы обладающий ею был счастлив[607]. А значит, всякий дурной [человек] несчастен, пусть даже он имеет все так называемые земные блага вместе взятые», если он лишен добродетелей; а всякий хороший [человек] блажен, пусть даже он лишен всех земных благ, но имеет сияние добродетели[608], которой украшается Лазарь, покоящийся в «лоне Авраамовом». <1173B>

Трудность 10/35

Естественное созерцание, чрез которое святые узнавали о Боге исходя из созданий <1176B>[609].

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[610]; 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

узнали о Творце исходя из Его созданий[611]. <1176C> [Когда же они постигли] постоянство, порядок и положение сотворенных (γεγονότων) [вещей]; [Божественное] управление, по которому каждая [вещь] пребывает в соответствии со своим эйдосом (εἶδος[612]), 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. <1176D>

Трудность 10/36

Естественное созерцание о том, что мир — и всё, что после Бога — имеет начало и возникновение (γένεσιν)[613].

Ибо кто, узрев красоту и величие творений Божиих, не уразумеет сразу же, что Он — Творец, ибо Он есть Начало, Причина и Создатель сущих, не воспарит мыслью только к Нему[614], оставив внизу то, чему по природе не присуще позволить мысли завершить переход (διάβασιν)[615], вожделея воспринять непосредственно Того, Кого он узнал посредством дел, и решительно не отгонит от себя заблуждение, будто мир безначален, <1177A> истинно рассуждая, что все движущееся, бесспорно, [имеет] начало движения[616]? Но всякое движение не безначально, поскольку оно не беспричинно. Ибо в качестве начала оно имеет то, что [его] движет, а в качестве причины — зовущий и влекущий [его] конец (τέλος)[617], к которому оно движется. Если же начало всякого движения всякого движущегося есть движущее, а конец — причина, к которой движется (φέρεται) движущееся (ибо ничто не движется без причины), а ничто из сущих не неподвижно, кроме перводвижущего (ибо перводвижущее, конечно, неподвижно, поскольку и безначально)[618], то, стало быть, ничто из сущих не безначально, поскольку и не неподвижно. Ибо движутся все каким-либо образом сущие [вещи], кроме единственной и неподвижной Причины, Которая превыше всего; умственные и разумные (λογικά) [движутся] в отношении ведения и познания (γνωστικῶς τε καὶ ἐπιστημονικῶς[619]), <1177B> ибо они не есть ведение или познание само по себе[620]. Ибо их ведение и познание есть не их сущность, а навыки, созерцаемые при их сущности, которые привходят от правильного суждения по уму и разуму[621] (я имею в виду их составляющие способности[622]).

Трудность 10/37

Умозрение о сжатии и расширении (συστολῆς καὶ διαστολῆς) сущности, качества и количества, вследствие которых они не могут быть безначальными.

Но также и просто именуемое «сущностью» — не только [сущность подверженных] возникновению и гибели[623], которая движется по возникновению и гибели, но и [сущность] всех сущих — и пришла в движение (κεκίνηται) и движется по логосу и тропосу расширения и сжатия[624]. <1177C> Ибо она движется от наиболее общего рода (γενικωτάτου γένους) через более общие[625] роды (γενικωτέρων γενῶν) к видам, через каковые [роды] и на каковые [виды] ей присуще делиться, достигая самых частных видов (εἰδικωτάτων εἰδῶν), каковыми завершается ее расширение, ограничивающее ее бытие снизу; и она же, напротив, стягивается, от частных видов через более общие роды восходя к высшему, каковым завершается ее стяжение, ограничивающее ее бытие сверху[626]; таким образом, будучи ограниченной с обеих сторон, то есть сверху и снизу, [сущность] является как имеющая начало и конец и [потому] совершенно не способная воспринять логос беспредельности[627].

Так же и количество — не только [количество подверженных] возникновению и гибели, <1177D> которое движется относительно приращения и уменьшения всяким способом, каковой можно наблюдать по природе (πέφυκε), но и всякое количество всех [вещей] — ограничивается, двигаясь по логосу ослабления и напряжения (τῷ κατ᾽ ἄνεσιν καὶ ἐπίτασιν λόγῳ) и формируя виды (εἰδοποιουμένη) по расширению, посредством различений по частям (ταῖς κατὰ μέρος διαφοραῖς κατὰ διαστολήν), не способное изливаться до беспредельности; и оно же, напротив, стягивается, восходя, упраздняя то, что относится к этим различиям, а не соприродный вид (συμφυὲς εἶδος). Подобным образом и качество — не только [качество подверженных] рождению и гибели, которое движется по изменению, но и всякое качество всех [вещей] — двигаясь по причине способности к превращению и рассеянию, присущей его различию, воспринимает расширение и сжатие. <1180A> Никто же, будучи в здравом уме, никоим образом не станет называть неподвижным то, чему присуще рассеиваться и сводиться. А если [что-либо] не неподвижно, то оно и не безначально; если же не безначально, то, очевидно, оно не является и невозникшим; но равно как он знает, что движущееся начало двигаться, так же он сознает, что возникшее начало [быть] с возникновения [его] бытия, от одного единственного, нерожденного[628] и неподвижного, восприняв и бытие, и движение. То же, что началось по возникновению бытия, никак не может быть безначальным[629].

Доказательство того, что все, что бы ни было, <1180B> кроме Бога, точно [пребывает] в месте, а поэтому, по необходимости, и во времени, и что [пребывающее] в месте точно начало быть во времени[630].

Не говоря уже о том, что само бытие сущих, обладающее тем, как оно есть (τὸ πῶς εἶναι ἔχον)[631], а не просто (ἁπλῶς) [существующее] — что есть первый вид ограничения[632] — уже большое и прочное [основание] для доказательства того, что сущее имеет начало по сущности и возникновению; кто не знает, что для любого каким-либо образом сущего (кроме одного лишь Божества[633], Которое поистине существует (ὑπάρχοντος) превыше самого бытия (ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι)) прежде всего примышляется (προεπινοεῖται), «где» [оно есть][634], а вместе с этим обязательно и точно сопримышляется и то, «когда» [оно есть][635]. Ибо невозможно помыслить «где», отделенное по лишению (κατὰ στέρησιν)[636] от «когда» (ибо они относятся к [пребывающим] вместе, поскольку принадлежат к [вещам], не [возможным] друг без друга); <1180C> если же «когда» никоим образом не отделено по лишению от «где», с которым вместе оно по природе сопримышляется, то, стало быть, «тому, где», оказывается [подвластным] все, как сущее в [каком-либо] месте. Ибо вся [совокупность] всего не превыше всего (ведь это, некоторым образом, и неразумно, и невозможно — утверждать, что все само по себе превыше всей [совокупности] самого себя), но имеет ограничение в себе, [происходящее] от него самого, после ограничивающей все беспредельной Причины всего, [каковое ограничение есть] его внешний предел. Это и есть место всего, как некоторые и определяют место, говоря: место есть внешняя область вокруг (περιφέρεια) всего, или внешнее положение всего, или предел содержащего, в котором содержится содержимое[637].

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). <1180D> И потому они не безначальны. Ибо все, что в каком-либо отношении воспринимает логос «того, как», [когда-то] не существовало, даже если существует [сейчас]. Потому, когда мы 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 (ἀπολελυμένως)[638]. Ибо Божество не воспринимает никакое слово (λόγου) и понятие, в силу чего мы говорим, что [Божество] существует, ничего не утверждая (κατηγοροῦντες) о Его бытии. Ибо бытие — из Него, но не Само [Божество] — бытие; ибо Оно превыше самого бытия, и того, которое называется и мыслится как [сущее]

«каким-то образом», и того, [которое называется и мыслится как сущее] просто. Если же сущие обладают бытием «каким-то образом», а не просто, то — равно как они [подвластны] «тому, где» по причине <1181A> положения и ограниченности присущих им природных логосов — так они, безусловно, воспримут и бытие, [подвластное] «тому, когда», поскольку [оно имеет] начало[639].

Трудность 10/39

Доказательство того, что не может быть беспредельным, а потому и безначальным все, что имеет бытие по множественному количеству (ἐν πλήθει ποσότητα).

И еще: если сущность всех [сущих][640], при том что всех [сущих] множество, не может быть беспредельной (ибо, поскольку они многочисленны, она имеет предел, [обусловленный] численным количеством, ограничивающим логос ее бытия и бытия «каким-то образом», ибо сущность всех [вещей] не свободна), то, очевидно, и ипостась[641] каждой отдельной [вещи] не будет без ограничения, <1181B> ибо они, согласно [своему] логосу, ограничиваются друг другом по числу и по сущности[642]. Если же ничто из сущих не свободно от ограничения, то, стало быть, все сущие [вещи] соразмерно себе получили и бытие «когда-то» и бытие «где-то»[643]. Ибо без этих [категорий] совершенно ничего не сможет существовать — ни сущность, ни количество, ни качество, ни отношение, ни действие (ποίησις), ни претерпевание, ни движение, ни обладание, ни что-либо другое из тех [категорий], в которые заключают всё искусные в этом [философы][644]. Итак, ничто из сущих не безначально, если можно помыслить что-то другое прежде него, и не безгранично, если можно помыслить что-то другое вместе с ним. Если же ничто из сущих ни безначально, ни безгранично, как показало слово, в точности следуя (ἀκολούθως... ἑπόμενος) природе сущих, то, <1181C> безусловно, было некогда, когда (ποτὲ ὅτε)[645] что-либо из сущих не существовало[646]; если же оно [когда-то] не существовало, то оно, безусловно, возникло (γέγονεν), если, конечно, оно не существовало. Ибо невозможно, чтобы что-либо и существовало, и возникало без превращения и изменения; ибо если оно возникло, то, [тем самым], и [испытало] превращение, по возникновению перейдя в то, чем оно не было, или же изменилось, восприняв приложение красоты, которой оно было лишено. А все либо превращающееся, либо изменяющееся, либо ущербное в отношении вида не может быть самосовершенным (αὐτοτελές)[647]. То же, что не является самосовершенным, безусловно, будет нуждаться в другом, предоставляющем ему совершенство (τελειότητα), и такая [вещь] есть совершенная,

но не самосовершеная, ибо обладает совершенством не по природе, а по причастию. То же, что нуждается в другом для совершенствования, будет намного более нуждаться [в чем-либо] для бытия[648].

Ибо если, как утверждают, сущность (οὐσία) превыше (κρείττων) вида (εἴδους)[649], а то «сущее» (τὸ ὄν), которое они хотят [так] назвать, <1181D> может предоставить ее себе или просто иметь, то как же [этому сущему] не хватило [способности] просто иметь или предоставить себе меньшее, то есть вид?[650] Если же для того, чтобы предоставить себе меньшее или просто иметь [его], тому «сущему», как дерзающие присваивать безначалие [вещам, сущим] после Бога и от Бога (ибо об этом мы подробно рассуждать не будем) называют или сущность, или материю[651] — [так вот, если для этого сущему] не хватило [способности], то как же не способное иметь меньшее смогло иметь (или просто, или [предоставленное] самим собой) большее, то есть бытие (τὸ εἶναί)?[652] Если же материя никоим образом не может иметь меньшее[653] (или от себя, или просто), то, <1184A> намного вероятнее, она не сможет иметь — или просто, или как-либо от себя — и само бытие. Стало быть, если она бессильна, как было показано, иметь меньшее — я говорю о виде — то она никоим образом никогда не смогла бы иметь и большее — я говорю о самом бытии. Если же так, то, безусловно, и бытие, и вид дарованы сущим от Бога, если они, действительно, существуют. Если же всякая сущность, материя и всякий вид от Бога, то никто (если он только не вовсе лишен здравого рассудка) не решится утверждать, будто материя — безначальная и нерожденная[654], зная, что Бог — Создатель и Творец сущих[655]. <1184B>

Трудность 10/40

Доказательство того, что все движимое или извечно (ἐξ ἀϊδίου) созерцаемое вместе с другим, отличным по сущности, не может быть беспредельным, и что двоица не есть начало и не является безначальной, и что только единица поистине и начало, и безначальна.

И еще: если материя, как говорят некоторые, существовала [всегда], то, очевидно, она не была приведена в бытие[656]; а если она не была приведена в бытие, то она и не движется; а если она не движется, то она и не начала быть; если же она не начала быть, то она, конечно же, безначальна; если же она безначальна, то и беспредельна; а если беспредельна, то, конечно же, и неподвижна (ибо беспредельное, конечно же, неподвижно, поскольку некуда двигаться тому, что не ограничивается)[657]; а если так, то, конечно же, [существуют] два беспредельных, безначальных и неподвижных — Бог и материя, что невозможно[658]. Ибо двоица[659] —

ни беспредельна[660], ни безначальна, ни неподвижна[661], ни началом чего-либо быть никак не сможет, <1184C> поскольку она ограничивается (περιγραφομένη) по единению и разделению; по единению — ибо ее существование есть сложение единиц[662], которыми она содержится (περιέχεται) как частями и на которые она может быть разделена как на части (ничто разделимое или разделяемое, сложное или слагаемое, которое можно помыслить по природе, по положению или каким-либо иным образом, ни даже то, что называется просто разделением или сложением, не сможет быть беспредельным[663], ибо оно — ни простое и единичное, ни неисчислимое, или же не исчисляемое, или же не соисчисляемое, или же просто свободное от любого, какого бы то ни было отношения; ибо все это созерцается в отношении, а беспредельное безотносительно, ибо в нем нет ничего соединенного по отношению); а по разделению — ибо она движима числом, из которого она начала [быть] (ἤρξατο) и которым она содержится, если она <1184D> действительно не обладает по природе бытием и безотносительностью (ἄσχετον)[664].

Трудность 10/41

[Доказательство того], что всякая двоица называется двоицей по числу, и всякая единица, составляющая часть двоицы, называется единицей в числовом отношении[665], а не просто (ἁπλῶς)[666] единицей.

Ибо любая двоица и любая единица, составляющая ее часть, входят в число[667], по которому [сущие] в ней единицы взаимно лишаются неограниченности (ἀπερίγραφον). Никто — если он хоть в какой-то мере причастен разумению — не назовет беспредельным то, вместе с которым или в добавление к которому созерцается что-то [другое], отличное по сущности[668]; зная, что, если он так помыслит, то логос беспредельного у него распадется. Ибо беспредельное беспредельно по любому логосу и тропосу — по сущности, по силе[669], по энергии[670] (κατ᾽ οὐσίαν, κατὰ δύναμιν, κατ᾽ ἐνέργειαν)[671], <1185A> по обоим пределам, я имею в виду, по верхнему и по нижнему, то есть по началу и концу[672]. Ибо беспредельное непостижимо по сущности, немыслимо по силе, неописуемо по энергии[673], безначально сверху, бесконечно снизу, и — точнее говоря — просто и во всех отношениях неопределенно, поскольку вообще ничто не может быть помыслено вместе с ним ни по одному из перечисленных тропосов[674]. Если бы мы сказали, что хоть по какому-нибудь логосу или тропосу что-то другое, отличное по сущности, может быть с ним сопоставлено, то, [тем самым], мы отнимаем у него весь логос всей беспредельности. Если же беспредельным не может быть то, чему извечно сосуществует что-то другое, отличное по сущности, то, стало быть, никак невозможно, чтобы

двоица была беспредельной. Ибо [сущие] в ней монады, сосуществующие одна с другой по соположению, ограничивают одна другую — поскольку ни одна из них не позволяет, чтобы другая созерцалась как неопределенная (ἀορίστως ὁρᾶσθαι), ибо та, другая, ей соположена, а не превосходит ее — и, разумеется, <1185B> отнимают одна у другой логос беспредельности.

Если же, как было показано, двоица не может быть беспредельной, то, очевидно, она не может быть и безначальной, ибо начало любой двоицы — единица; если же она не [может быть] безначальной, то не [может быть] и неподвижной, ибо, воспринимая бытие, она численно движется от единиц по единению и к ним же по разделению[675]; если же она не [может быть] неподвижной, то не [может быть] и началом чего-либо еще. Ибо движимое не есть начало, а [исходит] из начала, то есть из движущего. Только единица поистине неподвижна, ибо она не есть ни число, ни исчислимое, ни исчисляемое (поскольку единица не есть ни часть, ни целое, ни отношение); [только единица] поистине безначальна, ибо нет ничего старше ее, двигаясь из которого она восприняла бы бытие единицей; и поистине беспредельна[676], ибо нет ничего, что бы с ней сосуществовало и соисчислялось[677]; и поистине начало, ибо она есть причина всякого числа[678], [всякого] исчисляемого и исчислимого[679], <1185C> так как она изъята из всякого отношения, всякой части и целого[680], и поистине, действительно, в первую очередь и только она, просто, а не каким-то образом, есть первая и единственная единица[681]. И говоря так, мы не обозначаем блаженное Божество как Оно есть, беспредельно[682], по всякому логосу и тропосу ни для ума, разума[683] и имени совершенно недоступное и непостижимое, но предоставляем себе определение веры в Него, доступное, достижимое и пригодное для нас.

Ибо это [имя] (я имею в виду имя «единица») Божественное слово употребляет (διαγορεύει) не как представляющее Божественную и блаженную Сущность, но как указующее на Ее совершенную простоту, превосходящую всякое количество, качество и какое бы то ни было отношение; <1185D> чтобы мы осознали, что [Божество] не есть ни целое, как [состоящее] из некоторых частей, ни часть от некоторого целого[684]. Ведь Божество превыше всякого разделения, сложения, части и целого, ибо лишено количества (ἄποσον); удалено от всякого существования по положению и [от всякого] понятия, определяющего то, «как» Оно есть, ибо Оно лишено качества (ἄποιον); свободно и вольно от любой связи и приобщенности к чему-либо другому, ибо Оно лишено отношения (ἄσχετον), не имея того, что до Него, с Ним или после Него, поскольку [Божество] превосходит все и ни с чем из сущих ни по какому логосу <1188A> или тропосу в ряд не ставится (συντεταγμένη).

Возможно, именно это имеет в виду великий и божественный Дионисий, когда говорит: «Поэтому воспеваемая Единица и Троица, [сущее] превыше всего Божество, не есть ни единица, ни троица, распознанная (διεγνωσμένη)[685] нами или кем-либо еще; но, чтобы поистине воспеть Его сверхсоединенное (ὑπερηνωμένον) и богорождающее (θεογόνον) [начало], мы назвали сверхименное [Божество] троичным и единичным богоименованием, и сущими [именами назвали] сверхсущностное»[686]. Итак, никто — если он желает жить благочестиво и поистине — никоим образом не сможет назвать двоицу ни безначальным множеством, ни началом чего-либо. Ибо ему, посредством созерцательной способности и знания по разуму и уму, будет явлено, что Бог един; что Он превыше всякой беспредельности; что Он не познаваем ни в каком отношении ни для кого из сущих (кроме одного лишь познания чрез веру, <1188B> и то исходя из Его творений — [познания] того, что Он существует, а не того, чтó Он есть); что Он Творец и Создатель всего века и времени и всего, что в веке и во времени. Он совершенно не будет примышлять что-либо, извечно [существовавшее] вместе с Ним по какому-либо тропосу, зная, что ни одно из извечно сущих вместе друг с другом по существованию (κατὰ τὴν ὕπαρξιν) не может быть творящим второе. Ведь считать, что из имеющих бытие[687] вместе одно творит другое — это совершенно неразумно, неприемлемо, а для наделенных умом и смешно. Но он признает, что все было рождено из не сущего от Бога, сущего всегда, полностью и всецело, а не частично и несовершенно, премудро произведенное [от Бога] «как от причины», беспредельной по ведению и могуществу, <1188C> и что «в Нем все состоялось[688], будучи хранимо и содержимо как бы во всемогущей глубине, и в Него все возвращается, словно в свой для каждого предел (πέρας)»[689], как говорит где-то великий Дионисий Ареопагит[690].

Трудность 10/42

Умозрение, показывающее, что промысл (πρόνοιαν) Божий есть по природе надо всеми[691].

И в том, что Он есть Промыслитель о сущих, он[692] будет убежден посредством того же, чем он был научен, что Бог есть <1188D>, ибо он сочтет справедливым и благоразумным, что Страж (φύλακα) сущих и Попечитель (ἐπιμελητήν) о них есть не кто иной, как Творец сущих[693]. Ибо само постоянство (διαμονή) сущих, их порядок, положение и движение; и взаимная связь (συνοχή) крайностей посредством средних, так что [крайности] никак не вредят друг другу из-за противоположности; и согласие частей с целыми и всецелое единение целых с частями; и несмесное взаимное

различение самих частей, согласно особому отличию каждой <1189A>; и неслитное единение, [приводящее] к неразличимому тождеству внутри целых; и смешение и разложение (σύγκρισίς... διάκρισις) — чтобы не говорить о каждом по отдельности — всех по отношению ко всем; и всегда сохраняющаяся преемственность всех и каждого по виду[694], тогда как никакая [часть] собственного природного логоса не искажается, не смешивается с другим и не смешивает — [все это] ясно показывает, что все [сущие] объемлются промыслом сотворившего Бога[695]. Ибо невозможно, «чтобы Бог, будучи благим, не был, безусловно, и благодетельным, а будучи благодетельным, не был бы, безусловно, и промыслительным»[696], и, вследствие этого, богопристойно печась о сущих, не даровал бы [им] как бытие, так и заботу. Ибо промысл, согласно богоносным отцам[697], <1189B> «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)[698]. Если же [промысл] есть воление Божие» (я воспользуюсь словами учителей), «то совершенно необходимо, что происходящее происходит по правильному логосу, не воспринимая лучшего порядка»[699]. Потому избравший иметь путеводителем истину будет побужден сказать, что Промыслитель есть, во всяком случае, тот, кого он познал как Создателя сущих; ибо, поистине, промышлять о сущих присуще никому иному, как Богу, создавшему сущее, когда мы, подходами согласно разуму (κατὰ λόγον) приложив наш ум к сущим, даже в отношении животных, находим нечто не просто низкое (ἀγεννῶς) и неразумное[700].

Ибо, видя, как и они, *по роду их*[701], природно пекутся <1189C> о [произошедших] от них, мы смело, с благочестивым дерзновением, определяем для себя принцип (λόγον), согласно которому Бог есть один-единственный Промыслитель о всех сущих, не об одних «да», а о других «нет», как [считали] некоторые из внешних философов[702], а обо всех [сущих] вместе, согласно единому и непреложному волению (βούλησιν) благости (ἀγαθότητος), о всеобщих и о каждом по отдельности (τῶν τε καθόλου καὶ τῶν καθ᾽ ἕκαστον); так как мы знаем, что «если, не получив промысла и подобающей защиты, погибнут все частные [вещи], то вместе с ними погибнут и всеобщие (ибо всеобщим присуще составляться из частных)»[703], [а в качестве довода] мы выставим для себя разумное (λογικήν) доказательство этого, посредством благоразумной инверсии (ἀντιστροφῆς) прямо путеводящее к истине. Ибо если всеобщие самостоятельно существуют (ὑφέστηκεν) в частных, <1189D> никоим образом не воспринимая логос бытия самими по себе (τοῦ καθ᾽ αὐτὰ εἶναί) и самостоятельного существования, когда разрушаются частные — то каждому,

наверное, ясно, что не устоят и всеобщие[704]. Ибо части есть и самостоятельно существуют в общих (ὁλότησι), а общие в частях. И никакой довод не будет этому противоречить; тогда как они[705] поневоле, словно скованные истиной, возвещают силу Промысла и доказывают, что он проницает все, с помощью тех самых [доводов], которыми они тщились это опровергнуть[706]. <1192A> Ибо, говоря, что только всеобщие управляются промыслом, они, не замечая того, подтверждают, что Промысл [управляет] и частными, по необходимости ведомые к истине, которой они стараются избегнуть. Ибо, если они говорят, что всеобщие удостаиваются промысла ради постоянства (διαμονῆς[707]), то, [тем самым], они вводят [положение], что намного раньше его удостаиваются и частные, в каковых [состоит] постоянство и самостоятельное существование всеобщих[708]. Ибо эти [два положения] вводятся вместе одно с другим, в силу нерасторжимой природной связи одних с другими; и то, что если одно сберегается ради [его] постоянства, то и другое не чуждо этой защиты, говорит о том, что если одно лишается защиты ради [его] постоянства, то и другое за ним не следует[709].

И еще: говорится о трех тропосах, по которым Бог промышляет [якобы] не обо всех сущих. Ибо, — говорят они, — [Бог] либо не знает пути осуществления (μέθοδον) промысла, либо не хочет, либо не может[710]. Однако, будучи благим и сверхблагим — согласно общему мнению всех, — Бог, бесспорно, всем желает добра; будучи мудрым и сверхмудрым, а скорее, источником всяческой премудрости[711], <1192B> Он, бесспорно, ведает полезное; будучи могущественным, а скорее, беспредельно могущественным, Он, бесспорно, во всех [случаях] богоприлично осуществляет (ἐνεργεῖ) ведомое Ему, желанное Ему во благо и полезное; [так что], будучи благим, премудрым и могущественным, Он проницает все зримое и незримое, всеобщее и частное, малое и великое, все, имеющее бытие по всякой какой бы то ни было сущности, нисколько не умаляясь в беспредельности благости, премудрости и могущества и сберегая все, соответственно логосу бытия каждого, в постоянстве и нерасторжимой относительной гармонии (σχετικὴν ἁρμονίαν)[712] по отношению к себе и друг к другу[713].

Что же, неужели мы не понимаем, <1192C> что природа сама по себе явственно учит о том, что промысл Божий [господствует] над всеми? «Ибо сама природа дает немалое свидетельство того, что знание о промысле посеяно в нас природно»[714], всякий раз, как она, во внезапных несчастьях подталкивая нас, [действующих] словно по наитию, молиться Богу, именно так[715] побуждает искать спасение. «Ибо, внезапно настигнутые необходимостью, мы непроизвольно, прежде чем что-то подумать, взываем к Богу»[716], словно сам Промысл влечет нас к себе без [помощи]

помыслов, побеждая быстроту [пребывающей] в нас умственной силы и заранее показывая, что Божественная помощь могущественней всего. Природа не влекла бы нас непроизвольно к тому, чтобы совершалось что-то не природное[717]. «А все, что чему-либо следует по природе», <1192D> как всем очевидно, «обладает мощной» и необоримой по «доказательству» силой истины[718]. «Если же они скажут, что промысла нет, поскольку логос частного промысла для нас непостижим[719] — как, [поистине], и есть, согласно [реченному]: "Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!"[720]», то, по моему мнению, они скажут неправильно[721].

Ибо если различие каждого из людей от каждого велико и непостижимо, равно как и переменчивость (ἐναλλαγή) каждого по отношению к самому себе, по образу жизни, по нраву, по воле, намерениям и желаниям <1193A>, по знаниям, нуждам и занятиям, по самим помыслам души, которых почти беспредельное [множество], [а также и потому, что человек] меняется в связи со всеми [обстоятельствами], происходящими каждый день и час (ибо человек — существо легко подверженное превращениям, резко меняющееся по причине времени и нужд), — [если это все так], то совершенно необходимо, что и Промысл, путем предведения постигший каждую отдельную [вещь] в ее ограниченности (κατὰ περιγραφήν)[722], явился различным, пестрым и многообразным, простираясь соразмерно непостижимости множества [вещей] (τῇ τῶν πεπληθυσμένων ἀκαταληψίᾳ), [чтобы] должным образом приспособиться (ἁρμόζεσθαι) к каждой вещи и мысли по отдельности, вплоть до простых движений, происходящих в душе и в теле[723].

Итак, несмотря на то, что различие частных непостижимо, и логос, разумеется, приспосабливающегося к ним Промысла беспределен, — мы все же не должны, раз логос Промысла о частных для нас беспределен и неведом, <1193B> превращать свое неведение в отрицание всемудрой заботы о сущих, но, [напротив, следует] богоприлично и с пользой, без исследования воспевать все дела Промысла[724] и одобрять их, веруя, что происходящее происходит хорошо, хотя смысл[725] нам и недоступен[726]. Говоря «все», я имею в виду [дела] Промысла, а не то, что делается плохо согласно логосу находящегося в нашей власти (κατὰ τὸν τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν λόγον)[727], ибо это совершенно чуждо логосу Промысла[728]. Итак, посредством сказанного кратко изложив (ὑποδραμὼν τῷ λόγῳ), словно идя по следу, путь [рассуждений] этого великого учителя о силе и благодати святых по разуму и созерцанию — [изложив] по мере возможности, не решительно, а лишь предположительно (ибо наш ум намного уступает тому, чтобы [постичь] величие <1193C> [излагаемой] им[729] истины) — я говорю [все] это, основываясь только на догадках[730].

Другое умозрение о преодоленной[731] святыми вещественной двоице, и что есть единица, умопостигаемая в Троице[732].

Говоря же, что святые «оказались превыше вещественной двоицы, по причине единицы, умопостигаемой в Троице»[733], он, как я полагаю, имеет в виду, что они «оказались превыше вещества и вида[734], из каковых [состоят] тела»[735], или же «[превыше] плоти и вещества, разделив каковые, — как он говорит, — [святые] приблизились (συγγενέσθαι) к Богу и удостоились смешаться с чистейшим светом», <1193D> то есть, отвергнув связь души с плотью, а посредством плоти и с веществом, или, говоря обобщенно, природную близость всякой чувствующей сущности с чувственной, подлинно предались лишь стремлению к божественному, посредством, как я сказал, «единицы, умопостигаемой в Троице». Ибо, зная, что душа находится посредине между Богом и веществом и обладает силами, объединяющими ее и с тем, и с другим, я имею в виду ум, [объединяющий] с Богом, и чувствование, [объединяющее] с веществом, [святые] совершенно отринули чувствование вместе с чувственным, по относительной энергии расположения их [воли] (κατὰ τὴν ἐν διαθέσει σχετικὴν ἐνέργειαν)[736], и посредством одного лишь ума неизреченно <1196A> приблизили [душу] к Богу; узрев же, что целая душа, неведомым образом (ἀγνώστως) объединенная с целым Богом, как образ Прообраза (ὡς ἀρχετύπου εἰκόνα) имеет [с Ним] (насколько это возможно по подобию) сходство по уму, разуму и духу (κατὰ νοῦν καὶ λόγον καὶ πνεῦμα), они были таинственно научены «умопостигаемому в Троице единству»[737].

А возможно, учитель назвал «вещественной двоицей» гнев и вожделение, поскольку они связаны с веществом (προσύλους) и являются силами претерпевающей (παθητικοῦ)[738] части души[739], восстающими против разума и способными рассеять ум на множество [вещей], если их[740] с самого начала не обуздать искусно и не подчинить себе[741]. Если кто-то осилит их и заставит, рабски подчинив власти разума, подобающим образом двигаться туда, куда должно, или же вовсе их отвергнет, [если он] придерживается одного лишь неуклонного по любви познавательного очарования (κατ᾽ ἀγάπην γνωστικῆς... θέλξεως)[742] посредством разума и созерцания <1196B> и сократился до одного только, единственного из многих, чистого, простого и неделимого движения мощнейшей силы устремления, по каковой он любомудро укрепил себе нескончаемое прочное пребывание (μονιμότητα) вместе с Богом, в тождестве вечного движения[743] по устремлению (κατ᾽ ἔφεσιν ἀεικινησίας), — тот поистине блажен, ибо он достиг не только истинного

и блаженного единения (ἑνώσεως) со Святой Троицей, но и «единства, умопостигаемого в Троице», поскольку, будучи простым, неделимым и единовидным (μονοειδής) по способности, он приблизился к простому и неделимому по сущности; по обладанию добродетелями, насколько возможно, подражая всегда одинаковой благости, и отринув особенность сил, раздробленных по природе[744], посредством благодати единенного Бога[745]. <1196C>

Трудность 10/44

Истолкование о претерпевающей (παθητικοῦ)[746] [части] души и о ее общих (καθολικῶν) разделениях и подразделениях[747].

Ибо, как говорят, претерпевающая [часть] души разделяется на послушное разуму[748] и не слушающееся разума[749]. И [начало], не слушающееся разума, разделяют на питательное (θρεπτικόν)[750], каковое называют природным, и пульсовое (σφυγμικόν)[751], каковое называют «жизненным» (ζωτικόν)[752]; ни одно из этих [начал] не управляется с помощью разума, слушаясь его; а «не послушным разуму» оно называется, поскольку ему по природе не присуще управляться с помощью разума; ибо расти, быть здоровым или жить — не в нашей власти. [Начало] же, послушное разуму, [тоже] разделяется на два — вожделеющее (τὸ ἐπιθυμητικόν) и гневное (τὸ θυμικόν); а «послушным разуму» его называют потому, что ему по природе присуще у ревностных [подвижников][753] <1196D> управляться разумом и подчиняться ему. Вожделеющее [начало], в свою очередь, разделяют на удовольствие (ἡδονήν) и печаль (λύπην)[754]; ибо если вожделение достигает цели, оно приводит к удовольствию, а если не достигает — то к печали. А еще, как говорят, вожделение, разделяемое другим способом, вместе с собою составляет, в целом, четыре вида — вожделение, удовольствие, страх и печаль. И поскольку из сущих одни [вещи] хороши, а другие плохи, а среди них одни настоящие, а другие будущие — они хорошее, ожидаемое [в будущем], назвали «вожделением», а [пребывающее] в настоящем — «удовольствием»; плохое же, ожидаемое [в будущем] — «страхом», а [пребывающее] в настоящем — «печалью». Так что в отношении[755] хороших [вещей] <1197A> (будь то поистине хороших, или считающихся таковыми), существуют и усматриваются удовольствие и вожделение, а вокруг дурных — печаль и страх.

Печаль, в свою очередь, разделяют на четыре [вида] — скорбь (ἄχος), огорчение (ἄχθος), зависть (φθόνον) и сожаление (ἔλεον)[756]. Скорбью называют печаль, вызывающую безмолвие у тех, у кого она возникает, ибо рассудочная [способность] (τοῦ λογιστικοῦ) уходит в глубину[757]; огорчением — печаль, отягощающую и тревожащую из-за нежелательных

событий; завистью — печаль из-за чужих благ; сожаление — печаль из-за чужих бед. Однако, любую печаль они назвали злом по своей природе; ибо пусть даже и добродетельный [человек], будучи жалостливым, огорчается из-за чужих бед, он [испытывает это] не предпочтительно, по намерению (κατὰ πρόθεσιν), а второстепенно, по обстоятельствам (κατὰ περίστασιν). [Человек] же созерцательный и в таких [случаях] остается бесстрастным, ибо он связал себя <1197B> с Богом, отрешившись от всего преходящего (παρόντων) [в этом мире].

Страх же, в свою очередь, разделяют на шесть [видов] — сомнение (ὄκνον), стыдливость (αἰδώ), стыд (αἰσχύνην), смятение (κατάπληξιν), потрясение (ἔκπληξιν) и тревогу (ἀγωνίαν). Сомнением называют страх предстоящего действия; стыдливостью — страх из-за ожидания порицания; стыдом — страх из-за постыдного поступка; смятением — страх из-за предчувствия великой [беды], потрясением — страх из-за вестей о великих [бедах], отнимающий чувство, тревогой — страх падения, то есть неудачи; ибо мы тревожимся, когда боимся потерпеть неудачу; [тревогу] некоторые называют робостью[758].

О гневе же говорят, что это кипение околосердечной крови из-за желания причинить ответную обиду. Гнев разделяют на три [вида] — ярость (ὀργήν), которую некоторые называли злобой (χολήν) и бешенством (χόλον), злопамятство (μῆνιν) и мстительность (κότον). <1197C> Яростью называют гнев, обладающий началом[759] к действию и движению, иначе [говоря], гнев, приводимый в действие; злобой — возмездие обидевшему посредством чего-то другого; бешенством — отмщение обидевшему силами самого обиженного[760]; злопамятством (μῆνιν) [называют] гнев давно затаенный (наименование [произошло] от «пребывать» (μένειν) и «удерживаться в памяти» (τῇ μνήμῃ παρακατέχεσθαι)); мстительностью (κότον) — гнев, выжидающий время для отмщения (от «покоиться» (κεῖσθαι))[761]. Каждый из этих [видов] тоже разделяют на много других. Если кто-то пожелает описать их посредством точного исследования, он так растянет речь и потратит так много времени, что она будет невыносима читателям из-за ее объема. Итак, [дело] великое и поистине чудное, требующее много внимания и усердия[762], а прежде них [нуждающееся] в божественной помощи — смочь, <1197D> в первую очередь, обрести власть над вещественной двоицей врожденных сил, имею в виду, над гневом и вожделением, и всем тем, на что они подразделяются, и блажен тот, кто может легко направлять их туда, куда угодно разуму; пока он с помощью делания (τοῖς πρακτικοῖς) не очистится от прежней скверны посредством нравственного любомудрия[763]. <1200A>

Трудность 10/45

Умозрение из Писания о том, что [мужу] познающему (τὸν γνωστικόν) не должно связывать логос премудрости с законом природы, и что есть приложение буквы «альфа» к имени Авраамову[764].

Затем же [важно] стать превыше их[765] и совершенно их отвергнуть, как тот великий Авраам [отверг] Агарь и Измаила[766], который [т. е. Авраам], поскольку рассудочное начало (τοῦ λογιστικοῦ) уже могло быть приучено к божественным видениям, таким, как [было потом] с Исааком[767], был научаем божественным гласом, действовавшим[768] в отношении ведения (τῆς κατὰ τὴν γνῶσιν φερομένης θείας φωνῆς)[769], что дитя свободного по духу ведения, [рожденное] по божественному уму, не может достичь блаженного обетования, если оно привязано к рабскому семени плоти[770,771]; каковое [обетование] есть благодать обожения, предстоящая в надеждах любящим Господа; [эту благодать Авраам] получил уже прежде, <1200B> символически (τυπικῶς), посредством веры таинственно соединенный с логосом Единицы[772], по которому он стал единовидным (ἑνοειδής)[773], а скорее, единым из многих[774], и был только один великолепно и всецело соединен с одним только Богом[775], не привнося с собой вообще ни одного знака (τύπον) какого-либо ведения о чем-либо другом, [т. е. о чем-либо] из рассеянных [вещей], что, как я полагаю, и объясняет значение буквы «альфа» [число 1 в греческом][776], данной [ему] в приложение к имени[777,778]. Поэтому, по лишению всего[779], что после Бога, [Авраам] и был назван отцом приводимых к Богу чрез веру[780]; ибо чада могут иметь, в силу подобия (ἐμφερῶς), те же знаки веры в Духе, которые [есть] и у отца[781].

Трудность 10/46

Умозрение на Моисея, о снятии обуви. <1200C>

Этому же был, наверное, научаем и великий Моисей в начале воспитания в ведении (γνωστικῆς ἀγωγῆς)[782], когда он подошел, чтобы посмотреть на свет, таинственно являемый в купине, и божественный глас наставлял его, говоря: «сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая»[783]; как я полагаю, [он был научаем тому], что душа удивительным образом, по расположению, совлекает с себя все телесное, когда она намеревается посредством созерцания совершать познавательный (γνωστικήν)[784] путь к умопостижению (νόησιν) сверхмирных [вещей] и, посредством отложения «обуви», обрести совершенное отчуждение от прежней жизни в связи (ἐν σχέσει) с плотью[785].

Трудность 10/47

Умозрение на части жертв.

На то же, вероятно, тот же божественнейший Моисей <1200D> косвенно указывал в распоряжениях о жертвах, когда он предписывал отделять от жертвенных животных тук, почки, грудь и долю печени[786], [имея в виду], что и сами основные силы страстей, [пребывающие] в нас (я имею в виду гнев и вожделение — поистине, «вещественную двоицу» (ὑλικὴν δυάδα)[787]) и действия[788] этих сил должно отделить и расплавить (ἐκτῆξαι)[789] божественным огнем таинственной силы ведения[790]; причем вожделение обозначается посредством почек, его действие, то есть удовольствие — посредством жира, иначе говоря, тука, <1201A> гнев — посредством груди, а его действие — посредством доли печени, где сгустилась горькая и в высшей степени едкая желчь[791].

Трудность 10/48

Краткое умозрение на различные, согласно закону, [роды] проказы[792].

Это же он, как я полагаю, премудро, посредством символических иносказаний, косвенно явил и в том месте [Писания, где говорится] о проказе, разделив «язву проказы» на четыре рода — белую, зеленую, желтую и темную[793]; посредством этих [родов] показывается, что гневное и вожделеющее [начала души] подразделяются на принадлежащие им виды; ибо посредством белого и зеленого разъясняется, что вожделение[794] делится на удовольствие и печаль, а посредством желтого и темного гнев [иносказательно] рассекается на ярость, злопамятство и тайное злодейство лицемерия. <1201B> Ибо таковы, как говорят, первые роды принадлежащих этим [началам] страстей и главнейшие из всех порождения гнева и вожделения; пока душа, страдающая от этих недугов, испещрена этими [язвами], ей невозможно причислиться к удостоенным [вступить] в божественный полк (παρεμβολῆς)[795].

Трудность 10/49

Умозрение на Финееса и убитых им.

На это, как я полагаю, косвенно указывает своею ревностью (ζήλῳ)[796] и дивный Финеес. Ибо, пронзив копьем Мадианитянку вместе с Израильтянином, он посредством копья таинственно явил, что с помощью первосвященника-разума[797] из души должны совершенно изгоняться вещество вместе с видом[798], гнев вместе с вожделением, иноплеменное (ἀλλόφυλον) удовольствие вместе со страстным помыслом (τῷ ἐμπαθεῖ λογισμῷ). <1201C> Ибо вид предоставляет тропос [существования] веществу[799]; гнев

[предоставляет тропос] вожделению, так как, приближаясь, [гнев] придает движение [вожделению], которое само по себе неподвижно[800]; а помысел [предоставляет тропос] удовольствию[801], так как ему по природе присуще придавать вид (εἰδοποιεῖν) [удовольствию], которое по собственному логосу лишено вида и формы[802]. Указывает на это и само значение имен. Ибо имя Мадианитянки — Хазви, что значит «мой соблазн», а имя Израильтянина — Замврий, что значит «моя песня», то есть «мое возбуждение» (μετεωρισμός μου)[803]. Итак, всякий раз, когда рассудочное [начало] (τὸ λογιστικόν) души, уклонившись от божественного попечения и созерцания и возбудившись (μετεωρισθέν) от вещественного соблазна плоти, совокупится [с ним] в «спальне»[804] греха, [душа], конечно же, нуждается в ревностном разуме-первосвященнике[805], для убиения <1201D> столь дурно друг с другом совокупившихся и для избавления от грядущего божественного гнева[806].

Трудность 10/50

Умозрение на слова «Не давайте святое псам»[807] и на то, что апостолам не должно носить ни посох, ни суму, ни обувь.

На это же, как мне кажется, наверное, косвенно указывал и сам Господь: во-первых, когда Он говорил «Не давайте святое псам <1204A> и не бросайте жемчужин перед свиньями»[808], ибо «святым» Он назвал, вероятно, [пребывающее] в нас умное [начало] (νοερόν) как отображение божественной славы[809], повелевая не допускать, чтобы оно приводилось в смятение лаем движений гнева, а «жемчужинами» [наименовал] его божественные и светлые мысли (νοήματα), каковыми все честно́е (τίμιον) обычно украшается, наставляя, что должно сохранять их незапятнанными и свободными от нечистых страстей вещественного вожделения (ὑλικῆς ἐπιθυμίας); во-вторых же, [Он указывал на это], когда, посылая Своих святых учеников на проповедь и обучая, как им быть хорошо снаряженными и не брать ничего излишнего, среди прочего говорил «Не берите в дорогу ни сумы, ни посоха[810], ни обуви на ноги ваши[811]», [имея в виду], что ступившему на возвышенный путь ведения[812] <1204B> должно быть свободным от всякого вещественного бремени, чистым от всякого страстного расположения (ἐμπαθοῦς διαθέσεως) относительно вожделения и гнева (на что указывают сума и посох, ибо [сума] означает вожделение, а [посох] — гнев) и, главным образом, быть лишенным[813] злодейства по лицемерию, которое, наподобие обуви, покрывает след жизни[814] и скрывает страстность души притворной благостью (ἐπιεικείας); этим [злодейством] неразумно «обулись» фарисеи, имевшие вид благочестия, но не благочестие, но были изобличены и наставлены Словом, хоть и полагали, что остались не раскрытыми.

51a. Умозрение о беснующемся в новолуния[815,816]. <1204C>

От этой вещественной двоицы, то есть гнева и вожделения, Господь, как я полагаю, освободил также и беснующегося в новолуния, а скорее, Он сдержал и прекратил лютое неистовство лукавого беса, пожелавшего погубить этого [человека] «огнем», то есть гневом, и «водой», то есть вожделением[817] (ибо связь с рождающимися и гибнущими [вещами, которая присуща] людям, питающим слабость к вещественному, ничем не отличается от [отношения к таковым] луны[818]); овладев этой [связью], бес, пробуждающий страсти, не перестает ввергать ум в вожделение и в гнев, словно в воду и в огонь, пока Бог Слово, явившись, не изгонит вещественный и лукавый дух (которым определяется «ветхий» и «перстный человек»[819]), а приводимый [им] в действие (ἐνεργούμενον) [ум] не освободит от злой тирании (τυραννίδος)[820], <1204D> вернув и подарив ему природное целомудрие (σωφροσύνην)[821], посредством которого обнаруживается (διαδείκνυται) новый человек, творимый по Богу.

51b. Таким образом все святые, подлинно обретя божественное и непогрешимое Слово, превзошли этот век, не утвердив стопу души ни на одной из [пребывающих] в нем приятных [вещей][822]. Ибо, конечно же, пристально изучив (ἐνατενίσαντες)[823] логосы о Боге, наивысшие из доступных людям, — я имею в виду [логосы] доброты и любви — и научившись от них, что подвигнутый ими Бог дал сущим бытие (τὸ εἶναι) и даровал благобытие (τὸ εὖ εἶναι) (если дозволено говорить о движении Бога, единственного, который неподвижен, <1205A> а не, скорее, о [Его] воле, которая все движет, производит в бытие и сохраняет [в нем], сама же никоим образом и никак не движется)[824], запечатлели и сами себя премудро этими [логосами], вследствие достойного подражания (εὐμιμήτως) неся [на себе] особенность неявной и незримой красоты божественного великолепия, являемой чрез добродетели. Поэтому они стали добрыми, боголюбивыми, человеколюбивыми, сострадательными и милосердными; и было явлено, что они ко всему [человеческому] роду имеют одно расположение любви[825]; благодаря [любви] они сохранили прочным избранный из всех видов добродетелей, я имею в виду смирение, которое сберегает хорошее и погубляет противное, и [потому] не были уловлены ни одним из мучающих [нас] искушений — и вольных, которые в нашей власти (τοῦ ἐφ᾽ ἡμῖν λόγου), <1205B> и невольных, которые не в нашей власти, — ибо воздержанием они угашали восстания первых, а терпением отражали нападения вторых[826].

Ибо, поражаемые с обеих сторон, [то есть] славой и бесчестием, они остались незыблемыми, сохраняя неподвижность [под натиском] обоих, ни оскорблениями не уязвляемые в силу добровольного смирения, ни славу не принимающие в силу превосходного сродства с нищетой[827]; потому ни гнев, ни зависть, ни вражда, ни лицемерие, ни хитрость, ни притворная и обманчивая любовь (στοργή), являемым подобием, посредством обольщения стаскивающая[828] к какой-то другой [цели] (οὐκ εἰρωνευτική τις καὶ ἐπίκλοπος τῷ φαινομένῳ πλάσματι δι᾽ ἀπάτης ὑποσύρουσα πρὸς ἄλλο) (из всех страстей самая губительная)[829], ни вожделение к тому, что кажется в этой жизни прекрасным, ни что-либо иное из порочного сонма страстей, ни угрозы, исходящие от врагов, никакой образ казни — <1205C> [ничто из всего этого] не одолело их. Потому они и пред Богом, и пред людьми были по справедливости сочтены блаженными; ведь они, по благодати дарующего великое Бога, соделали себя явственными образами неизреченной и отовсюду явной (περιφανοῦς) грядущей славы; 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)[830], и к которому они влекут всех, кто прекрасно и по природе используют данные на то силы[831]. <1205D>

Комментарии

Amb. 10

1 *Анабасис* (ἀνάβασις, восхождение) — одно из ключевых понятий, разворачиваемых в *amb.* 10 и многих других сочинениях прп. Максима; оно связано с рядом других: *диабасис* (διάβασις), *эпанабасис* (ἐπανάβασις) и *метабасис* (μετάβασις) (см., например: *cap. theol.* 2.18: PG 90, 1133A).

2 В русских переводах святых отцов зачастую можно встретить перевод слов с корнем φιλοσοφία в случае, когда речь идет о святых отцах, возвышенным славянизмом — «любомудрие», в частности, чтобы подчеркнуть отличие такой философии от языческой или нечестивой. Но у прп. Максима такого противопоставления нет, для него вообще не характерно противопоставлять философию богословию (он может различать их, но не противопоставлять, как это делает, например, свт. Григорий Палама в *Триадах*). Следуя установившейся традиции, мы, как правило, переводим φιλοσοφία как «любомудрие», тем более, что прп. Максим зачастую обыгрывает внутреннюю форму слова φιλοσοφία. Но в первый раз, когда это слово встречается в *amb*. 10, ради напоминания, что речь для него все же идет именно о философии (как он ее понимает), славянизма избегаем.

3 Gr. Naz., *or.* 21.1: PG 35, 1084C. 10-я *трудность* (*amb.* 10) — самая большая в корпусе *Трудностей* (50 колонок в PG); она состоит из 51-го параграфа, связанного внутренней смысловой связью. Как отмечает Шервуд (*Sherwood 1955a*, p. 33), первые 42 параграфа посвящены раскрытию темы «λόγος (разум) и θεωρία (созерцание)» и переходу (*диабасису*) от материального к духовному, т. е. являются толкованием первой части трудного места у свт. Григория Богослова (хотя, безусловно, выходят далеко за рамки формального толкования этого места). При этом первые три параграфа первой части *amb.* 10, по Шервуду, являются раскрытием учения о богословской и антропологической основе *диабасиса*. Вторая часть *amb.* 10 является, согласно Шервуду, толкованием окончания трудного места свт. Григория, касающегося материальной двоицы (диады) и *единства, мыслимого в Троице*. Эта часть охватывает параграфы с 43-го по 51a; параграф 51b является заключением всей 10-й *трудности*. В нумерации параграфов настоящей *трудности* мы следуем изданию Констаса.

4 Или: «ущербным». Речь идет, вероятно, о смысловой неполноте, т. е., как видно из дальнейшего, об отсутствии упоминания в данном пассаже роли аскетического делания в восхождении к Богу. Таким образом, свт. Григория Богослова упрекали в том, что он учил, что разума и созерцания достаточно, чтобы «расторгнуть материю и плотское» и прийти к Богу. Некоторые (см., например: *Louth 1996*, p. 68–70) считают, что прп. Максим здесь, как и в *amb.* 7, «отбивает» наследие свт. Григория от присвоения его оригенистами, которые, согласно Лауту, недооценивали аскетическое делание. Однако при таком

понимании «оригенистического интеллектуализма», как у Лаута, высказывания о неполноте слов свт. Григория никак не могли исходить от оригенистов, а значит, прп. Максим возражает здесь не им, а скорее подозревавшим (оригенистское?) небрежение к аскезе у святого отца слишком бдительным православным, не понимавшим слов свт. Григория. Лоллар, ссылаясь на нашу статью *Benevich 2009a*, где разрабатывается эта проблематика, в свою очередь, подчеркивает, что в *Трудностях*, особенно в *amb*. 10, прп. Максим полемизирует с теми, кто обвинял свт. Григория Богослова в «оригенистическом интеллектуализме» и недостаточном внимании к аскезе, см. *Lollar 2011*, p. 258. Пример обвинения оригенистов в том, что их еретические умствования появились из-за увлечения философскими учениями, и при этом они недостаточно подвизались в аскетическом подвиге и уделяли внимания традиционной монашеской практике и понимали ее важность, можно найти у прп. Кирилла Скифопольского: «научились они сему — да не будет! — не от Бога, глаголавшаго через Пророков и Апостолов, но от Пифагора и Платона, Оригена и Евагрия и Дидима приняли они эти нечистыя и безбожныя учения. Я же удивился, каким образом так безцельно и безразсудно они претерпели толикие труды на подобныя вредоносныя суемудрования и каким образом они так вооружили свои языки против благочестия. Не должно ли им было скорее хвалить и славить братолюбие; гостеприимство, девство, нищелюбие, псалмопение и целонощное стояние, слезы сокрушения? не следовало ли им скорее угнетать тело постом и молитвою, переселяться к Богу, и из жизни делать заботу о смерти, не думая о подобных еретических безумиях? Старец же сказал: Но они не захотели идти смиренным путем Христовым, и "осуетишася помышлении своими и омрачишися неразумное их сердце: глаголющеся быти мудри, объюродеша" (Рим. 1:21)» (*Житие прп. Кириака Отшельника* 13. Цит. по: http://tvereparhia.ru/publikaczii/svyatootecheskaya-stranitsa/11243-kirill-skifopolskij-zhitie-prepodobnogo-kiriaka-otshelnika).

5 Как справедливо замечает К. Стэйл в чрезвычайно важной статье, посвященной этой *Трудности*, прп. Максим здесь дает, а далее обосновывает довольно уникальное определение философии, в котором весьма нетривиальным образом соединяются аспект созерцания и действия (*Steel 2012*, p. 232–233). Следует обратить внимание на то, что действие (ἐνέργεια) в отношении сущих из этого определения — понятие не тождественное деланию (πρᾶξις), хотя в русском языке они однокоренные.

6 Это чтение было выбрано нами вслед за К. Стэйлом (*Steel 2012*, p. 232). Задолго до Стэйла его предложил Понсуа, который перевел: «...c'est par la pratique *que* s'exalte le vrai jugement et l'action» (*Maxime le Confesseur 1994*, p. 153) (при этом, в примечании к этому месту Понсуа пишет, что он читает: διηρμένος: «d'élever»). Существуют два других возможных чтения этого слова. В *Патрологии* Миня: διηρημένην. Как отмечает Морескини (*Moreschini 2003*, p. 640), этого слова нет ни в одном словаре. Отсюда разброс в догадках переводчиков относительно понимания данного места. Перевод С. В. Месяц: «...подготовленное деланием истинное суждение и действие» (*Месяц 2005*, с. 272); перевод Лаута: «...supported by ascetic struggle» (*Louth 1996*, p. 97); Морескини переводит: «...che è ben connesso con l'azione» (*Moreschini 2003*, p. 249). Лоллар, а также Констас принимают чтение διηρημένην. При таком

понимании Лоллар передает мысль прп. Максима следующим образом: «Максим определяет истинную философию как "истинное распознание и деятельность в отношении сущих" и утверждает, что истинная философия определена (defined (διῃρημένην)) практической жизнью» («Maximus defines true philosophy as "true discernment and activity concerning beings (τὴν ἀληθῆ περὶ τὰ ὄντα κρίσιν... καὶ ἐνέργειαν)" and asserts that this true philosophy is "defined (διῃρημένην) by the exercise of the practical life"» (*Lollar 2011*, p. 259)). Констас принимает такое же чтение, но перевод дает существенно другой, достаточно далекий от текста (*Constas 2014*, v. I, p. 151). Такой разброс в понимании и переводе говорит не только о разночтениях в рукописях, но и о сложности мысли прп. Максима. Нам представляется, что чтение К. Стэйла (автора критического издания *Thal.*), имевшего возможность работать с рукописями и глубоко осмыслившего данный текст, предпочтительно и содержательно прояснено (см. следующее примечание). Последний вариант перевода, который предложил Лоллар в готовящемся издании: «becomes observable precisely in the practical life (делается заметным в практической жизни)», таким образом, и он, в целом, принял понимание Стэйла, см. след. прим.

7 Возвышается — в смысле «делается явным», «выставляется на всеобщее обозрение», «выявляется», о чем как раз пойдет речь ниже. — *прим. перев.* Именно такое понимание предлагает и Стэйл, говоря, что причастие διῃρμένην происходит от глагола διαίρω, широко используемого в позднеантичной риторике для обозначения выявления, выказывания, восхваления. Стэйл пишет, что философия для прп. Максима — «это истинное суждение и действие в отношении сущих, возвышенное (uplifted) деланием» (*Steel 2012*, p. 232). Как будет видно из дальнейшего, прп. Максим настаивает на том, что «делание» уже содержится в разуме, независимо от того, выявляется ли оно в праксисе, т. е. в делании. Именно это, вероятно, и было призвано подчеркнуть словоупотребление прп. Максима. Как отмечает Стэйл, у прп. Максима «праксис (делание) — это выражение добродетели посредством тела» (*Steel 2012*, p. 239). То есть добродетель не стяжается в праксисе, а выражается в нем, когда это необходимо. В своей статье Стэйл указывает на параллели этой мысли прп. Максима в неоплатонизме, а также находит некоторые переклички с Немесием по вопросу о разуме как «седалище» добродетели. В этой перспективе чтение διῃρημένην, не говоря о διηρημένην, следует отклонить, как не раскрывающее основную мысль прп. Максима в этой *трудности*.

8 Ср. в раннем *qu. dub.* 130 (Declerck): «Предшествует ли созерцание деланию? Двояк тропос созерцания; один — определяющий то, что необходимо [делать], таковой предшествует деланию; другой же — осмысляющий делаемое, и таковой сомыслится деланию» (пер. Д. А. Черноглазова).

9 Разумом и созерцанием.

10 Ср. Евр. 1:3. Ср. в *amb.* 7: «Сущностью всех добродетелей является Сам Господь наш Иисус Христос... Всякий причастный добродетели... человек, несомненно, причаствует Богу — сущности добродетелей» (PG 91, 1081D–1084A). Таким образом, прп. Максим говорит об определенной иерархии применительно к добродетели. Добродетель в собственном смысле — это Сам Бог в Его силах (или действиях); разум и созерцание служат созиданию и сохранению добродетели в человеке, т. е. причастию Божественным силам;

проявление же этих добродетелей происходит через тело, причем такое проявление лишь частично являет Божественное действие, т. е. добродетель.

11 То есть не ради ее образования. Добродетель для своего существования не нуждается в этом выявлении.

12 τῆς τῶν ἀξίων Θεοῦ γενέσθαι μοίρας. Возможно, здесь имеет место перекличка с мыслью *amb.* 7 о людях как частицах Бога (μοῖρα Θεοῦ); именно так это место понял Лаут: «...to become worthy of being portions of God» (стать достойными быть частицами Бога) (*Louth 1996*, p. 97), хотя параллель представляется все же более завуалированной. В одном из толкований прп. Максима в *amb.* 7: PG 91, 1081D «частицей Бога» человек является по причастию к добродетели, сущностью которой является Сам Бог.

13 Изначальным является именно это «расположение», характеризующее состояние ума и разума в их причастности Божественным силам, которые могут проявляться, а могут и не проявляться, или проявляться лишь частично и по обстоятельствам, через тело. Таким образом, прп. Максим устанавливает первенство «внутреннего устроения» и внутренней жизни человека над его проявлением вовне. В этом акценте сказалась, вероятно, его полемика с теми критиками свт. Григория, возможно, из монахов-«практиков», которые недоумевали, как это святой отец упустил упоминание о добродетели, понимаемой ими как телесное подвизание. В этом контексте прп. Максим говорит о первенстве правильного расположения души и причастия ее Богу (ср. *carit.* 2.35–36); добродетель же, являемую через тело, он ставит в зависимость от этого «расположения» и связывает уже с домостроительным аспектом Божественной педагогики и человеколюбием. Речь в данном месте идет, впрочем, не о новоначальных, для которых умерщвление плотских страстей еще предстоит, но о совершенных, в которых оно уже совершилось.

14 Ср. 1 Кор. 12:6.

15 Ср. с понятием прп. Максима о душевных и телесных добродетелях в *carit.* 2.57: «Из добродетелей одни суть телесные, другие — душевные. Телесные: пост, бдение, спание на земле, служение, рукоделие... и так далее. Душевные: любовь, долготерпение, кротость, воздержание, молитва и прочее. Если в силу какой-либо необходимости... мы не сможем исполнить названные выше телесные добродетели, то Господь, видящий причины этого, простит нам. Но неисполнение душевных [добродетелей] не будет иметь оправдания, ибо оно не подчиняется власти необходимости» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 115); ср. *qu. dub.* 1.1 (Declerck).

16 Ср. это же выражение ниже, в 1109B, где цитируется Немесий Эмесский (см. *Steel 2012*, p. 236).

17 Или: «понятие о нем».

18 Обладание добродетелью обусловлено у прп. Максима постижением логоса сущего. «Логос» стоит в единственном числе, поэтому было бы, наверное, неправильно говорить, что спасение у прп. Максима обусловлено знанием логосов всех сущих в смысле научного познания (тезис Варлаама, как его излагает свт. Григорий Палама (см. Gr. Palam., *triad.* 1.1)). Речь у прп. Максима, видимо, о другом, о самом ведении сотворенности всего Богом. Сущее для истинного философа предстает сотворенным Богом, и это является основой его правильной жизни, «минующей» плотское и материальное, см. далее.

19 πᾶσαν ὁμοῦ συλλαβὼν ἔχει τὴν ἀρετήν. Сходное выражение встречается в комментируемом Gr. Naz., *or.* 21: PG 35.1081.1, где прилагается к свт. Афанасию: «все добродетели в совокупности он в себе имел (πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν εἶχε τὴν ἀρετήν)», ср. Gr. Naz., *ep.* 154.1.3.

20 То есть как внутреннее расположение (см. *Steel 2012*, p. 234).

21 См. разбор этого сложного для понимания и перевода места в *Steel 2012*, p. 234. Сфера добродетелей относится к тому, что в нашей власти. Понятие ἐφ᾽ ἡμῖν — одно из важнейших в этике стоиков и неоплатоников. В *ep.* 1 прп. Максим определяет это понятие так: «подвластное нам (ἐφ᾽ ἡμῖν) — я охвачу все то, что по нашей мысли повинуется воле, состоит ли оно в смысле (или: логосе) добродетели, либо, напротив, в пути (тропосе) порока» (*ep.* 1: PG 91, 369D), пер. Е. Начинкина (*Максим Исповедник 2015*, с. 67, см. также комментарий к этому месту).

22 Или: «согласия».

23 Это предложение из прп. Максима почти дословно, только в обратном порядке, повторяет отрывок из Немесия Эмесского. Приведем греческий текст обоих в виде таблицы:

Немесий Эмесский	Максим Исповедник
δὲ διανοητικοῦ εἰσι γενικῶς μὲν αἵ τε κρίσεις καὶ αἱ συγκαταθέσεις καὶ ἀποφυγαὶ καὶ ὁρμαί· εἰδικῶς δὲ αἵ τε νοήσεις τῶν ὄντων καὶ αἱ ἀρεταὶ καὶ ἐπιστῆμαι καὶ τῶν τεχνῶν οἱ λόγοι καὶ τὸ βουλευτικὸν καὶ προαιρετικόν· (Nemes., *nat. hom.* 12.5–8)	Φασὶ γὰρ τοῦ διανοητικοῦ εἶναι, ἰδικῶς μὲν τὰς νοήσεις τῶν νοητῶν, τὰς ἀρετάς, τὰς ἐπιστήμας, τοὺς τῶν τεχνῶν λόγους, τὸ προαιρετικόν, τὸ βουλευτικόν, γενικῶς δὲ τὰς κρίσεις, τὰς συγκαταθέσεις, τὰς ἀποφυγάς, τὰς ὁρμάς

Самое заметное отличие состоит в том, что там, где Немесий говорит о «познании сущих» (νοήσεις τῶν ὄντων), прп. Максим говорит о познании, точнее умопостижении умопостигаемого (τὰς νοήσεις τῶν νοητῶν). Сама мысль Немесия восходит, по замечанию К. Стэйла, к философии стоиков, как о ней сообщает, например, Секст Эмпирик (*Steel 2012*, p. 235). Тот же исследователь отмечает, что представляется затруднительным понять, что именно имел в виду Немесий, а за ним прп. Максим, говоря о частном и общем в данном контексте. Возможно, «общее» относится к мыслительной способности как началу действий (практических суждений и вытекающих из них действий), а «частное» — к конкретным функциям и расположениям души. В любом случае, для прп. Максима этот отрывок из Немесия был важен для того, чтобы подтвердить свою мысль о том, что именно способность мышления является «седалищем» добродетелей. Ссылка на общеизвестный источник, каковым был Немесий, должна была служить подтверждением этой мысли.

24 В *Вопросах и недоумениях* тема отображения Божиих добродетелей имеет у прп. Максима соответствие с понятием «подобия» Богу: «А *по подобию* означает бесстрастие, кротость, великодушие и остальные черты Божией доброты, которые все являются составляющими Божией энергии. Так вот

то, что относится к Его сущности — то, что обозначают [слова] *по образу* — это Он естественным образом передал душе. То же, что относится к Божией энергии, — [это] то, что отображается [словами] *по подобию* — это Он оставил нашему самовластному разуму, ожидая конца человека: сделает ли он себя подобным Богу, воспроизводя в себе богоугодные черты добродетели?» (*qu. dub*. III, 1, пер. Д. А. Черноглазова). Напечатление божественных добродетелей в разуме означает не просто знание о них, т. е. то, что Бог ими обладает, но реальное им причастие. Это причастие божественным энергиям, славе Божией. Такое причастие, когда оно подлинно, первично в отношении всякого ее проявления через тело. В противном же случае, когда добродетель пытаются изобразить тем или иным внешним поведением, первичным оказывается показное поведение; добродетель в этом случае — поддельна.

25 Тема «прислуживания», или соработничества тела душе — одна из сквозных в *Трудностях*. В *amb.* 6: PG 91, 1065C–1068C толковались слова свт. Григория о теле-соработнике и правильном отношении к нему. Далее в *amb.* 7 эта тема обсуждалась снова применительно к толкованию трудного места из *Слова* 14 св. Григория Богослова; причем в этом месте прп. Максим соотносит устремление души к Богу и уподобление Ему посредством ведения с исполнением первой заповеди любви, а промышление души о теле как о «нижестоящем» — с исполнением второй заповеди. При этом, как говорит прп. Максим, душа разумно поддерживает «тело, [поскольку] она посредничает в том, чтобы через добродетели сделать его словесным, и как со-раба, своим у Бога» (PG 91, 1092B–C, пер. А. М. Шуфрина). Очевиден акцент у прп. Максима на ведущей роли души и ответственности ее за тело.

26 Здесь заканчивается речь о первом способе объяснения того, каким образом делание «включено» в логос и созерцание. При первом способе объяснения (PG 91, 1109B5), как замечает Шервуд, ставится акцент на том, что «делание относится к телу и проявляет добродетель, а не создает ее, добродетель, скорее, свойственна управляющему телом разуму. В рамках второго способа объяснения (PG 91, 1109B5–C6) выдвигается привычное членение разума на теоретический и практический, поэтому тот, кто обладает этими двумя типами разума, имеет и делание. Согласно более общему третьему способу объяснения (PG 91, 1109C6–1112A6) утверждается, что те люди, которые еще привязаны к материальному, изменчивы в отношении к деланию. Таким образом, свт. Григорий сказал, сознавая трудность прохождения через материальное: "Кому удалось с помощью разума и созерцания расторгнуть вещество и это плотское, если можно так сказать, облако или завесу, приблизиться к Богу"» (*Sherwood 1955a*, p. 34).

27 Букв.: «наши дела», «то, что к нам относится» — τῶν καθ᾽ ἡμᾶς πραγμάτων.

28 Ср. Nemes., *nat. hom.* 41 (см. пер.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 175); Немесий, в свою очередь, опирается на Аристотеля (*de an.* 3.10.2).

29 Выше (1108D) прп. Максим говорил о том, что в разуме содержатся логосы находящегося в нашей власти. Как подчеркивает Стэйл, Немесий разрабатывает свое учение о теоретической и практической способности разумной души, отстаивая учения о самовластии человека и том, что в нашей власти. Добродетель, о которой говорит прп. Максим, тесно связана с понятием находящегося

в нашей власти, именно в этой сфере добродетель проявляется по преимуществу. И не будь в разуме логосов находящегося в нашей власти, не мог бы он быть запечатлен и добродетелями. Как сказал об этом Немесий: «*чего* энергии находятся в нашей власти, *того* же и действия, соответствующие этим энергиям, в нашей власти: в нашей власти находятся энергии, соответствующие добродетелям, — следовательно, в нашей власти и добродетели» (Nemes., *nat. hom.* 39 (см. пер.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 168)).

30 Еф. 1:8; 1 Кор. 1:24. Выражение τὸν ὀρθὸν λόγον можно перевести как «правильный разум», «правильный логос» (стоическое понятие, отличное от мудрости). Ср. в *myst.* 5: «К разумной силе относятся деятельная и созерцательная способности; созерцательная называется умом, а деятельная разумом... [ум] есть и называется мудростью, когда он всецело блюдет свои непреложные стремления к Богу. Точно так же разум есть и называется разумением, когда он, благоразумно и промыслительно управляя жизненной силой посредством своих энергий [действий], соединяет ее с умом и являет эту [жизненную] силу схожей с умом, поскольку она носит через добродетель то же самое и подобное ему отражение Бога, которое, по словам старца, естественно разделяется между умом и разумом» (PG 91, 672D–673A, пер. А. И. Сидорова с изм., цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 161). Здесь, как мы видим, проводится та же мысль об участии тела (представленного «жизненной силой») в добродетели устремленного к Богу и уподобляющегося Ему ума; практический же разум является в этом посредником.

31 πολεμικῶς καὶ ἀγωνιστικῶς. Речь идет скорее всего не о «полемике» и «соревновании» (как понимают это место, например, Р. В. Яшунский и С. В. Месяц), но о духовной брани и подвизании против страстей (ср. употребление слова πολεμικῶς в *amb.* 6: PG 91, 1068C: «...если же я [один] из тех, кто делами ополчается против страстей (πολεμικῶς κατὰ τῶν παθῶν)...»). Понимание «агона» как подвижничества см., например, в *carit.* 2.90 и ниже, см. прим. 156 и текст.

32 Здесь прп. Максим завершает второй способ объяснения того, каким образом делание «включено» в логос и созерцание, и переходит к третьему. Как и в *amb.* 7, он утверждает, что пребывание в Истине и Благе не нуждается в отталкивании от чего-либо, что ниже их, в том числе — в борьбе с плотскими страстями. Истина и Благо, приносящие ведение и наслаждение, привлекают и удерживают ум и разум сами по себе, поэтому пребывание в них оставляет позади всякую брань и борьбу (см. ниже, *amb.* 10/12, *Умозрение о видении Илии в пещере Хорива*, где высшей степенью совершенства пророка называется такое состояние, в котором он оставляет всякую ревность и противоборство и не знает ничего, кроме Бога).

33 По наблюдению К. Стэйла (*Steel 2012*, p. 237–238), далее прп. Максим опять опирается на Немесия, свободно перелагая в нужном для себя контексте следующий отрывок из него, относящийся у Немесия, впрочем, к ангелам (падшим и святым), но в конце Немесий говорит и о святых людях, так что основание для толкования прп. Максима есть уже у Немесия: «из нематериальных природ (существ), те, которые находятся в среде обитателей земли и по причине общения, какое имеют с людьми, занимаются практической деятельностью, более изменчивы по сравнению с другими; а те (существа), которые,

благодаря превосходству природы, приближаются по взаимоотношению к Богу и в созерцании Его испытывают блаженство, будучи сосредоточены исключительно на себе самих и на Боге, совершенно отдалили самих себя от деятельности и от материи, а приблизили к созерцанию и к Богу, — остаются неизменными. Хотя они одарены свободной волей, вследствие того, что разумны, однако, неизменны, по вышесказанным причинам. И нет ничего удивительного. Ведь, и из людей те, которые, предавшись созерцанию, отрешили самих себя от внешней деятельности, остались неизменными» (Nemes., *nat. hom.* 40.45–50, ed. B. Einarson, пер. Ф. С. Владимирского: *Немесий Эмесский 1996*, с. 176–177). Прп. Максим почти дословно следует Немесию (различия между переводом прп. Максима Д. А. Черноглазовым и переводом Немесия Ф. С. Владимирским связаны с особенностями переводов, а не с разницей в оригинале, она минимальна). Здесь же следует отметить, что с высокой степенью вероятности именно прп. Максим в VII в. заново открыл сочинение Немесия *О природе человека*, то есть обратил внимание на его значимость, широко используя его в своих сочинениях, прежде всего в *Ambigua.*

34 То есть изменчивы.

35 «добродетели» добавлено в соответствии с чтением по некоторым рукописям (см. *Constas 2014,* v. I, p. 465, n. 4). У Немесия в этом месте сказано: «благодаря превосходству природы (δι᾽ ἀκρότητα φύσεως)», но прп. Максим опускает слово «природа», поскольку оно не вписывается в его толкование, в котором акцент делается на добродетели (см. *Steel 2012*, p. 238). Попытка Констаса (*Constas 2014*, v. I, p. 484, n. 4) толковать это место со ссылкой на понятие ἀκρότητα как высшей части ума, посредством которой он познает Бога, согласно неоплатоникам и *Ареопагитикам*, кажется ошибочной, поскольку Констас, хотя и отметил источник этого отрывка у Немесия, но не учел, что у того этот смысл не имелся в виду; вряд ли его имел в виду и прп. Максим.

36 Прп. Максим указывает на место практического делания на пути восхождения человека к Богу. Такое делание служит первой, весьма существенной, но не высшей ступенью. Как отмечает прп. Максим, на этой стадии еще нет полного прехождения через материю и плоть (очевидно, поскольку имеет место борьба с плотскими страстями, свидетельствующая не только об усилии подвижника избавиться от пристрастия к материи и плоти, но и о *наличии* этого пристрастия). Именно поэтому во фразе свт. Григория, в которой речь идет о сумевшем расторгнуть завесу плотского, уже не говорится о практическом делании. Это не пренебрежение «праксисом» как таковым, но указание на то, что приближение к Богу в конечном счете осуществляется через обращенность к Нему разумной части души, ставшей через любовь к Богу уже чуждой пристрастия к материи и чувственному. Последнее объяснение дает ключ и к первым двум (ведь общий смысл всех трех объяснений должен быть единым). Прп. Максим понимает слова свт. Григория Богослова как относящиеся к тому, кто уже совершенно расторг узы материи и плоти, т. е. к совершенному человеку, *сумевшему* расторгнуть узы плотского (ведь и слово свт. Григория — похвала свт. Афанасию Великому, такому совершенному). Это такое состояние, когда пристрастия к плотскому уже нет, как и борьбы с ним, а Божественная добродетель, которой причастна душа святых, проявляется через тело педагогически и по человеколюбию.

Как замечает Ларше: «Максим часто говорит об обожении как о состоянии ума. В этом нет ничего удивительного, поскольку ум в человеке обоживается в первую очередь, т. к. он выше других способностей; ум — та способность, посредством которой человек, по преимуществу, обращается к Богу и входит с Ним в отношение (созерцая логосы творения и в них — Бога, а потом созерцая Божественные имена)». Но далее Ларше замечает: «Ум передает эту благодать обожения всему целому души, а потом и телу, которое он некоторым образом облекает и пронизывает» (*Larchet 1996*, p. 638).

37 Как заключает К. Стэйл: «теперь мы можем понять, как святые могут обрести, по слову Григория, "через разум и созерцание" все логосы добродетели и ведения. Ибо, посвятив себя посредством созерцания познанию Бога, они напечатлевают с помощью добродетелей в себе божественный образ» (*Steel 2012*, p. 239). Это понимание прп. Максима можно сравнить с тем, как понимал место естественного созерцания свт. Григорий Палама в полемике с Варлаамом Калабрийским (см., в частности, Gr. Palam., *triad*. 1.1.20 и далее). Варлаам, видимо, учил о возможности восстановления образа Божия в человеке посредством естественного созерцания (как он его понимал — отдельный вопрос). Палама в ответ настаивал на первичности для спасения молитвы и исполнения заповедей. Каково в перспективе этого спора место учения прп. Максима? Кажется, несмотря на большой акцент на созерцании, в том числе и на естественном созерцании, он все же главный упор делает на богопознании и неотделимом от него напечатлении в подвижнике божественных добродетелей (именно на это, в конечном счете, и направлено исполнение заповедей, о котором говорит Палама). Так что при несомненном формальном влиянии прп. Максима на Варлаама (подробнее об этом см. в статье *Krausmüller 2006)*, все же богословский этос Паламы в целом ближе к прп. Максиму.

38 Прп. Максим подчеркивает, что зло заключается не в материальности как таковой (ведь человек не перестает состоять из души и тела и жить в мире), а в *пристрастии* к материальному (вещественному) и плотскому. В этом пункте он точнее Немесия, который не уточняет, что удаление от материи есть удаление от *пристрастия* к ней.

39 Речь о движении согласно логосу природы.

40 Или: «чувственное восприятие».

41 Речь о состоянии человека после грехопадения. Плоть становится «страстью» из-за неверного движения разумной души, и из-за этого же чувственное восприятие вводит в обман, — а не потому, что чувство или тело плохи сами по себе. В *Thal*. 61 прп. Максим описывает происхождение чувственного наслаждения следующим образом: «Бог, создав естество человеков, не создал вместе с ним ни чувственного наслаждения, ни чувственной муки, но Он устроил в уме этого естества некую силу для [духовного] наслаждения, благодаря которой [человек] мог бы неизреченным образом [постоянно] изведывать сладость Его. Эту силу, то есть соответствующее естеству ума устремление к Богу, первый человек, как только он был создан, передал чувству, [а затем стал осуществлять] в этой силе первое движение к чувственным [вещам и] возымел посредством чувства наслаждение, приводимое в действие вопреки естеству» (PG 90, 628A–B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2003*, с. 74–75).

42 ἡγεμονικῷ τῆς ψυχῆς. Τὸ ἡγεμονικόν — стоический термин, широко используемый в эпоху поздней античности (Plut., *vir. mor.* 3, 441C). В христианской литературе этим термином обычно обозначают ум и разум, призванные быть руководящим началом по отношению к неразумным силам души и телу.

43 πρὸς τὰ νοητὰ διαβάσεως. Здесь мы встречаем понятие *диабасиса* (перехода), которое является одним из самых важных для прп. Максима и раскрывается подробнее ниже. Знание логоса тварного, о котором прп. Максим выше говорил как о предпосылке добродетельной жизни (см. 1108C), подразумевает, очевидно, такое отношение к тварному, особенно чувственно воспринимаемому, при котором оно воспринимается в своей «логосной» основе, именно в этом случае восприятие не «застревает» на чувственной стороне вещей.

44 Ср. у Евагрия: «Всякое [чувственное] удовольствие начинается с желания [или: вожделения, ἐπιθυμία], а желание порождается чувствованием, ибо лишенное чувствования свободно от страсти» (*pract.* 4.2–4 [Guillaumont A., Guillaumont C.]). Ср. у того же Евагрия: греховная страсть есть «некое удовольствие, рождающееся по свободной воле и вынуждающее ум дурно пользоваться творениями Божиими» (Evagr., *de malign. cogit.* 19, пер. А. Р. Фокина по *Фокин 2008*, с. 75). Прп. Максим пишет довольно подробно о чувственных удовольствиях в *Thal.* 58, см., в частности: «в людях полностью бы отсутствовал грех, если бы начало своего происхождения он не брал в неразумной привязанности души, ради удовольствия, к чувству (πρὸς αἴσθησιν)» (*Thal.* 58, 77–80).

45 Или: «способ чувственного действования».

46 Это высказывание, очевидно, не является определением удовольствия как такового, которое прп. Максим вслед за Немесием дает в *amb.* 7 («удовольствие — это завершение природного действия» [PG 91, 1088D]); в данном месте дается описание именно *чувственного* удовольствия.

47 Ср. 1 Кор. 15:47–49.

48 Т. е. аскезу (δι᾽ ἀσκήσεως), которая рассматривается не как средство стяжания добродетели, а как способ приобщения тела добродетели разумной части души. Прп. Максим, таким образом, возвращается к своей мысли, высказанной в *amb.* 7: PG 91, 1092B–C, об ответственности души за то, чтобы ее телом была усвоена Божественная жизнь.

49 То есть отображениями божественных качеств.

50 Л. Тунберг ссылается на это место прп. Максима в контексте описания основной дихотомии, имеющей место в душе — дихотомии умного и чувственного: «Ум относится к ноэтическим и бестелесным сущностям, которые он воспринимает по своей природе, в то время как чувство относится к чувственным и телесным природам, которые оно различает по своей природе (см. PG 90, 372C). Наконец, эта дихотомия для Максима явным образом относится к душе человека, которая характеризуется своим срединным положением. Так, в *amb.* 10: PG 91, 1112C он подчеркивает, что святые, зная, что душа облекается в земную форму, когда она противоестественно движется к материи посредством плоти, напротив, пожелали усвоить плоть Богу с помощью того, что естественно для души, когда она движется к Богу, стараясь украсить ее отражениями Божественного» (*Thunberg 1965*, p. 181). Впрочем, у прп. Максима

«украсить божественными отображениями», судя по всему, относится к плоти (так понимает это Лоллар).

51 Аллюзия к Ареопагиту (*d. n.* 4.9).

52 Изабель де Андиа (*Andia 1997*, p. 296) понимает это выражение так же: «...mue vers Dieu dans l'inconnaissance (ἀγνώστως)». Аналогично понимает это место и Шервуд: «движение окрест Бога в неведении» (см. всю цитату в прим. 58).

53 Лоллар, возможно основываясь на другом чтении, переводит вместо «не познает»: «recognizes» (узнает).

54 Речь об апофатическом (в мистическом, а не рациональном смысле) познании Бога. Констас дает следующую параллель: «см. Иоанн Скифопольский, схолия к *c. h.* 7.4, где говорится о круговом движении ума, которое описывается как естественное движение "возвращения", "причастности" и "хоровода" окрест Бога (PG 4:73A–76A)» (*Constas 2014*, v. I, p. 487, n. 7). Речь о схолии: «Всякий ум, воссияв от Виновника всего, Бога, поскольку он воссиял от Сотворившего, движется, говорят, около Него как вокруг центра, и движение *это* не какое-то пространственное, но умственное и жизненное. Круговое же движение ума таково. Все мыслящее мыслит, или будучи умом, или как причастное уму. Являющийся умом мыслит первично, а причастное уму мыслит вторично. Потому именно, что он, будучи умом, мыслит, и говорится, что он движется. Круговым же это движение представляется потому, что оно возвратное и совершается около Него. Так, мышлением самого себя и Того, Кто прежде него, от Кого он воссиял, поскольку Богом ведь, захотевшим это, он был произведен, он будет *вращаться* вокруг Него, чтобы не сказать вокруг стремления и любви к Богу, словно около центра» и далее (*Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 117, прим. 39). Поскольку этот род движения души в качестве ума характерен у Ареопагита для высшей иерархии ангелов, то, наверное, можно сказать, что душа человека, совершающая его, подобна этим ангелам.

55 Лоллар переводит: «Second, rational motion serves to define the one who cannot be known in terms of causal explanation (второе, разумное движение, служит определению Того, кто не может быть познан в понятиях причинности)». По замечанию Лаута (*Louth 1996*, p. 205–206), Прокл в *Первоосновах теологии* различает все сущее как существующее либо «сообразно причине», либо «сообразно существованию», либо «сообразно причастию» (*inst. theol.* 65). Это же различение встречается в *Ареопагитиках* (*ep.* 9.2: PG 3, 1108D).

56 По мнению Стэйла, во втором случае речь о рациональном познании Бога из творения (*Steel 2012*, p. 240). То есть речь не о безотносительном ведении Бога не в качестве Творца, как в случае первого рода движения, а об «относительном» в качестве Творца, знание о котором выводится из творения.

57 Τῶν σκαμμάτων αἰῶνα. Образ, заимствованный из спортивных состязаний. Ср. у прп. Ефрема Сирина (Ephr. Syr., *quomodo anima cum lacrymis debeat orare deum* (ed. Phrantzoles, Konstantinos G.) 67.8 (TLG)).

58 Шервуд пишет о трех типах движения согласно прп. Максиму в контексте сравнения его учения с учением Евагрия: «Три — движения ума, разума и чувств. Первое — простое, неизъяснимое движение окрест Бога в неведении

(ἀγνώστως), не обретающее ведения о Боге в вещах по причине Его превосходства; в этом движении ум освобожден от своего движения вокруг вещей и отдыхает от своего собственного действия (*amb.* 10: PG 91, 1112D7–1113A2; 1113B3). Разумное движение допускает каузальное определение Неведомого и посредством своих собственных действий обретает ученое знание вещей через их *логосы*, которые затем относятся к уму (*amb.* 10: PG 91, 1113A6–14). Движение чувств — сложное, оно соприкасается с внешними вещами и как от неких знаков запечатлевает логосы видимых вещей в себе (*amb.* 10: PG 91, 1113A6–14). Таким образом, существует своего рода переход от воспринимаемых чувствами вещей к высшему созерцанию тварей в Боге, а затем к движению окрест Бога, которое уже совершенно не облечено в концептуальные представления нашей обычной мысли. Конечный результат этих направляемых благодатью движений состоит в том, что "люди оказываются через Дух удостоенными всецело сратвориться с Богом и несут, насколько это возможно человеку, образ Небесного" (*amb.* 10: PG 91, 1113B5–10). В целом текст подобного рода не чужд и Евагрию, и Дионисию. Тем не менее, если внимательнее поглядеть на функцию ума здесь, то можно отметить, что в этом нет ничего специфически евагрианского, так как не имеется и намека на то, что единение совершается умом в видении себя самого. Скорее движение ума, присное движение (*amb.* 10: PG 91, 1113D2–1116C1), совершается в неведении (in ignorance, ἀγνώστως) по причине превосходства (διὰ τὴν ὑπεροχήν), и есть нечто иное, как можно заключить, чем природное движение, от которого он отдыхает. Эти моменты у Максима от Дионисия» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 425–426). О первом роде движения, соответствующем богословию, см. *Larchet 1996*, p. 504–509. Ларше указывает на разработку этой темы у прп. Максима, и среди прочих мест: *Thal.* 25: PG 90, 332D–333A; 65: PG 90, 760A. Тема трех типов движения в *Ареопагитиках* подробно рассматривается о. Александром (Голицыным), см. *Golitzin 1994*, p. 185–219.

59 1 Кор. 15:49.

60 Или: «парадигмы».

61 Это, возможно, самое известное и часто цитируемое и комментируемое место у прп. Максима, содержащее так называемую *tantum — quantum* (τοσοῦτον — ὅσον, «настолько — насколько») формулу. Из-за важности этого места приведем интерпретирующий перевод А. М. Шуфрина: «Ведь говорят, что Бог и человек — образцы (παραδείγματα) друг друга, и настолько [данным] человеком Бог за счет человеколюбия очеловечивается, насколько человек [этот], — [приобретая] посредством любви можение к тому, — Богом себя обожествил; и настолько к [не]ведомому восхищается Богом [этот] человек в том, что касается его ума, насколько человек [этот] посредством своих добродетелей невидимого по природе Бога проявил» (*amb.* 10: PG 91, 1113B–C, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007a*, с. 426), а также английский перевод П. Шервуда: «They say that God and man are examples one of another; and that God makes himself man for man's sake out of love, so far as man, enabled by God through charity, deified himself; and that man rapt up by God in mind to the unknowable, so far as man has manifested through virtues the God by nature invisible» (*Sherwood 1955a*, p. 144) (переводя: «to the unknowable», Шервуд следует латинскому переводу Эриугены: «ad incognitum» и списку Monac. Gr. 363f, 90b, считая это чтение верным в отличие от других списков,

где стоит: πρὸς τὸ γνωστόν, что он называет опечаткой). У Р. В. Яшунского принято такое же чтение (*Максим Исповедник 2006, с.* 95); Шуфрин дает оба варианта; С. В. Месяц переводит: «к знанию» (*Месяц 2005,* с. 277). Лоллар, делавший перевод по критическому изданию, перевел: «man is seized intellectually by God so that he is brought before the unknown...», то есть в том же духе, что и Шервуд, и как переводим мы. Как замечает Шервуд, комментируя данное место: «Такое взаимообратное соответствие *воплощение — обожение* — тема, постоянно повторяемая у Максима». Шервуд указывает на несколько параллельных мест: *amb.* 33: PG 91, 1288A; *amb.* 60: PG 91, 1385B; *Thal.* 61: PG 90, 632A; *Thal.* 64: PG 90, 725C; *ep.* 2: PG 91, 464A12; *ep.* 25: PG 91, 613D (см. *Максим Исповедник 2007a,* с. 427). Из исследователей эту тему у прп. Максима обсуждают: *Balthasar 1961,* S. 277–278; *Thunberg 1995,* p. 31–32; *Cooper 2001,* p. 161–163; *Лурье 2006,* с. 75–77 (у свт. Григория Богослова) и с. 361–363 (у прп. Максима); и наиболее подробно *Larchet 1996,* p. 376–382. Ларше, помимо мест, указанных Шервудом, отмечает *Thal.* 64: PG 90, 725C, где говорится, что Бог нас возлюбил больше Себя Самого, «настолько, что обоживает нас по благодати, насколько Он вочеловечился по домостроительству»; Ларше отмечает прямую или косвенную разработку этой темы в *Thal.* 61: PG 90, 637D; *amb.* 3: PG 91, 1040A; *amb.* 7: PG 91, 1084C–D (это место обсуждается в схолии 102a А. М. Шуфрина); *opusc.* 4: PG 91, 57A–B; *or. dom.*: PG 90, 877A; *Thal.* 22: PG 90, 317B–320C и в ряде других мест в сочинениях прп. Максима.

Особенность данного места в *amb.* 10 заключается в том, что принцип *tantum — quantum* в нем проводится троекратно. Первый раз он применен в отношении «отображений Божественного» (вар.: Божественных проявлений, τῆς θείας ἐμφάσεως), о которых выше, в конце *amb.* 10/2a: PG 91, 1112D, говорится как об украшающих тело святых. Т. е. речь идет, видимо, об эквивалентности украшения душой тела «отображениями [проявлениями] Божественного» соединению у святых ума с Богом. Далее прп. Максим формулирует этот принцип в общем виде, утверждая эквивалентность меры вочеловечивания Бога по любви к человеку мере обожения человека по любви к Богу. Наконец, говорится об эквивалентности меры восхищения ума святых к Богу мере выявления невидимого Бога в добродетелях.

62 Ср. выше в *amb.* 8: «поскольку человек... предпочтя умственной красоте позор той, что вокруг него, вещественной природы (τῆς περὶ αὐτὸν ὑλικῆς φύσεως)... совершенно забыл о бесподобном достоинстве души... то, по Божественному решению, премудро устрояющему наше спасение, он пожал плод, достойный [своей гномической] воли (γνώμης) — не только тление и смерть тела, подвижность и готовность к впадению во всякую страсть, но и неустойчивость (τὸ ἄστατον) и изменчивость (ἀνώμαλον) внешней, той, что вокруг него, вещественной сущности (περὶ αὐτὸν ὑλικῆς οὐσίας), ее наклонность и податливость к изменению» (PG 91, 1104A–B) и далее.

63 Относительно «присного движения души» у прп. Максима Шервуд пишет, в том числе применительно к данному месту: «Бессмертная душа понимается как субстанция, неотделимая от пользования своими естественными энергиями (ср. *ep.* 7: PG 91, 436B и *ep.* 6: PG 91, 432B; аргументация обоих текстов — из платоновского *Федра,* 245C). Пользование этими природными энергиями совершенно естественно при обращенности к Богу, но оно не разрушается и когда человек отвращается от Него, однако в этом случае оно соответствует

изменчивости [в способе существования. — *Г.Б.*] (*ep. 6*: PG 91, 432B). В одном месте *Трудностей*, где идет речь о движениях души, дважды упоминается присное движение к Богу (*amb.* 10: PG 91, 1113D2 и 1116B15), а также в *or. dom.*: PG 90, 893C9 и *Thal.* 25: PG 90, 333A5)» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 469, прим. 189).

64 1 Тим. 6:16.

65 Бог не просто беспределен, но превосходит всякую беспредельность. Ср. Dion. Ar., *d. n.* 5.10 (189, ll. 8–9; 825AB).

66 Ср. Еф. 4:6.

67 Стэйл находит здесь параллелизм со старинной темой *Метафизики* Аристотеля, где началом философии почитается удивление (*Steel 2012*, p. 241).

68 Λόγον — иначе: «разум».

69 О. Думитру Станилоаэ в комментарии на это место отмечает, что про «чувство ума» писали до прп. Максима свв. Григорий Нисский и Диадох Фотикийский. После прп. Максима это понятие разрабатывалось свт. Григорием Паламой, особенно в *Триадах в защиту священнобезмолвствующих* (*Staniloae 1994*, p. 415, comm. 101).

70 λόγον πρὸς τῷ ἐνδιαθέτῳ τὸν κατὰ προφοράν. Учение о внутреннем и изрекаемом слове разработано у стоиков, наследие которых вошло в сочинения апологетов и других христианских писателей; для прп. Максима могли быть актуальны, например, тексты Немесия (ср. *nat. hom.* 14: «О внутреннем слове и произносимом»). Прп. Максим впервые обращается к разработке учения о внутреннем и произносимом слове, пользуясь заимствованным из триадологии понятием «особенности» (идиомы), хотя и проводя различие между Божественным и тварным, вероятно, в *qu. dub.* 104 (Declerck): «Вопрос о трудности из *Слова о благоустроении* святого Григория Богослова; как слово [бывает] порождением ума и рождает слово в другом уме (*or.* 32: PG 36, 205A13–14)? О каком говорит слове — внутреннем или произносимом? Говорят отцы наши, что [ничто] не является абсолютным и простым по сущности, кроме одного Бога, а все остальное, имеет ли оно бытие после Бога или от Бога, [состоит] из сущности и качества, или силы, т. е. из сущности и привходящего. Если же это так, то непременно и душа, будучи умом по способности ее, имеет, сама будучи нерожденной, самой собою природно рожденный [ум]; как и слово, которое в уме и из ума рождаемое — есть [нечто] другое по отношению к нему, родившему его уму: [оно рождается] вместе с особенностью по рождению не принимающей никаким образом обратного изменения. Итак, само это слово, которое так вот существует и [так] рожденное, принимая от поддерживающей природы звук, произносится и рождает слово в другом уме, посланное в ум через слух принимающего. Рождает же слово в другом уме, не творя слово в другом, но подавая образы, чтобы так, сказал бы я, [сообщить] и силу формы для того, чтобы образовать мысль в слушающем».

71 То есть претерпевающий воздействие.

72 Или: «представлением».

73 Под «воображением» здесь понимается не способность фантазировать, а способность узнавать и воспринимать образы. Стэйл (*Steel 2012*, p. 242) указывает, что аристотелевское понятие пассивного ума соотносится с «воображением» у неоплатоников, в частности, у Прокла, Сириана и Филопона, которые так трактовали Arist., *de an.* 3.10.433a9–12. При этом, в отличие от своих

источников, как считает Стэйл, прп. Максим приписывает пассивный ум не только человеку, но и животным. Немесий (Nemes., *nat. hom.* 6.1) соотносил эту способность с неразумной душой и не приписывал животным пассивного ума.

74 Энергии ума, разума и чувствования.

75 1 Кор. 8:6; Евр. 2:10.

76 Как пишет Ларше: «Максим рассматривает эти три термина (бытие, благобытие и приснобытие) как имеющие свои соответствующие логосы предсуществующими в Боге (ср. *amb.* 7: PG 91, 1084B) и как универсальные "способы [*тропосы*], в которых Бог сотворил все тварные вещи" (*amb.* 10: PG 91, 1116B). Он обращает внимание на то, что эта триада во всей полноте относится только к разумным тварям (*carit.* 3.24–25), и рассматривает эти три термина как "три универсальных [или: всеобщих] способа нашего осуществления в бытии" (*amb.* 42: PG 91, 1325B); в другом месте Максим отмечает, говоря об их основании: "Считается, что совершенный логос всех пришедших в бытие разумных тварей содержит логос бытия, логос благобытия и приснобытия" (*amb.* 65: PG 91, 1392A)» (*Larchet 1996*, p. 166). Относительно *amb.* 7: PG 91, 1084B см. схолию 97 Шуфрина по *Максим Исповедник 2007a*. Трехчастное членение бытия у прп. Максима обсуждается многими исследователями (см., например: *Larchet 1994*, p. 35–39; *Епифанович 2003*, с. 71–72; *Лурье 2006*, с. 355–358). Шервуд обсуждает эти термины применительно к сообщаемым Богом тварям четырем свойствам (ἰδιώματα), или признакам (γνωρίσματα): «Простое утверждение о том, что такое ἰδιώματα, можно найти в *carit.* 3.25. Бог сообщил четыре свойства Своим тварям: *бытие, приснобытие, благость* и *премудрость*. Два первые сообщаются с самим бытием, два последних следуют из правильного использования воли и суждения. Первое — образ и по природе, второе — подобие и по благодати (*carit.* 2.52)... Таковы ἰδιώματα; с несколько иной точки зрения они рассматриваются как выявляющие Божественное, и здесь именуются γνωρίσματα» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 430).

77 Тропос бытия и тропос приснобытия.

78 Тропос благобытия.

79 Или: «лишенным смысла». Прп. Максим, вероятно, имеет в виду, что без произвольного выбора нами благого бытия само бытие, данное нам Богом, окажется как бы уничтожаемым в движении к небытию; ср. в *amb.* 7: «Тот же [человек], который пренебрег собственным началом, — [свойством] быть частицей Божией благодаря существующему в нем логосу добродетели... начал неразумно стремиться к не-сущему» (PG 91, 1084D), — или в *amb.* 41 о грехопадении: «Злоупотребив данной ему при творении естественной способностью... [человек] сам чуть было не подвергся плачевной опасности снова уйти в небытие» (PG 91, 1308C). Таким образом, при неверном выборе никогда не будет достигнуто и «истинное бытие», каковым является присноблагобытие, а значит, только выбор благобытия связывает «крайние члены» — бытие и приснобытие (хотя может показаться, что их точно так же связывает и выбор «злобытия», завершающийся в приснозлобытии).

80 Иначе: «приснодвижением».

81 Речь, очевидно, о духовном чувстве, которое соотнесено со зрением, как традиционно — высшим чувством, но далее говорится о слышании Слова.

82 Т. е. приснoблагобытие. Характерно, что прп. Максим именует его по сути тем же словом, что и «просто бытие», подчеркивая, видимо, тем самым, что речь идет об одном и том же, но в разных модусах. Только бытие в Боге является бытием в собственном, онтологическом смысле (τὸ ὄντως εἶναι).

83 Согласно Стэйлу (*Steel 2012*, p. 243), определенную параллель можно найти у Прокла в *Первоосновах теологии*: «Все эманирующее из чего-то по сущности (κατ᾽ οὐσίαν) возвращается к тому, из чего эманирует. В самом деле, если оно эманирует и не возвращается к причине этой эманации, оно не может стремиться к причине, так как все стремящееся возвращается к предмету стремления. Но ведь все стремится к благу и достигает его через ближайшую к себе причину. Поэтому и каждая вещь стремится к собственной причине. Ведь от чего бытие для каждой [вещи], от того и благо; а от чего благо, к тому прежде всего и стремление, а к чему прежде всего стремление, к тому и возвращение» (Procl., *instit. theol.* 31, пер. А. Ф. Лосева).

84 Умопостигаемым.

85 Букв.: «воображая».

86 Здесь прп. Максим подводит итог всему сказанному выше, возвращаясь к трем движениям души, которые характерны для святых, а именно, относящиеся к уму, разуму и чувству (связанному с воображением). Обращает на себя внимание та большая роль, которую в деле правильного функционирования сил души играет у прп. Максима сила воображения, т. е. способности представления, восприятия образов. Именно ей (вместе с чувственным восприятием) при ее правильном функционировании отводится роль первичного соприкосновения с чувственным миром. Следует иметь в виду, что уже у Аристотеля в трактате *О душе* подчеркивается, что «относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи (εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης)» (Arist., *de an.* 2.12.424a.17–18, пер. под ред. В. Ф. Асмуса по: *Аристотель 1975–1983*. Т. 1, с. 421). И далее Аристотель прямо пишет, что предмет воспринимается не поскольку он материальный предмет, но в отношении логоса-формы (греч. λόγος) (Ibid., 424a.24–25). Таким образом, уже у Аристотеля чувственное восприятие понимается как восприятие логосов-форм, «без материи». Далее эти логосы интегрируются через общее чувство и, благодаря памяти, способностью представления (воображением), и далее воспринимаются разумом. Похоже, и прп. Максим, когда пишет о первом роде движения души, имеет в виду нечто в этом роде, подчеркивая, что чувство у святых воспринимает вещи со стороны их логосов-форм, а не со стороны материальности. При этом он говорит, что воображением воспринимаются различные силы и энергии. Последние следует понимать как существующие в вещах объективно, то есть независимо от акта восприятия качества. Следовательно, речь идет не о любом акте восприятия, но о бесстрастном, ибо только в таком акте можно воспринять вещи такими, какими они являются независимо от нас потенциально, по самой своей природе или, как, наверное, сказал бы прп. Максим, какими они созданы Богом. При этом бесстрастное восприятие вещей

исключает то вожделение в отношении них, о котором прп. Максим говорил выше в связи с удовольствиями: «удовольствие есть не что иное, как вид чувствования, образуемого чем-то чувственным в чувствующей части [души], или тропос чувственной энергии, возникающий по неразумному вожделению» (1112C). Чувственное восприятие без вожделения — вот залог восприятия логосов-форм вещей независимо от материи. Такова, коротко говоря, «феноменология восприятия» (а речь именно о ней) прп. Максима, которая намечается им в разговоре об этом роде движения души; она, судя по всему, коренится в аристотелевской (сформулировано в обсуждении этой темы с А. М. Шуфриным и на основе лекций об Аристотеле С. В. Месяц).

87 См. Dion. Ar., *d. n.* 9.133.11. Появление метафоры «текучей жизни» подготавливает экзегезу перехода Моисеем через Чермное море, см. следующий параграф *amb.* 10.

88 Наконец прп. Максим обращается к теме *диабасиса* (διάβασις) — одной из ключевых в *amb.* 10 и заданной уже в толкуемом прп. Максимом *Слове* 21 свт. Григория Богослова фразой о миновании плоти и материи и восхождении (ἀνάβασις) к Богу.

89 Одно из множества мест в данной *трудности*, в которых перед переводчиком встает вопрос о том, как правильно переводить греческое λόγος. С одной стороны, если речь идет о человеческом разуме, то почему он назван всесильным? С другой стороны, прп. Максим ведь толкует слова свт. Григория: «У кого получилось, посредством и разума (λόγου)... расторгнуть»; а в этих словах речь идет о человеческом разуме. Вероятно, исходя из последнего соображения Констас и Лоллар переводят в данном и всех подобных случаях в *amb*. 10 λόγος как «разум». (Ср. также толкование жезла Моисея в умозрении о нем: «жезлом, который он держит в руке (я имею в виду силу разума (λόγου)) в отношении делания» (PG 91, 22: 1149C), т. е. речь о практическом разуме). Но в любом случае следует помнить, что речь идет об обоженном разуме (логосе), то есть соединенном с Разумом (Логосом, Словом Божиим), и именно поэтому, вероятно, в ряде мест он именуется прп. Максимом всесильным, первосвященником и т. д., т. е. ему придаются божественные качества. Не исключено, однако, что прп. Максим имел в виду здесь все же именно Логос, а не разум, при таком толковании разум олицетворяет Моисей (см. прим. 94). Имея в виду все это, мы в подобных местах *amb*. 10, как в данном случае, даем в основном тексте перевода в скобках вариант: «Слово».

90 Речь об анагогическом толковании Св. Писания. Как замечает Констас, «Для Ареопагита, см. Dion. Ar., *c. h.* 2.5 (16, ll. 8–13; 145B), анагога означает движение от чувственных образов к Божественной реальности, что весьма подходит для описания анагогического способа библейской экзегезы» (*Constas 2014*, v. I, p. 484, n. 12).

91 Ср. у Аристотеля: «Добродетель есть сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по отношении к нам, причем [серединой,] определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек. Серединой обладают между двумя [видами] порочности, один из которых — от избытка, другой — от недостатка» (*eth. Nic.* 2.6, 1107a1–5, пер. Н. В. Брагинской с изм., цит. по изд.: *Аристотель 1975–1983*. Т. 3, с. 87).

У святых отцов встречается как почти буквальное следование Аристотелю (см., например: *Исидор Пелусиот 2001*. Т. II, с. 143 (письмо 221) и с. 257–258 [письмо 411]), так и разработка этого его учения, например, у прп. Иоанна Кассиана, который, следуя традиции, восходящей к Аристотелю, уделяет особое внимание роли «рассудительности» в определении «середины». Тема «царского пути» или середины между избытком и недостатком подробно обсуждается в нашей статье: *Беневич 2017а*.

92 Или: «логосу».

93 Здесь имеется разночтение. По одним рукописям: καρδίως (так у Миня) (тогда следовало бы перевести «до самой глубины», или «до самой сердцевины»), а по другим (их несколько): καιρίως (вслед за Констасом принимаем это чтение).

94 Речь идет о прохождении моря мира сего, т. е. чувственно воспринимаемого мира, который подвижник должен успешно в духе миновать, пройти насквозь по пути к земле обетованной, к состоянию богообщения. Что такое твердая земля, на которую на этом пути можно опереться? Это природа, не покрытая волнами чувственного, в отношении которого испытываются разнообразные страсти (их символы — волны), но нечто твердое и неизменное, логосы тварного, от созерцания которых подвижник переходит к богословию. Логосы — это, в отличие от моря, нечто твердое, поскольку они уже не чувственны, неизменны, а вот прохождение по пути естественного созерцания обусловлено у прп. Максима добродетельной жизнью, в которой нет ни избытка, ни недостатка в нравственной добродетели. Правильная жизнь — следование по пути, указанному разумом, его, видимо, олицетворяет Моисей, а жезл в его руках символизирует Логос. Благодаря удару Логоса, которым вооружен разум (логос с маленькой буквы), удается, как мечом обоюдоострым, рассечь море чувственного, пройти его, не оказавшись затопленным.

Выражение (ὀρθὸς λόγος) «правый логос» (он легко созерцает и описывает природу), как будто, стоического происхождения, но, как известно и у Аристотеля, в том самом месте *Никомаховой этики*, где дается определение добродетели как следованию правильному суждению, ставится вопрос о том, что такое правильное суждение или логос: «τί ἐστιν ὁ ὀρθὸς λόγος» (Arist., *eth. Nic*. 2.6; 1103b.30). В целом, прп. Максим в данном месте *Трудностей к Иоанну* встраивает учение Аристотеля о «золотой середине», точнее, его понятия «избытка», «недостатка» в перспективу христианской мистагогии, отмеченной сильным влиянием неоплатонизма.

95 Здесь говорится уже не о переходе (διάβασις) (через плотское и материальное), но о восхождении — анабасисе (ἀνάβασις) — над всем тварным в Божественное. Таким образом, прп. Максим обращается к толкованию второй части цитаты из *or.* 21.1: PG 35, 1084C свт. Григория Богослова, вынесенной в заглавие *amb.* 10, где речь идет о превосхождении естественной двоицы и восхождении к Единице.

96 Исх. 19–20.

97 Исх. 20:21.

98 Букв.: «пребывание (διατριβήν)».

99 Прп. Максим следует в толковании этого эпизода традиции экзегезы этого места, включая Филона Александрийского (*v. Mos.* 2.70–166), свт. Григория Нисского (*v. Mos.* 2.152–201) и Дионисия Ареопагита (*myst.* 1.3).

100 См. Gr. Naz., *or.* 38.7 (PG 36.317.27 (TLG)) — знаменитое место из свт. Григория Богослова, где говорится о характере богопознания Моисеем Бога на Синае. Бог ему открывается как «некое море сущности, неопределимое и бесконечное, простирающееся за пределы всякого представления о времени и природе» (PG 36.317.26–27). О. Думитру Станилоаэ (*Staniloae 1994,* p. 418, comm. 108, 109) обращает внимание на то, что «мрак» у прп. Максима означает не просто преодоление двойственности материи-формы, характерной для материального творения, но несет и позитивный смысл, поскольку в этом мраке Моисей получает познание, превышающее природу и время. Ниже прп. Максим говорит о напечатлении в Моисее божественных добродетелей; при этом следует помнить о том, что, как указывает прп. Максим: «Всякая добродетель безначальна и время не предшествует ей, поскольку она имеет от вечности своим Родителем единственнейшего Бога» (*cap. theol.* 1.48, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 223).

101 τύπον καὶ παράδειγμα — развитие мысли о Боге и человеке как образцах друг друга; Божественные добродетели, напечатленные на Моисее, — это сама слава Божия, являемая Моисеем другим людям.

102 Исх. 34:35.

103 Ср.: «Мрак есть безвидное, невещественное и нетелесное устроение, содержащее парадигматическое ведение сущих. Оказавшийся внутри этого устроения, словно другой Моисей, постигает [своей] смертной природой Незримое. Благодаря этому он, запечатлев в самом себе красоту божественных добродетелей и уподобившись картине, точно передающей красоту Первообраза, спускается вниз, предоставляя себя в распоряжение тех, кто желает» (*cap. theol.* 1.85, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 231, с учетом прим. 85 на с. 330). В основе богословия лежит откровение, опыт.

104 Данный параграф из *amb.* 10 отсутствует в *Patrologia Graeca*, но есть в других рукописях (Vat. Gr. 1502, f. 100rb, Monac. Gr. 363, f. 90v.), имеется он и у Констаса (*Constas 2014,* v. I, p. 172–174).

105 Исх. 12:34.

106 Ср. Исх. 12:34. В Писании речь идет о невскисшем тесте, но прп. Максим подчеркивает момент отсутствия влаги, поскольку использует сквозной образ влаги-воды для чувственного восприятия.

107 Или: «логоса».

108 Ис. Нав. 3:14–17.

109 Ис. Нав. 5:2–8.

110 Втор. 32:49–50.

111 Ср. *cap. theol.* 1.36 и 1.52–53. См. там же об определении «обрезания» и «обрезания обрезания»: «Обрезание есть снятие с души страстного предрасположения к тварному бытию» (*cap. theol.* 1.40, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 222). «Обрезание обрезания есть совершенное

отвержение и удаление естественных движений души, направленных на это [тварное] бытие» (Ibid., 1.41, цит. по изд.: Там же). Вероятно, под «вторым обрезанием» следует понимать именно то, образом чего для прп. Максима было совершенное Иисусом Навином.

112 Ср. Ис. Нав. 3:14–17.

113 τελευτήν — букв.: «окончания». Тем же словом выше обозначается и «кончина» Моисея.

114 По замечанию Морескини (*Moreschini 2003*, p. 646), традиция такого истолкования имени «Израиль» восходит к Филону (*alleg.* 2.34; 3.15, 172, 186, 212). У прп. Максима эта этимология встречается уже в *qu. dub.* 25 (Declerck).

115 Ср. 2 Кор. 7:1.

116 διαβιβάζοντα. Переход Израиля через Иордан есть образ духовного *диабасиса*. Учение прп. Максима о диабасисе, разрабатываемое им в *Вопросоответах к Фалассию* (хотя он упоминает о диабасисе и в *Трудностях*), подробно исследовано Блауэрсом во второй главе (*Diabasis: The Theological and Hermeneutical Framework of Maximus's Exegesis of Scripture in the QUAESTIONES AD THALASSIUM*) его книги, посвященной экзегезе и духовной педагогике у прп. Максима Исповедника (*Blowers 1991*, p. 95–183). Блауерс, в частности, отмечает, что истоки этого учения прп. Максима можно найти еще у Филона (*de spec. leg.* 2.147) и Оригена (*comm. in Matt.* 15.20.621; *comm. in Iohann.* 10.10.453; *Cels.* 6.14; 8. 22), а также у свт. Григория Нисского (*v. Mos.* 2: 202 [Daniélou]) (Ibid., p. 150–151, n. 3). Относительно диабасиса у прп. Максима Блауерс замечает: «Прежде чем ум сможет достичь полного восхождения (анабасиса) от тварной реальности к Богу, он должен сначала пройти, или перейти, через чувственное — совершить диабасис» (Ibid., p. 99). Впрочем, соотнося *диабасис* с преодолением четырех пар оппозиций из *amb.* 41 (кроме последней, пятой), Блауерс фактически дает понять, что речь идет о «переходе» не только через чувственное, но и вообще через все тварное (Ibid., p. 153, n. 19).

117 По замечанию о. Думитру Станилоаэ (*Staniloae 1994*, p. 418, comm. 110), речь идет о стяжании равноангельной жизни; подробнее об этом у прп. Максима см. в *Толковании на молитву Господню*, где, в частности, сказано: «Итак, научимся усваивать себе разум посредством делания [ср. слова прп. Максима: «...неся на плечах добродетелей ведение». — *Г. Б.*], чтобы нам не только соединиться с ангелами через добродетель, но и соединиться с Самим Богом через познание Его и отрешение от сущих» (*or. dom.*: PG 90, 877B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 187). Равноангельность достигается не через «развоплощение», но через «переведение» текучей и изменчивой природы к состоянию неизменности добродетельной жизни, служащей опорой для богопознания. Слова: «...к состоянию бестелесных» (πρὸς τὴν τῶν ἀσωμάτων κατάστασιν) можно было бы перевести как: «...к покою [или: устойчивости] бестелесных».

118 Ис. Нав. 6:1–20.

119 Ср. Ис. Нав. 6:14–20.

120 Редкий эпитет «Совершитель века» (συντελεστὴν τοῦ αἰῶνος); ср. у свт. Григория Богослова в *or.* 30.15: PG 36, 124A: ...ὁ ποιητὴς τῶν αἰώνων, ὁ συντελεστὴς καὶ μεταποιητής... («Творец веков, Совершитель и Обновитель»).

121 Иначе: «логосом».

122 Еще в *amb.* 10/1 прп. Максим соотнес разум (логос) с деятельностью, а созерцание с умом («называют созерцательную способность умом, а деятельную способность разумением»); здесь же, как и во многих других местах, он с умом и разумом (или: логосом) соотносит соответственно ведение и добродетель.

123 Ср. Ис. Нав. 7:1, 20–26.

124 Иначе: «логос». Яшунский (*Максим Исповедник 2004*, с. 102) переводит: «Слово», но такой перевод кажется маловероятен, поскольку речь все же об Иисусе Навине, который выступает в данной аналогии в качестве образа «разума/логоса», а не Логоса. Впрочем, Иисус исполняет волю Господню, см. также следующее примечание.

125 Это место из Св. Писания первый раз получило толкование у прп. Максима в *qu. dub.* 82 (Declerck): «Что означает Иерихон, и кто такой Ахар, укравший из заклятого, и почему Бог велит его сжечь, а Иисус [Навин] побивает камнями (Ис. Нав. 6–7)? Кто зачислен в воинство Божие, тот семь раз, трубя трубами, обходит вокруг Иерихона (Ис. Нав. 6), то есть проходя седмеричный век сего времени с трубой Евангелия, учится все привременное посвящать Богу. А кто похищает слиток золота и скрывает его в земле, то есть скрывает слово [или: разум] в земной мудрости мира сего, кто похищает псилу [вид одежды. — *Г.Б.*], то есть приукрашивает нрав в угоду смотрящим, и двести монет (ср. Ис. Нав. 7:21), то есть все чувственное вместе с чувствами, и скрывает эти монеты в золе своего плотского удовольствия, — тот умерщвляется: сперва над ним возгорается, как огонь, начальствующее Слово, а затем он побивается, будто камнями (см. Ис. Нав. 7:15 и 25), Божественными логосами» (пер. Д. А. Черноглазова). В *amb.* 10 прп. Максим уточняет: наводнение чувственного как бы «удушает» (вероятно, отделяет для такого «Ахара» тварное от его логосной, духовной основы), и человек умирает. Речь идет, конечно, о духовной смерти, которую мы причиняем себе сами, используя чувственное для наслаждения, а не посвящая его Богу; вспомним, что драгоценности из Иерихона предназначались для «сокровищницы Господней» (Ис. Нав. 6:18).

126 Ср. Ис. Нав. 11:10–11.

127 Выражение: «ἐδιδάσκετο, ὧν μυστηρίων τύπος προβέβλητο τοὺς λόγους» — сложное для понимания, переводы сильно расходятся, возможно, текст испорчен. Констас (*Constas 2014,* v. I, p. 179) переводит: «it becomes clear what sort of typological mysteries were put forward by these words (выявляется, какой род типологических таинств был выдвинут в этих словах)». Лоллар переводит: «We learn here that a typological representation of principles of the mysteries has been given in these regions (мы научаемся здесь тому, что были даны прообразования логосов таинств в этих областях)».

128 Иначе: «лукавых».

129 Рим. 5:21.

130 Евр. 1:3.

131 Пс. 18:2.

132 Пс. 18:2.

133 Вспомним: начало философии — удивление, ср. текст у прим. 67.

134 Лаут (*Louth 1996*, p. 206, n. 23) отмечает в связи с этим местом тот факт, что в шестой анафеме на оригенизм *Эдикта* имп. Юстиниана осуждается учение, согласно которому небесные тела одушевлены; впрочем, не очевидно, что прп. Максим имел в виду эту анафему.

135 Небеса и твердь — неодушевленные, как же Давид мог слышать их? Отвечая на этот «наивный» вопрос, прп. Максим использует его как повод подтвердить свое учение о логосах. Последние воспринимаются не слухом, а «слухом ума», т. е. просвещаемым Богом умом или умным чувством.

136 Обычно для прп. Максима различение тропосов и логосов. Тропосы в данном случае — способы управления.

137 διεξαγωγή — слово, имеющее у прп. Максима особое употребление, отмеченное в словаре Лэмпа со ссылкой на данное и ряд других мест (*amb.* 10: PG 91, 1176C и 1189B): «administration, direction of the world by God (управление, направление мира Богом)». Особенно важно употребление этого слова в PG 91, 1189B в определении промысла: «промысл есть воля Божия, благодаря которой все сущее приемлет подобающее ему *управление* (διεξαγωγήν)».

138 Общий смысл этого умозрения, как можно предположить вслед за о. Думитру Станилоаэ, тесно связан с *amb.* 10/19, где говорится о том, что из созерцания творения можно прийти к познанию Бога в трех способах Его отношения к миру — как Творца, Судии и Промыслителя. Давид, созерцая «слухом ума» возвещаемое «небесами» и «твердью», приходит к логосам богословия, т. е. к познанию существования Бога, а также к познанию способов Его попечения о мире как Промыслителя и Судии. В *amb*. 6: PG 91, 1068B–C и других местах *Трудностей* прп. Максим приводит Давида в качестве примера человека, в котором восстановлен образ Божий (он называет его состояние «богообразным»), но не сподобившегося еще совершенного обожения. Очевидно, с таким пониманием Давида связана и та оговорка, которая содержится в комментируемом месте: Давид познавал из творения существование Бога и то, что Он осуществляет свой промысл и суд в отношении творения (о последних см. в *amb.* 10/19: PG 91, 1133B), но не имел еще познания «логосов, согласно которым разнообразно и соразмерно частям (κατὰ μέρος) совершается управление всем [сущим]» (1121A). Последнее, очевидно, доступно на высших ступенях обожения не в качестве познания Бога и Логоса из творений (рационально-дедуктивным способом), а как познание логосов при соединении с Самим Логосом. Можно заметить, что Давид, по прп. Максиму, познает существование Бога и Его промысла и суда из материального творения, то есть по «[их, промысла и суда,] результату (ἐξ ἀποτελέσματος)», а не созерцает сами их логосы, каковы они в Логосе. О различии этих двух форм богопознания см. подробнее в *Мистагогии* (*myst.* 5), где прп. Максим пишет о мистическом соединении с Логосом и созерцании уже в Нем совокупности всех логосов: «В Слове, как в Творце и Создателе сущего, единообразно существуют и пребывают, в соответствии с единой и непостижимой простотой, все логосы сущего. Взирая на Него, пребывающего уже не вне души, но всецело во всей ней, и сама душа будет простым восприятием созерцать логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения со Словом и Богом медленно продвигалась по пути рассудочного познания» (PG 91, 681B,

пер. А. И. Сидорова с изменением, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 166). Такой меры богопознания, как считает прп. Максим, псалмопевец Давид не имел.

139 Пс. 26:10.

140 ἀπόλειψιν — букв.: «оставление».

141 Подробно об отличие «возникновения» от «рождения» см. в *amb.* 42: PG 91, 1316D. Мысль данного умозрения впервые намечена в *qu. dub.* 25 (Declerck), где прп. Максим, толкуя сон Иосифа о поклонении ему отца, матери и братьев (Быт. 37:7–9), писал: «Итак, ему — Иосиф толкуется как прибавление — поклоняются отец, и мать, и братья; ведь всякому прибавляющему и умножающему меры добродетели и ведения поклоняются закон естества и вскармливающее чувство, склоняющиеся вместе с соответствующими им логосами природы и чувства» (пер. Д. А. Черноглазова).

142 πατροθετούμενος, по данным электронной базы TLG, зафиксировано только в этом тексте. Редкий глагол (неологизм?) πατρο-θετέω (полагать отцом, делать приемным отцом) вводится ради симметрии с υἱο-θετέω (полагать сыном, сыноположать, усыновлять) — *прим. перев.* Ср. об усыновлении Богу в *or. dom.*: PG 90, 884C–D, см. пер. в изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 190.

143 Или: «от которых».

144 Выше в этой же *трудности* прп. Максим пишет «по природе плоти», а здесь просто «по природе», «естественно». Лоллар переводит: «naturally». Соответственно, мы имеем два закона: соответствующий плотскому страстному рождению «от семени мужа», и его коррелят — ветхозаветный закон, и, с другой стороны, закон, соответствующий истинной природе человека, и его коррелят — закон благодати.

145 Ср. 2 Кор. 3:3.

146 3 Цар. 19:9.

147 3 Цар. 18:38. О прославлении Илии см. ниже: «Пораженный славой сего [состояния] и уязвленный его красотой...» (1124A) и далее.

148 3 Цар. 19:11–12.

149 Ср. определение веры у ап. Павла: «осуществление ожидаемого [букв.: ипостась того, на что надеемся] и уверенность в невидимом» (ср. Евр. 11:1). Ср. понимание веры у прп. Максима в *Письмах*: «верой, первым основанием благочестия, тверже удостоверяющей верующего в существовании Бога и Божественного, нежели глаз, воспринимающий внешность чувственных предметов и сообщающий видящим впечатление от них» (*ep.* 2, PG 91, 393D, пер. Е. Начинкина).

150 О моральной стороне ἕξις, нашей ответственности за выработанные у нас навыки (устои и склад души) в отношении добра и зла писал Аристотель (см., напр., Arist., *eth. Nic.* 1114a.10f), есть похожие соображения и у Немесия: «Все согласны в том, что заниматься и упражняться в нашей власти; а в упражнениях заключается начало привычек (или: „навыков“, ἕξεων), потому что привычка есть вновь приобретенная природа; если же упражнение есть начало [корень] привычки (ἕξεως), а упражнение — в нашей власти, то, следовательно,

и привычка — в нашей власти. А если привычки в нашей власти, то и деяния, соответствующие этим привычкам, — в нашей власти, потому что деяния соответствуют привычкам. Итак, в ком есть навык (ἕξιν) справедливости, тот и будет действовать справедливо, в ком — навык несправедливости, тот [поступает] несправедливо; следовательно, от нас зависит, быть справедливыми или несправедливыми» (Nemes., *de nat. hom.* 38.54–62, пер. Ф. С. Владимирского с изменениями А. М. Шуфрина и нашими по: *Антология*. Т. 1, с. 429).

151 ἀπαθεῖς. Возможно, следует читать ἀπειθεῖς — «неверующих»?

152 2 Кор. 10:4.

153 φωνή — букв.: «глас», «звук».

154 3 Цар. 19:12. Этому описанию можно найти соответствие — впрочем, не прямое — в аскетической практике, описанной у прп. Иоанна Лествичника, в объяснении смысла попускаемых подвижнику искушений в виде крайней борьбы с бесами, после которой, как после бури на море, только и «бывает глубокая тишина» (*scal.* 4.58–59, цит. по изд.: *Лествица 1992,* с. 42–43).

155 Ср. 3 Цар. 19:10–14.

156 Ср. «созерцающий привержен истинному разумно (λογικῶς) и знающе (γνωστικῶς), а не в борении и подвижнически (ἀγωνιστικῶς) и вследствие наслаждения от [истинного] ни на что иное, кроме него, взирать не может» (1109C) и прим. 31.

157 Ср. Dion. Ar., *d. n.* 13.1. Ср. 1 Кор. 15, 28; на это место прп. Максим ссылается в *amb.* 7, когда говорит о преодолении во Христе вообще всех онтологических разделений: «сошлись воедино многие, отстоящие друг от друга по природе, согласуясь друг с другом в [кругу] единой природы человека и стал Сам *Бог все во всем* (1 Кор. 15:28)» (PG 91, 1092C, пер. А. М. Шуфрина).

158 Ср. 4 Цар. 2:11.

159 Речь снова идет о *диабасисе* от чувственного к умопостигаемому. Ср. в *Толковании на молитву Господню*: «Илия, шествуя к Богу совершенно свободным, не удерживаемый никакой связью с сущим и обладая простым стремлением и неложной волей, восходит к Простому по естеству [Богу] через взаимосвязанные, всеобщие и соединенные ведением одна с другой добродетели, как на огненных конях совершая свой путь» (*or. dom.*: PG 90, 889A, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 192).

160 То есть ум.

161 Возможно, вознесение Илии — образ восхищения в сретение Господа в Его пришествии (ср. 1 Фес. 4:17).

162 μυστικῶς δεδραματουργημένων — выражение, вероятно, выражающее «тайноводческую драматургию» Бога, посвящающего чудесным и символическим способом в тайну богопознания.

163 Здесь прп. Максим повторяет неоднократно высказывавшуюся им мысль о том, что бытие с Богом — истинное благо, которому не противоположно никакое зло (как это имеет место для всего относительного); следовательно, это «бытие с истиной» избирается не по принципу отталкивания от какой-то неправды, ереси или лжи, а само по себе. В то же время прп. Максиму важно

подчеркнуть, что Илия возносится над «веществом» к умопостигаемому и к Богу «на колеснице добродетелей», участником которых, очевидно, является и тело.

164 4 Цар. 2.

165 О связи чувства со способностью представления (φαντασία) прп. Максим писал выше, см. 1116A, когда речь шла о трех родах движения души. Но в данном месте он говорит о состоянии уже превосходящем первый (а, может быть, и второй) род движения души, по ту сторону чувства и силы представления. Равноангельное состояние души дает возможность видения ангельских сил (см. ниже).

166 Или: «пройдено» (διαβαθεῖσαν) — еще один пример диабасиса.

167 Иначе: «энергии». Речь об активности глаз, которым сообщена божественная энергия, дары Св. Духа. Здесь можно усмотреть те идеи, которые затем будут развиваться в паламизме.

168 См. 4 Цар. 6:15–18.

169 Прп. Максим имеет в виду эпизод, когда Елисей видел возносящегося на колеснице Илию (4 Цар. 2) и когда он сам явил окружавшие его ангельские силы на колесницах своему слуге-ученику (4 Цар. 6:15–18).

170 Опять метафора зрения, ум не просто проницательный, но по природе «зоркий», способный видеть духовным зрением.

171 Когда душа умом по благодати прошла через плотское и материальное, она находится под защитой ангельских сил, сама став равноангельной (как у Илии и Елисея), и ей не страшны бесовские искушения, воздействующие на человека через привязанность к плоти. Именно душа, по прп. Максиму, сотворена в человеке по образу Божию.

172 1 Цар. 1–2.

173 Таково чтение по многим рукописям, отличным от представленного в *Патрологии* Миня (см. *Constas 2014,* v. I, p. 465, n. 12).

174 Иначе: «логос».

175 Числ. 28:2 (LXX).

176 Избегание телесных удовольствий не самодостаточно, это средство, а не цель. Душа должна взращивать в себе добродетели, семена которых всеваются в нее Богом, чтобы в мыслительной способности родить разум, послушный Богу. Такой разум пребывает в созерцании, оказывается пророческим по своей устремленности к Богу. Под даром предвидения прп. Максим не обязательно мог иметь в виду дар предвидения каких-то земных событий (т. е. дар предсказания), но — устремленность к жизни будущего века, понимаемой в духе «реализованной эсхатологии».

177 Одно из мест, где до конца не ясно, идет ли речь о разуме или вселяемом в душу человека Слове Божием (ср. прим. 89). Констас дает в греческом тексте: «ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος» и переводит как «godly reason (божественный разум)» (*Constas 2014,* v. I, p. 187), Лоллар переводит: «reason from God (разум от Бога)». Однако, следует признать, что у прп. Максима имеется и учение о вселяемом и рождаемом в человеке Христе (Слове Божием). Ср. в *Толковании*

на молитву Господню о душе, которая отрешается от худшего, становится лучше и хранит в себе «нерасхищенную сущность дарованных благ»: «В такой душе всегда благоволит таинственно рождаться Христос, воплощаемый спасающимися, и рождающую душу Он делает матерью-девой. Поэтому она, по причине [подобного] свойства, не имеет в себе признаков природы, находящихся под [законами] тления и рождения, как, например, признаков мужского и женского пола» (*or. dom.*: PG 90, 888C, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 193); см. также прим. 35 на с. 314 того же издания с указанием на важную статью: *Squire 1966*. Под «признаками мужского и женского пола» прп. Максим имеет в виду ярость и похоть, см. *or. dom.*: PG 90, 888C, пер. в изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 193.

178 Душа, свободная от подверженности плотским похотениям, обладает правильным внутренним διάγνωσις (слово можно перевести как «различение», «рассудительность», «вынесение суждений»).

Этот и два последующих параграфа *amb.* 10 связаны одной сквозной темой — вселения Логоса в душу человека, а также единством терминологии.

179 Или: «Умозрение на выносящего определение относительно нечистого дома» (см. Лев. 14:38), см. следующее примечание.

180 Глагол означает также «определяет» (он же употребляется и в *Септуагинте* — Лев. 14:38), на чем, видимо, и построено аллегорическое толкование: Бог входит в душу и «раскрывает», т. е. определяет грехи. — *прим. перев.* Лоллар переводит: «makes a determination about it (выносит определение относительно него)».

181 Лев. 14:35–56.

182 Понятие о Слове — Первосвященнике восходит к Евр. 6:20–7:1. Констас и Лоллар считают, что у прп. Максима речь идет не о Слове (Логосе), но о разуме, но можно ли разум назвать Первосвященником? Обычная трудность в понимании мысли прп. Максима (ср. прим. 89).

183 3 Цар. 17:18 (LXX). Прп. Максим дает второй, как он говорит, «более ясный» образ вхождения Слова в душу, подготавливая введение следующей части *amb.* 10, где говорится об участии души в этом обитании Бога в ней.

184 3 Цар. 17:9–24.

185 Или: «С(с)лово». Ср. прим. 177, 178 и текст, где говорится о том, что рождающееся в душе Слово наделяет ее распознанием, или рассудительностью — διάγνωσις. Итак, Слово, помогающее душе распознать свои грехи и нечистоту, научает ее добродетели и ведению и наполняет ее «истинным распознанием». Констас и Лоллар понимают весь этот отрывок только применительно к «разуму», что тоже исключить нельзя.

186 Сложное для понимания место: «ἐπὶ ταῖς ἀρεταῖς πρακτικὴν συντομίαν», перевод предположительный. Непонятно использование слова συντομία. Переводим, исходя не из обычного значения этого слова (краткость, сжатость), а из общего смысла и корня слова: τομή — отсечение, отрубание.

187 λογισμός — способность рассуждения, размышления, разум. Таким образом, прп. Максим использует здесь язык трихотомичной антропологии: 1) плоть (очевидно, вместе с чувствами), 2) рассудок (или: разум), 3) ум.

Причем он особенно подчеркивает возрождение к новой жизни для способности к рассуждению; ср. прим. 184 о наполнении Словом души всяким распознанием, или рассуждением (διάγνωσις), и о важности рассудительности для того, чтобы идти «царским путем» и не впадать ни в «избыток» добродетелей, ни в «недостаток» (см. прим. 90 и 93 и текст к ним).

188 Ср. Еф. 4:22.

189 Ср. 3 Цар. 17:10–24. Обычная для прп. Максима трехчленная схема — практика добродетелей, созерцание, мистическое богословие. Лоллар перевел вместо: «даруемой Словом» — «given by reason (подаваемой разумом)», непонятно, как разум может подавать божественную и истинную жизнь. Констас предлагает иную альтернативу: «given through reason (подаваемой через разум)» (*Constas 2014*, v. I, p. 191).

190 С этой части *amb.* 10, как справедливо замечает Шервуд, начинается обширная заключительная часть первой половины этой *трудности*: «С §17 начинается иллюстрация — Преображение Господне, которая вместе с включенными в нее отступлениями и украшениями занимает оставшуюся первую часть, где дается объяснение разуму и созерцанию, посредством которых, или материи и плотского, через которые — достигается Бог. Вторая часть *amb.* 10 будет посвящена материальной двоице. Разделение частей ясно указано в конце (PG 91, 1193B11–C3)» (*Sherwood 1955a*, p. 35, курсив наш).

191 Выражение «забота о добродетели» есть у Платона (см., напр., Plato, *Euthyd*. 275a.2; *Tim*. 18b.6), из античной философии оно перешло в святоотеческую литературу и особенно часто встречается у Каппадокийцев. Прп. Максим в своих сочинениях уже делал акцент на особой добродетели трех апостолов, взятых на Фавор, и всех подобных им, — в *qu. dub.* 190–192 (Declerck), где, очевидно, он впервые обратился к теме Преображения; см. в *qu. dub.* 190 (Declerck): «Господь и сказал: *есть некоторые из стоящих здесь* (Мк. 9:1) не только в историческом смысле, обращаясь к ученикам, но говорил обо всех, подобно им, просиявших в добродетели, как если бы сказал: "Из тех, чье место рядом со Мною на основании добродетелей"» (пер. Д. А. Черноглазова). В то же время в *qu. dub.* 190 (Declerck) прп. Максим подчеркивает, что стояние со Христом на Фаворе возможно для тех, кто не просто преуспевает в добродетели, но уже прошел (и оставил позади) все делание и даже созерцание, т. е. «практику» и естественную философию, и взошел к мистическому богословию. Вот как он толкует слова: *не вкусят смерти* (Мф. 16:28) из другого евангельского описания Преображения: «Разуму ведомы разные виды смерти — ведь и умерщвление страстей тоже именуется смертью; но и [ведущий] деятельную [жизнь], когда завершает борьбу со страстями и переходит к естественному созерцанию, в прежнем состоянии умирает, ибо, упразднившись от напряженной деятельной битвы со страстями, предается созерцанию сущего; но и тот, кто превзошел естественное созерцание, оставил все имеющее причину и посредством богословского отрицания [апофазы] пришел к Причине — и он умирает в [отношении] прежнего состояния, ибо более не движется среди сотворенных вещей, а переносит все движение к Творцу всего» (пер. Д. А. Черноглазова). Ср. в *qu. dub.* 191 (Declerck): «Поскольку Господь привел видимое творение к бытию за шесть дней, то слова: *по прошествии дней шести* (Мф. 17:1; Мк. 9:2) означают [следующее]: те, кто

по изобилию добродетелей и знания превзошли все видимое, восходят вместе со Словом на гору богословия» (пер. Д. А. Черноглазова).

192 *συναναβῆναί* — речь об *анабасисе* вместе со Христом.

193 Или: «проявления» — в смысле манифестации, как это слово применительно к данному контексту объясняет словарь Лэмпа. Прп. Максим использует это слово, например, в таком контексте: «Действие (*ἐνέργεια*) есть проявление» (*myst.* 5: PG 91, 680B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 165). Применительно к Преображению это слово употреблял Ориген, говоря о «высокой горе (*про*)*явления* Господа» (*schol. in Luc.* 9.27: PG 17, 340D).

194 Мф. 17:1–13; Мк. 9:2–13; Лк. 9:28–36; 1 Тим. 6:16. Изабель де Андиа пишет, комментируя это место: «Максим говорит о “неприступном свете” лика Христова, цитируя 1 Тим. 6:16, т. е. то самое место, которое Дионисий использует в 5-м письме (“Божественным мрак — это неприступный свет“ [PG 3, 1073A]). “Сияющий свет лика” Христа — это неприступный свет Его Божества, и в свете Преображения мы признаем игру видимого и невидимого, явленного и сокрытого, мрака и света» (*Andia 1997*, p. 300).

195 1 Тим. 6:16.

196 Мф. 17:3.

197 Еще один пример «перехода», на этот раз выражаемый глаголом *μεταβαίνω* (ср. соотношение *ана*басиса и *мета*басиса в *cap. theol.* 2.18: «Молящийся никогда не должен останавливать свое восхождение [*анабасис*] горе́ к Богу. Ведь наше восхождение до́лжно понимать как преуспеяние в добродетелях... как возведение [*эпанабасис*] духовного ведения при созерцании от славы в славу (2 Кор. 3:18) и как переход [*метабасис*] от слов Священного Писания к духу [Его]» [пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 237]). Как видно из дальнейшего, прп. Максим здесь также говорит о переходе от плоти к духу, что можно понять, отражая это написанием духа со строчной буквы, как переход от видения Христа плотскими очами к видению Его очами духовными; возможно, однако, и другое понимание: переход от плоти к Духу (так в переводе Понсуа: *Maxime le Confesseur 1994*, p. 168) в смысле Боговидения и откровения Божества Христа, т. е. уже не видение Христа в «зраке рабьем», как прежде; впрочем, оба понимания предполагают друг друга. В пользу чтения «от плоти к Духу» говорит одно место в *cap. theol.* 2.38: «Тот, кто с помощью возвышенных умозрений излагает таинственное богословие, делает Слово Духом» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 241), параллель этой цитаты с комментируемым местом умозрения Преображения со всей очевидностью раскрывается в следующем предложении *amb.* 10/17.

198 Или: «к духу».

199 Ср. Еф. 4:22; Рим. 8:12; Флп. 1:21–22.

200 Путем изменения того, как действует способность восприятия, чувство.

201 На это место из *amb.* 10 ссылается свт. Григорий Палама в контексте полемики о Фаворском свете: «Видишь, каков свет, осиявший там учеников? В этом-то свете увидев преображенного Господа, избранные ученики

“перешли из плоти в дух (ἀπὸ τῆς σαρκὸς εἰς τὸ πνεῦμα μετέβησαν), прежде чем сложить с себя жизнь во плоти”, как он же говорит, “благодаря изменению чувственных энергий, произведенному в них энергией Духа”. Видишь, что свет был невоспринимаем для чувства, не преображенного Духом? Потому он и не открылся находившимся поблизости пастухам, хотя воссиял ярче Солнца» (*tr.* 2.3.22: 558.17–25 (ГПΣ 1), пер. В. Вениаминова [В. В. Бибихина], цит. по изд.: *Григорий Палама 1995*, с. 211); заметим, что Палама цитирует прп. Максима точно, и отличие в переводах указывает на различное понимание этого места переводчиками. О. Иоанн Мейендорф, комментируя это место из *Триад* (*Мейендорф 1997*, с. 237–238), замечает, что свт. Григорий (как до него прп. Максим) не исключает из боговидения чувства, т. е. не ограничивает его только способностью ума, но говорит об изменении в чувственной способности, которая действием Духа вместе с измененным умом воспринимает действие Божие (ср. *tr.* 2.3.25). Одним из первых в святоотеческой традиции идею действия Божественной силы, без которой апостолы не смогли бы видеть Фаворский свет, выразил Климент Александрийский: «...Они ведь даже и не плотскими очами видели свет (ибо нет никакого сродства или близости между Светом и нашим зрением), но [это было возможно], поскольку сила (δύναμις) и воля Спасителя укрепила (ἐνεδυνάμωσεν) их плоть, чтобы она видела (εἰς τὸ θεάσασθαι). Таким образом, то, что душа видела, она разделила с плотью вследствие того, что она соединена с ней через сплетение» (*exc. Th.* 1.5: 3.1–8 [Sagnard]).

202 2 Кор. 3:16.

203 Или: «смыслы».

204 Иначе: «знак».

205 Ср. понимание богоявления в *Ареопагитиках*: «Всемудрое Богословие то видение, которое являло себя, как в образе (ἐν μορφώσει), начертанное божественное подобие Неизобразимого, справедливо — оттого, что оно возводит созерцающих к божественному, — называет богоявлением» (*c. h.* 4.3: 22 (Heil, Ritter), пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 85). В схолии к этому месту к словам «как в образе», в частности, говорится: «Думаю, что он говорит о Преображении, либо о чуде огня на горе Синай» (PG 4, 55C, схолия 16, цит. по изд.: Там же); эта схолия не числится среди схолий Иоанна Скифопольского, и не исключено, что она принадлежит прп. Максиму. Интересна и предыдущая, 15-я схолия (она также не принадлежит Иоанну Скифопольскому), где о самом «сокровенном (κρύφιον) Божием» говорится как о сущности Божией и подчеркивается ее непостижимость, а также идет речь о том, что святые получают лишь осияние в явлении Божества (Ibid.).

206 Ис. 53:2 (LXX).

207 Ср. Ин. 1:14. Христа по плоти, согласно прп. Максиму, знает тот, кто вступил на путь делания и изучения Св. Писания, хотя бы и с его образно-притчевой и нравственно-этической сторон. См.: «В человеке деятельном Слово, уплотняясь способами осуществления добродетелей, становится плотью» (*cap. theol.* 2.37, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 241); «наш ум, при первом соприкосновении со Словом, соприкасается не со Словом нагим, но со Словом воплощенным, то есть пестротой

речений — сущим по естеству Словом, но плотью по внешнему виду. Поэтому Оно, будучи поистине Словом, кажется для многих плотью, а не Словом» (Ibid., 2.60, цит. по изд.: Там же, с. 245). Восхождение от этого начального восприятия Слова воплощенного к Слову сущему в Отце понимается прп. Максимом как то, что составляет само существо христианской жизни (Ibid., 2.37–39; 60). Подробнее об этом аспекте богословия прп. Максима в контексте его толкования Преображения см. в *Cooper 2001*, p. 161–186.

208 Пс. 44:3 (LXX). Ср. у Оригена: «Если Он, взошедши на высокую гору, благоволил там показаться в ином и гораздо более величественном образе сравнительно с тем, в каком Его созерцали оставшиеся внизу и оказавшиеся не в состоянии следовать за Ним на гору, то случилось все это потому, что глаза этих последних были еще слишком слабы, чтобы воспринять блеск этого величественного и Божественного Преображения Слова. Ведь они с трудом могли вмещать Его даже в том образе (в каком Он обращался среди них ранее). Вот почему они, будучи не в состоянии созерцать величие, каким Он обладал теперь, только и могли сказать о Нем: *мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми* (Ис. 53:2–3)» (*Cels*. 4.16 (Borret), цит. по изд.: *Ориген 1996*, с. 274). Ориген, как видно из этого отрывка, в первую очередь подчеркивает различие в духовной мере людей, из-за чего Христос одним являлся только в «униженном» виде, а немногим другим открывался во славе. В *cap. theol.* 1.97 прп. Максим, — применительно, правда, к чтению Писания — подчеркивает это же различие, которому соразмерно явление Христа: «Усердным ревнителям в [изучении] Священного Писания Господь является в двух видах: в простом и общедоступном, зрить который могут многие и о котором говорится: *И видехом Его, и не имаше вида, ни доброты* (Ис. 53:2); и в другом виде, более сокрытом и доступном лишь для немногих, то есть для тех, кто подобно Петру, Иакову и Иоанну уже стали святыми апостолами, пред которыми Господь преобразился в славу, препобеждающую чувство. Сообразно этой славе, Господь *красен добротою паче сынов человеческих* (Пс. 44:3)» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 232). Однако в данном месте *amb.* 10 прп. Максим не столько подчеркивает различные меры, в каких бывают люди в духовном преуспевании, сколько сам факт перехода апостолов — ведóмых Христом — от видения Его в зраке рабьем к видению Его во славе, т. е. делает акцент на *метабасисе* и действии Христа и Святого Духа в переведении апостолов от одного состояния в другое. Именно очищающее и просвещающее действие Духа на чувства и ум апостолов, согласно прп. Максиму, делает их способными воспринять Преображение.

209 Ср. Ин. 1:1. Если выделенность Христа по сравнению с сынами человеческими прп. Максим, вероятно, соотносит с воссиянием славы Божией (ср. Мф. 17:2 и предыд. прим.), то удостоверение Богосыновства, возможно, — со свидетельством гласа Отчего о возлюбленном Сыне (см. Мф. 17:5).

210 Речь об «апофатическом богословии», о чем прп. Максим в связи с Преображением говорит впервые в *qu. dub.* 190 и 191 (Declerck). А. М. Шуфрину (см. схолию 91* к *amb.* 7) не удалось обнаружить самого выражения «апофатическое богословие» до прп. Максима, скорее всего, это выражение не использовалось и в *Ареопагитиках*. Что касается *qu. dub.* 190 (Declerck), то там прп. Максим вначале говорит, что тот, кто переходит от делания и естественного созерцания

к богословию, «оставил все, имеющее причину, и посредством богословского отрицания (θεολογικῆς ἀποφάσεως) пришел к Причине, — и он умирает в [отношении] прежнего состояния, ибо более не движется среди сотворенных вещей, а переносит все движение к Творцу всего». Но далее он говорит, что Господь, преобразившись, явил Себя апостолам уже не только «утверждающим Себя [катафатически,] исходя из положения о существующих вещах», в отношении которых Он является Причиной, но и «посредством апофатического богословия» указал на «непостижимость тайны Божества» (*qu. dub.* 190 (Declerck), пер. Д. А. Черноглазова). Это место, как и комментируемый отрывок из *amb.* 10/17, следует сравнить с местом из *cap. theol.* 2.39: «Богословствующий апофатически, исходя из суждений отрицательных, делает Слово Духом, как сущего в начале Бога и сущего у Бога (Ин. 1:1)» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 242).

211 Dion. Ar., *d. n.* 13.1 (226–27, ll. 7–1; 977B) (CCSG 10:132, ll. 21–26).

212 Ср. Ин. 1:14.

213 Употребление прп. Максимом в контексте учения о Преображении слова «символ» вызвало жаркие споры в полемике вокруг паламизма. Для антипаламитов Фаворский свет — тварный; Христос создал его, давая понять ученикам о Его Божественном величии. Он возник во время Преображения, а потом исчез. В отличие от этого свт. Григорий Палама учил о Фаворском свете как о «естественном символе» Божественной сущности, соприродной ей, как об энергии, которая предвечна, будучи Божией славой. Эта слава всегда присуща Христу, а на Фаворе, благодаря благодати Св. Духа, действующей в учениках, стала открыта и им (см. Gr. Palam., *tr.* 1.3.26–28; 38; *hom.* 24: PG 151, 313A–317A). См. другие примеры полемики вокруг этого места: Joan. VI Kantakouz., *Refutat. Prochor. Kydon.* 1.5 (CCSG 16:8); Theoph. Nic., *de lumen. Thabor* 3.8, 4.21 (ed. Zacharopoulos 2003, 224–25, 276–77). О. Иоанн Мейендорф обсуждает толкование Паламой слова «символ» применительно к Фаворскому свету в своем исследовании о Паламе (*Мейендорф 1997*, с. 266–268), говоря о полемике не только с Варлаамом Калабрийским (отраженной в *Триадах*), но и с теми, которые, как Акиндин, отвергали аргумент, представленный в *Триадах* — т. е. учение о «естественном символе» — применительно к Фаворскому свету, считая его противоречащим простоте Бога. В *qu. dub.* 191 (Declerck), надо сказать, говоря о сиянии Лика Христа, прп. Максим вовсе не использует понятия символа: «*Лице* Слова, которое *просияло, как солнце* — это сокрытость [вар.: сокровенность, κρυφιότης], отличающая Его сущность, которую невозможно рассмотреть мысленным изъяснением» (пер. Д. А. Черноглазова). Впрочем, отождествлять толкование Преображения прп. Максимом и свт. Григорием не следует, поскольку каждый из отцов решал свои задачи и контекст их толкований отличается (прп. Максим, в частности, не занимается в умозрении Преображения толкованием Фаворского света как такового и не обсуждает вопрос о соотношении единой сущности и множества энергий применительно к теме Фаворского света). Тем не менее, говоря о толковании прп. Максима, следует иметь в виду, что оно является частью экзегезы трудного места свт. Григория Богослова, где речь идет о прохождении всего тварного, «сраствореннии» с «чистейшим светом» и обожении: «Кому удалось с помощью разума и созерцания расторгнуть вещество и это плотское,

если можно так сказать, облако или завесу, приблизиться к Богу и сораствориться... с чистейшим светом, тот блажен по причине восхождения отсюда и тамошнего обожения» (Gr. Naz., *or.* 21.1: PG 35, 1084C).

214 Букв.: «несут на себе знак» или: «несут на себе символ».

215 Блауерс (*Blowers 1991*, p. 102 и p. 155, n. 37), который не без оснований считает, что прп. Максим в своем описании Преображения был «вдохновлен толкованием Оригена на Мф. 17», указывает здесь на параллель из Оригена (*comm. in Mat.* 12.38). Приведем это место целиком: «Он [Христос] не только преобразился перед такими учениками [которые оставили позади все видимое и плотское. — *Г.Б.*] и не только присоединил к Преображению то, что Лицо Его просияло как солнце, но еще и тем, которые одни были возведены Им на высокую гору, Его ризы явились белыми как свет. Но ведь ризы Иисуса — это выражения и буквы Евангелий, которыми Он облек Себя. Но я думаю, что даже слова апостолов, указывающие на истину о Нем, — это ризы Иисуса, которые становятся белыми для тех, кто восходит на высокую гору вместе с Иисусом. Но поскольку и среди белых [вещей] есть различия, Его ризы стали белы как ярчайшее и чистейшее из всего, то есть — как свет. Итак, когда ты видишь кого-либо, обладающего не только совершенным знанием богословия об Иисусе, но и делающим ясным каждое выражение Евангелий, не бойся сказать, что для него ризы Иисуса стали белы, как свет. Но когда Сын Божий в Его Преображении так знаем и созерцаем [бывает], то есть, когда Его лицо — солнце, а Его ризы белы как свет, тут же явятся видящему таким образом Иисуса: Моисей — Закон и Илия — в смысле синекдохи, не только один пророк, но все пророки, беседуя с Иисусом» (PG 13, 1069B–1072A). Как замечает Блауерс, в *cap. theol.* 2.14 прп. Максим также говорит, что ризы символизируют «буквы и речения *Евангелий*». Впервые прп. Максим использовал подобное толкование в *qu. dub.* 191 (Declerck): «Ризы Слова — это речения Писания и произведенное и от Бога получившее бытие миротворение. Белизну этих риз видят те, которые очищают букву Священного Писания от облекающей ее дебелости [плоти] и духовным созерцанием взирают на сияющую красоту умного; те, которые созерцают чувственные творения ясным [взором], лишив [их] чувственной обольстительности, и сообразно с величием [их] красоты заключают об их Творце» (пер. Д. А. Черноглазова). Ср. также *cap. theol.* 2.60, где различается соприкосновение ума со Словом нагим и Словом, являющимся по внешнему виду плотью под покровами иносказаний и притч Св. Писания.

216 2 Кор. 3:14–16. Прп. Максим явно противопоставляет один род «символизма», в котором свет выступает «символом» Божественности или побелевшие ризы — символом смыслов Писания, и другой символизм, связанный с прикровенным, притчевым и иносказательно-символическим характером откровения как способа Божественного домостроительства в общении Бога с человеком.

217 Иначе: «логос».

218 От начала предложения до данного места текст цитируется с небольшими отличиями в *Ромейской истории* Никифора Григоры (3.492.2.11–20 [Schopen, Bekker]), использующего его, очевидно, в полемике со свт. Григорием Паламой. — *Д. П.*

219 Все Св. Писание представляет собой свидетельство таинства домостроительства, Воплощения Сына Божия и возведения нас Им через Себя к Богу. Белизна риз толкуется прп. Максимом как символ прояснения этого единого смысла всех речений и мест Св. Писания, ставших прозрачными в (про)явлении Божественности Христа.

220 В этом месте прп. Максим дает еще одно толкование побелевшего гиматия Христа: на этот раз он сравнивает с ризами Христа видимое творение (впервые прп. Максим писал об этом в *qu. dub.* 191 [Declerck]), которое только при чувственном взгляде на него пестро и многообразно, но если иметь в виду, что все видимое творение имеет в своей основе логосы Божии, которые суть логосы одного Логоса, то оно свидетельствует об одном и восходит к одному. Таким образом, как слова Писания в своем духовном смысле, раскрывающемся во Христе, так и творение в своей основе, ставшей прозрачной в Преображении, — суть два свидетельства об одном и том же; и это таинство единства во Христе Закона писаного и творения открывается апостолам в Преображении, когда они возводятся к Божественной Причине как творения, так и Писания. В *amb.* 33: PG 91, 1285C–1288A прп. Максим говорит о трех родах воплощения Логоса: не только в Его пришествии во плоти (т. е. в историческом Воплощении), но и в логосах сущего и в буквах и звуках Писания.

221 Ср. Bas., *quod Deus non est auctor malorum* 31.336.16.

222 Остается вопросом, следует ли здесь и в других сходных местах переводить «в Духе», «по Духу», или «в духе», «по духу». Мюллер-Журдан высказывается в пользу последнего, подчеркивая, что человеческий дух не аннигилируется от присутствия Св. Духа (*Van Deun, Müller-Jourdan 2015,* p. 460, n. 322), но признает, что многие переводчики предпочитают первый вариант. Блауерс пишет, комментируя этот пассаж и ряд следующих в *amb.* 10: «Нужно подчеркнуть фундаментальную взаимность и, по большому счету, взаимозаменимость, установленную между творением (естественным законом) и Писанием (Законом писаным) благодаря лежащей в их основе символической структуре и общему раскрытию в них духовного таинства воплощенного Логоса. Максим здесь подчеркивает эту взаимность, прилагая символизм, выраженный ризами Христа, равно и к творению, и к Писанию, благодаря взаимообратимому переносу метафор: творение как “Библия” и Писание как “космос”» (*Blowers 1991*, p. 106). Подробнее об этом см. в след. части *amb.* 10.

223 Ср. Plato, *symp*. 203c, *Phaed*. 249e; Dion. Ar., *d. n.* 4.12: 157 (Suchla), 4.13: 159 (Suchla); Max., *Thal.* 25: 106 (Laga, Steel); *myst.* 23.2.

224 Или: «стечения».

225 Термин «взаимообмен» употребляется прп. Максимом в христологии для обозначения взаимообмена свойств божественной и человеческой природы во Христе. Здесь он употребляется в ином контексте.

226 В *amb.* 31: PG 91, 1280A прп. Максим соотносит естественный закон с логосной основой мира, говоря о том, что «законом каждой природы является неколебимое и неизменное постоянство логоса, согласно каковому она существует и возникла», и утверждает, что именно такое определение «закона природы» правильно. Исходя из этого, очевидно, следует понимать сказанное в данном параграфе о естественном законе.

227 Обычная для прп. Максима двусмысленность, которую мы передаем соответствующим написанием. Данное выражение может быть отнесено и к Божественному Логосу (что не будет ошибкой), и к разуму человеческому, постигающему божественный замысел (см. *Constas 2014*, v. I, p. 195), и к внутренней разумности, логосной структуре мироздания, постигаемой нашим разумом (именно так это понял Лоллар (он перевел: «in accordance with its innate rationality (в соответствии со своей внутренней разумностью)») (*Lollar 2011*, p. 309). При этом Лоллар объяснил свое понимание так: «κατὰ λόγον» здесь контрастирует с фразой из следующего абзаца, сказанной про писаный закон: «постигаемый учением (μαθήσει κατορθούμενον)» (*Lollar 2011*, p. 309, n. 681)).

228 Как замечает Блауерс: «Метафора "книга творения" имеет древнее происхождение и встречается уже в греческой монашеской литературе. Евагрий в *Слове о духовном делании* относит эту мысль к апофегмам св. Антония: "К праведному Антонию пришел некто из тогдашних мудрецов и сказал: Как выдерживаешь ты, отче, лишенный утешения, [получаемого] от книг? Тот же ответил: Книга моя, философ, есть природа сотворенных [вещей], и она всегда под рукой, когда я хочу прочитать словеса Божии" (*pract.* 92 [пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 110. — *Г. Б.*])» (*Blowers 1991*, p. 155). О естественном созерцании прп. Максим пишет и в *myst.* 2, где говорится о подобии рукотворного храма (церкви) нерукотворному (миру сущих); и подобно тому, как о тайноводстве он ведет речь применительно к храму и происходящему в нем, он же, следуя Рим. 1:20, говорит, о познании «невидимого Божиего» через созерцание творений. Констас (*Constas 2014*, v. I, p. 485, n. 22) дает и другие параллели к этой мысли прп. Максима: Philo, *in Genes.* 1.9 (LCL 1:158–60); Evagr., *Psalm.* 136 (PG 12:1661C [CPG 2455]); id., *Gnostic.* 3.57 (ed. *Guillaumont 1958*, 121). Однако представляется, что эти параллели достаточно отдаленные, хотя уже Филон именует Логос Божий «Книгой, в которую вписано и занесено творение всего остального» (Philo, *in Genes.* 1.8).

229 πολλαῖς παχυνόμενα κατὰ σύνοδον ποιότησι. Букв.: «уплотняемые многими качествами по [их] схождению». Видимо, речь о том, что «многие качества» делают эти вещи плотными, доступными чувственному восприятию. — *прим. перев.*

Вероятнее всего, прп. Максим опирается здесь на учение свт. Григория Нисского из 24 главы трактата *Об устроении человека*, где объясняется, каким образом «умное» (Бог) мог создать чувственное творение. Чувственное трактуется свт. Григорием как «составленное из каких-либо *качеств*», причем «каждый вид качества отделяется логосом от подлежащего»; все эти качества, собранные вместе, образуют «вещественную природу» (PG 44, 212D–213A, пер. В. М. Лурье, цит. по изд.: *Григорий Нисский 1995*, с. 76–77), т. е. все вещественное, все материальные тела оказываются «сборкой» умосозерцаемого, поскольку каждое качество созерцается «по отдельности и несмешанно. Ведь иной — логос цвета, иной — логос тяжести» и т. д. (Там же). При таком понимании качества не окачествуют какую-то материю, но они сами — в сборке — создают «вещественную природу».

230 Или: «речения», «глаголы».

231 Ср. о соотношении частного и общего в творении в *Thal.* 2. Сами понятия частного и общего восходят к Аристотелю (см. *Steel 2012*, p. 245–246).

232 Видимое творение доставляет через созерцание его и восхождение от чувственного к духовному познание о бытии Божием, но не о сущности Бога. В начале *amb.* 5: PG 91, 1045 прп. Максим обращает внимание на мысль из *Ареопагитик*, согласно которой Бог может именоваться в соответствии с именами всего сотворенного Им сущего как Его Творец, т. е. эти имена творений — суть Божественные имена, но, разумеется, ни одно из них не выражает сущности Бога. Приведем перевод этого важного места, говорящего о Книге творения, Лолларом: «It has bodies composed by the conjunction of their many qualities as letters and syllables, which are the first things most proximate and accessible to us. It also has statements, more general than these, which are less immediately perceived and more subtle, from which the Word, who wisely dictates and is ineffably inscribed in them, comes precisely into view when he is read there, although he provides only the basic concept that he is, not what he is» (*Lollar 2011*, p. 309).

233 Или: «догадке» (conjecture в *Steel 2011*, p. 245).

234 Или: «аналогосно», «по аналогии», ср. «by analogy» (*Constas 2014*, v. I, p. 195); «in analogous way» (*Steel 2011*, p. 245). Слово ἀναλόγως, взятое из *Септуагинты* (см. Прем. 13:5 по LXX), переводится на ц.-слав. и на русский в Синодальном переводе как «сравнительно». В контексте прп. Максима, видимо, следует его понимать как относящееся к «аналогосному» созерцанию и познанию Бога из творения, т. е. к созерцанию в соответствии с логосами творений. Понятие о словесах Божиих, которыми зиждется все творение и которые можно таким образом «прочесть» в книге творения, позволяет прп. Максиму уподоблять творение книге. В *Thal.* 35 прп. Максим использует более тонкое деление, говоря не только о «плоти» Логоса, каковыми являются логосы *чувственно воспринимаемого* творения, но и о «крови» Его, понимаемой прп. Максимом как логосы *умопостигаемого* творения. Их ведение в качестве логосов Единого Логоса толкуется евхаристически — как причастие плоти и крови Слова Божия, воплощенного в творении.

235 Ср. Прем. 13:5 по LXX (ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται), по-церковнославянски: «от величества бо красоты созданий сравнительно рододелатель их познавается» (или в Синодальном переводе: «сравнительно познается Виновник их бытия»). Ср. понимание этого места Св. Писания у других святых отцов. Свт. Кирилл Иерусалимский: «Итак, невозможно видеть Существа Божия телесными очами, но возможно от дел Божественных восходить к созерцанию Всемогущества, как говорит Соломон: *от величества бо красоты созданий сравнительно рододелатель их познавается* (Прем. 13:5). Не сказал он, что из созданий можно созерцать Творца, но присоединил, что *сравнительно*, ибо Бог тем более представляется каждому, чем более человек занимается созерцанием тварей; и чем более посредством рассматривания возвышает сердце свое, тем более созерцает он Бога» (Cyr. Jer., *catech.* 9.2). Наибольшую близость к прп. Максиму имеет, видимо, следующий отрывок из свт. Григория Нисского: «размышляя, что ничто из существующего, как (чувственно) являющегося, так и умом постигаемого, не составилось самопроизвольно и случайно, но все, что ни заключается в понятии сущего, зависит от Естества превысшего всех существ и в нем имеет причину существования, усматривая красоту и величие

чудес в творении; из всего этого и подобного получая другого рода понятия о Божестве, каждое из рождающихся в нас понятий изъясняем особенными именами, следуя совету Премудрости, которая говорит, что "от величества красоты созданий должно сравнительно Рододелателя" их познавать (Прем. 13:5). Называем Зиждителем творца смертных, мощным — имеющего власть над таким творением, у кого достаточно было силы изволение соделать сущностью; имея в мысли благо нашей жизни, Правящему течением ее даем название благого, зная из Божественного Писания о будущем нелицеприятном суде, называем посему Его судьею и праведным; и говоря вообще, все рождающиеся у нас понятия о Божеском естестве мы выражаем в форме имен, так что никакое название не прилагается к Божескому естеству без какого-либо особенного понятия» (Gr. Nyss., *contr. Eunom*. 2.1.583.8–15, пер. *Григорий Нисский 2006*. Т. 2, с. 437; ср. Idem, *contr. Eunom*. 2.1.154.5). См. также Euseb. Caes., *demonstr. Evang*. 4.8.2.5; Cyr. Al., *in Joan*. 1.156.12; Joan. Philop., *de opif. mund*. 296.1 и в приписываемых самому прп. Максиму: Max.[?], *in Psalm*. LIX. 291. Этот же стих Прем. 13:5 неоднократно толковали Ориген, Афанасий Александрийский, Дидим Слепец, Василий Великий, Феодорит Кирский и другие христианские авторы. Вместе с тем, толкование прп. Максима вполне уникально. Мюллер-Журдан усматривает определенные параллели к данному месту и его развитию в позднеантичной философии. Так, у неоплатоников, по его замечанию, корпус диалогов Платона воспринимался как «мир» (универсум) наподобие того, как у прп. Максима «миром», подобным миру чувственному, является Св. Писание (*Van Deun, Müller-Jourdan 2015,* p. 463; там же см. ссылки и литературу).

236 Философию, относящуюся к практике (деланию), созерцанию творения и мистическому богословию. Эти три рода любомудрия составляют своего рода «космос» писаного Закона; таким образом, творение прп. Максим понимает как «книгу», а писаный Закон как «космос» (мир), подчеркивая этим равночестность и взаимосоответствие их друг другу, поскольку и тот, и другой написаны «на языке» Божественного Логоса, *воплощающегося* Своими логосами в обоих, равно свидетельствующих о Нем.

237 По замечанию А. М. Шуфрина, естественный закон — это Закон писаный в возможности (= по силе), а писаный Закон — это состояние (ἕξις), фиксирующее естественный закон. Констас переводит ἕξις как permanent condition (*Constas 2014,* v. 1, p. 197).

238 Гиматием, о котором речь шла выше в описании Преображения.

239 Констас (*Constas 2014,* v. 1, p. 486, n. 25) усматривает здесь параллель с Dion. Ar., *ep.* 3 (159, ll. 3–10, 1069B).

240 Как замечает Блауерс, «символическая эпистемология, которую в классических терминах оригенизма Максим укореняет в таинстве Воплощения, сбалансирована здесь его парадоксами относительно Логоса, сокрывающего Себя в явлении и раскрывающего Себя в сокрытии, парой к чему является наше раскрытие Его в "апофазе" и наше сокрытие Его в "катафазе". Логос "уплотняется", воплощаясь, или напечатляя Себя в чувственных речениях или буквах Писания и в "представлениях" творения, без ущерба для "тонкости" Его несказанной Божественности. При этом дух Писания и логосы творения доставляют истинное, хотя и относительное, ведение Логоса-Христа в Его домостроительном

самообнаружении как Законодателя и Творца. Таким образом, символы Писания и творения передают... двойное движение — выхождения и возвращения Логоса, и, соответственно, утвердительную (катафатическую) и отрицающую (апофатическую) предикацию человеческого ума — икономию и богословие» (*Blowers 1991*, p. 106).

241 Через «апофазу», пример которой прп. Максим привел выше в описании Преображения.

242 Речь опять о духовном анабасисе.

243 Морескини (*Moreschini 2003*, p. 649, n. 87) вслед за Лаутом указывает на сходные мысли в *Ареопагитиках*: *ep.* 9.1; *c. h.* 2.1.

244 Не вполне понятно, о чем идет речь. Стэйл считает, что последнее относится к самому Логосу, и переводит: «than to conceal through position the one who is appearing (нежели сокроем через утверждение того, кто является)» (*Steel 2012*, p. 246). Но грамматически это невозможно из-за среднего рода в оригинале (τοῦτο φαινόμενον, т. е. то, что является, «явленное», оно выступает парой к упомянутому выше — сокрытому (κρυπτόμενον), и там, и там средний род). Констас же вообще понимает это место совершенно иначе, с нашей точки зрения, ошибочно.

245 Ср. Деян. 7:52.

246 Рим. 1:25.

247 Ср. Флп. 3:19.

248 Как пишет Лаут: «[Эта] метафора используется Григорием Назианзином в *or.* 38.2: PG 36, 313B. Максим посвящает использованию у свт. Григория этого термина (подозреваемого в оригенизме?) в *amb.* 33: PG 91, 1285C–1288A, где одно из его толкований — выражение Словом Себя в буквах и слогах» (*Louth 1996*, p. 207, n. 43).

249 2 Кор. 3:6.

250 Иначе: «смысл».

251 Как подчеркивает Стэйл, именование «богоубийцы» в христианской литературе обычно прилагается к иудеям из-за убийства Христа, прп. Максим же относит его ко всякому, кто убивает Логос, либо по-язычески обожествляя тварь вместо Творца, либо по-иудейски заслоняя буквой смысл, т. е. дух Св. Писания. Богоубийство в этом контексте — это «застревание» на тварном и обожествление его, вместо восхождения к Богу. Прп. Максим отвергает не букву Писания и не чувственное творение, но таковые в отрыве от их Творца, точнее, те, что не возводят к Нему и созерцаются не в Нем, но Его низводят до себя, когда люди мыслят о Боге по-плотски. Здесь, несомненно, прп. Максим продолжает полемику с буквализмом в толковании Писания, которую вел некогда Ориген (см., например, 4-ю книгу *О началах*, включенную Каппадокийскими отцами в составленную ими *Филокалию*). Причем Ориген подчеркивал, что божественность Иисуса и Его пришествие являются доказательством богодухновенности Писаний и проясняют смысл Закона и Пророков, которых следует понимать в свете Евангелий (см., например: *de princ.* 4.6, см. пер. в изд.: *Ориген 1993*, с. 254).

252 Мф. 24:22.

253 Иначе: «логосом».

254 Рим. 7:23; Гал. 5:17.

255 Евр. 1:3.

256 Мф. 6:25.

257 Быт. 39:12.

258 Про «взаимообмен» см. выше PG 91, 1129B–C.

259 Ин. 20:15. Ср.: «Считающий Господа Творцом только того, что рождается и гибнет, принимает Его, подобно Марии Магдалине, за садовника (Ин. 20:15). Поэтому Господь ради пользы такого человека избегает прикосновения его, поскольку тот считает [Господа] неспособным вознестись к Отцу, а поэтому и говорит ему: *Не прикасайся ко Мне* (Ин. 20:17). Ибо [Господь] ведает, что может быть нанесен вред тому, кто приближается к Нему со столь будничным расположением [души]» (*cap. theol.* 2.45, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 243). Речь идет, очевидно, о тех, кто воспринимает Христа как Творца чувственного мира, не имеющего основой Божественные логосы; соответственно и Его воскресшее тело мыслится такими людьми ничем не отличающимся от дебелого.

260 Рим. 6:13.

261 Ин. 20:26.

262 Ср. в *cap. theol.* 2.46: «Сидящие в Галилее при закрытых дверях на верхнем этаже из опасности от иудеев (Ин. 20:19) суть те, которые в стране Откровения, остерегаясь лукавых духов, безопасно взошли на высоту божественных умозрений, по обычаю затворив двери чувств: они воспринимают Слово Божие, пришедшее к ним неведомым образом и являющееся без действия на чувства. Оно дарует им, через мир [духовный], бесстрастие и вдохновение через раздаяние Святого Духа; представляет власть над лукавыми духами и являет им символы Своих тайн» (цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 243).

263 1 Кор. 15:28.

264 Евр. 1:11–12 (в Синодальном переводе иначе).

265 Прп. Максим подчеркивает не только то, что, созерцая чувственное творение, следует видеть его духовный смысл, о чем он писал выше, но и то, что само чувственное в том аспекте, в котором оно тленно, должно упразднiться, и что тление как состояние мира и плоти должно быть побеждено силой чаемой благодати нетления, т. е. Воскресения. Поэтому от Преображения прп. Максим переходит к местам из Нового Завета, связанным с Воскресением Христовым и концом этого мира. Ср. в *qu. dub.* 191 (Declerck): «Он так прославил воспринятое Им человеческое естество, что подобно тому, как Он Сам в подверженном страданию теле явился на горе преображенным, так и мы через воскресение получим обратно [наше] тело нетленным» (пер. Д. А. Черноглазова).

266 Или «способах».

267 Настоящий параграф *amb.* 10 — один из самых сложных в этой *трудности,* как по языку, так и по мысли. Далеко не все в нем представляется ясным, а многочисленные исследователи, писавшие о нем, расходятся в своих трактовках.

В переводе мы старались не упрощать мысль прп. Максима мнимой понятностью, но сохранить ту степень сложности, дающей возможность разных толкований, которая есть в оригинале (в комментариях даем разные переводы тех или иных терминов или выражений). Этот параграф *amb.* 10 получил освещение в статье Харрингтона (*Harrington 2007*). Автор особо подчеркивает роль естественного созерцания у прп. Максима, вопреки Шервуду, Тунбергу и отчасти Ларше настаивая на том, что для прп. Максима естественное созерцание в духовной жизни носит не факультативный или второстепенный характер и не есть что-то, пригодное только для избранных монахов-интеллектуалов, как писали некоторые из исследователей прп. Максима, но — существенно важный элемент подвижнической жизни. Харрингтон отмечает место в *Ареопагитиках* (*d. n.* 7.3), где говорится о познании Бога из творения, поскольку Его творения хранят «некие образы и подобия Его Божественных прообразов» — парадигм.

268 Букв.: «последние», «завершающие», «высшие». Лаут переводит это слово как «ultimate» (*Louth 1996*, p. 112), Констас так же. Лоллар: «the highest rational principles» (*Lollar 2011*, p. 294). Харрингтон, напротив, считает, что речь о «низших», наиболее близких к нам, принципах, и переводит словом «lowest» (*Harrington 2007*, p. 197). Чем эти «логосы» отличаются от пяти «тропосов», о которых идет речь далее, не совсем ясно. Можно предположить, что под «логосами» здесь следует понимать пять разных принципов соединения тропосов, о чем идет речь ниже. Именно столько насчитывает Стэйл (см. *Steel 2012*, p. 248–252).

269 Или: «выдвинута» — προβέβληται. Слово взято прп. Максимом, вероятнее всего, из *Ареопагитик*, где встречается в близком контексте: «И само миротворение всего видимого происходит (букв.: выдвигается, προβέβληται) из невидимого Божия, как говорит и Павел (Рим. 1:20), и истинное Слово» (Dion. Ar., *ep.* 9.2.1–2). По мнению Харрингтона, термин неоплатонического происхождения (*Harrington 2007*, p. 197).

270 В. В. Петров (*Петров 2007*, с. 112–113) посвятил несколько страниц в своем исследовании значению «пятерки» в метафизике прп. Максима. Он указывает параллели (впрочем, всегда непрямые) пятерицам у прп. Максима в античной и неоплатонической философии, а также обращает внимание на пятерицы и пары пятериц в сочинениях прп. Максима, отмечая, в частности, что в *amb.* 67: PG 91, 1397A проводится параллель между пятеричностью естественного созерцания и пятью чувствами: «Естественное умозрение пятерично... из-за на пять естественно разделяющегося чувства»; чуть выше прп. Максим пишет о том, что природа пятерична, из-за на пять разделяющегося чувства, с помощью которого она воспринимается, а также из-за того, что вдобавок к так называемой простой материи, разделяемой на четыре стихии, она имеет еще и форму; природа же (очевидно, речь о материальной природе) есть не что иное, как материя и форма, то есть оформленная материя (ср. о пятеричности природы в *Thal.* 64). Впрочем, как именно соотносятся пять способов естественного созерцания с пятью чувствами или с четырьмя стихиями и формой, есть ли тут прямое соответствие каждого способа тому или иному чувству (или стихиям с «формой»), прп. Максим, кажется, нигде не говорит. Как бы то ни было, путь от созерцания творения к обожению, который

описывается в *amb.* 10/19, «математически» для прп. Максима будет описываться через сведение пятерицы к ед*и*нице, см. ниже в данной *трудности*.

271 Как отмечает Стэйл (*Steel 2012*, p. 247), здесь можно усмотреть определенную параллель с Plato., *soph.* 248aff. Далее у Платона идут «тождественность» и «покой», а у прп. Максима иные по смыслу — «смешение» и «положение». Более точным местом, где Платон говорит о пяти главных родах, является *soph.* 255e8ff. Как указано в примечании: «Платон различает пять главных категорий: бытие, движение, покой, тождество и различие. Неоплатоник Плотин пишет: "Первыми категориями являются Ум, или сущее, инаковость, тождество. Надо присоединить еще движение и покой" (Plot., *enn.* V.1.4)» (*Платон 1993*, Т. 2, с. 495–496, прим. 40). Харрингтон, ссылаясь на то же место Платона, перечисляет высшие роды бытия несколько иначе: бытие, движение, покой, тождественное и иное. Добавляет при этом, что прп. Максим заменил «иное» на «различие» (ср. разбор у Плотина в *enn.* VI.2.8). Далее, он полагает, что прп. Максим редуцировал эти пять к трем, поскольку покой — разновидность движения, как и тождественное и иное составляют по сути единство (*Harrington 2007*, p. 198). Как бы то ни было, в плане истории идей, можно сказать, что «деление творения» у прп. Максима является творческим соединением традиции, восходящей к Платону, с философско-богословской системой Евагрия, которая существенно переосмысляется.

272 Как отмечает Констас (*Constas 2014*, v. I, p. 486, n. 28), «"Смешение" являлось важной категорией у неоплатоников, для которых оно ассоциировалось с возвращением или обращением (*epistrophe*) тварных следствий к своим причинам, что отражено здесь в замечаниях Максима относительно возвращения или приобщения к Богу» (см. *Gersh 1978*, p. 19–20).

273 Или: «руководительные».

274 Речь идет о познании Бога из сущего, которое при добродетельной жизни доставляет обожение. Однако и само восприятие Бога в творении, о чем подробнее сказано ниже, требует бесстрастия, а значит, предполагает свободу от греховных страстей, что является основой чистого восприятия мира.

275 Или: «явления», «отображения».

276 По замечанию, сделанному Вийе (*Viller 1930*, p. 243) и поддержанному Бальтазаром (*Balthasar 1941a*, S. 607), прп. Максим здесь переосмысляет высказывание Евагрия. Ср.: «Существуют пять основополагающих созерцаний, цели которых охватывают все созерцания. Первое созерцание, как говорят святые отцы, — это созерцание поклоняемой и святой Троицы; второе и третье — созерцание бестелесных и тел; четвертое и пятое — созерцание суда и промысла» (*gnost.* 1.27). Этому месту, как замечает Тунберг (*Thunberg 1965*, p. 369), есть параллель у самого прп. Максима: «Все догматы относятся либо к Богу, либо к видимым и невидимым [вещам], либо к промыслу и суду, касающемуся этих вещей» (*carit.* 1.78, пер. А. И. Сидорова с изм., цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 104). Шервуд (*Sherwood 1955a*, p. 37) указывает на другую параллель из Евагрия ко всему абзацу *amb.* 10: «Книга Божия — это созерцание тел и бестелесных, в которой свойственно записываться уму, очищенному через знание. Ибо в этой книге написаны логосы (λόγοι) промысла и суда, из каковой книги Бог познается как Творец,

Премудрый и Судия: как Творец посредством [вещей], пришедших из небытия в бытие; как Премудрый через Его сокровенные логосы; как Промыслитель через то, что совершается ради нашей добродетели и ведения; и, более того, как Судия через различие тел разумных тварей и через многоразличные миры и века, которые они содержат» (*sel. in Ps.* (Ps. 138.5): PG 12, 1661C–D с учетом коллации M.-J. Rondeau: MS. Vat. Gr. 754). Вопреки Тунбергу (*Thunberg 1965*, p. 369), который считает, что порядок слов в ряде пар: тело — бестелесный, промысл — суд у прп. Максима в *carit.* 1.78 полемически заострен против Евагрия (*gnost.* 1.27), следует указать, что в *sel. in Ps.* (Ps. 138.5) порядок слов примерно такой же, как в *carit.* 1.78. Тем не менее, справедливо замечание Бальтазара, что прп. Максим понимает промысл и суд иначе, чем Евагрий, для которого суд связан с наделением отпавших умов телами, а промысл — с провиденциальным возвращением умов с помощью этих тел как средства воспитания к первоначальному единству (ср. эту же мысль у Тунберга: Ibid., p. 70–72). Подробнее о промысле и суде у Евагрия см. статью *Dysinger 2001*. Важно то, что, в отличие от Евагрия, прп. Максим видит, что логосы Промысла и Суда являются следствиями созерцания движения и различия, т. е. понимает их более общий характер. При этом Евагрий говорит о том Промысле и о том Суде, которые Максим в данном месте не рассматривает (см. ниже, 1133D), т. е. о возвращающем Промысле и наказующем Суде. Так что Евагрий и прп. Максим по-разному подходят к выделению самых общих тропосов естественного созерцания и по числу и по сути.

Пара промысл — суд, взятая у Евагрия, но наполненная иным смыслом, играет в системе прп. Максима существенную роль, хотя в целом он мыслит в рамках не диады, но триады: Бог — Творец, Промыслитель и Судия (см., напр., Мах., *amb*. 10: PG 91, 1133B; *Thal.* 28.87; *carit*. 1.100.6; 2.27.4; *amb*. 10: PG 91, 1168B. Именно эта триада, философско-богословское учение о которой подробнее всего разработано у прп. Максима, стала «классической» для православного Предания (см. строчки из Кондака 1 *Акафиста Пресвятой и Животворящей Троице*: «Ты же, яко Творец, Промыслитель и Судия наш, / вонми гласу раб Твоих, и не отстави милости Твоея от нас»)). Эта триада встречалась уже у свт. Иринея Лионского (Iren., *adv. haer*. III. XXV. 2).

277 Или: «наставительные», «педагогические», даже: «наказующие».

278 Т. е. это то, что делает своим или даже родным Богу. В *Сотницах о любви* 1.25 прп. Максим говорит о Боге, что Он любит всех равно, но «добродетельного прославляет, как родственного Ему и нравом (τὸν μὲν ἐνάρετον δοξάζει, ὡς καὶ τῇ γνώμῃ οἰκειούμενον)» (*carit*. 1.25). Здесь мы также встречаем понятие, образованное от глагола οἰκειόω — усвоять, делать родным. Речь об уроднении человека в отношении его воли.

279 Здесь важен момент претерпевания, который подчеркивается в слове «испытав», «претерпев» (παθών). Воспринимая творения в качестве образов Божиих, точнее, образов Божественного действия (благости), святые претерпевают Божественное, напечатляясь образом Божиим.

280 Или: «отображение».

281 Благость Божия относится к действию Бога в творении.

282 Или: «подлиннейший».

283 Здесь прп. Максим опять прибегает к тем «парам», на основании которых он толкует слова свт. Григория, вынесенные в заглавие *amb*. 10: «ум — разум» и соответствующие им «ведение (знание) — добродетель».

284 Ср. та же проблематика, но в контексте возможности познания Троицы уже в *qu. dub.* 136 (Declerck) и в *Thal.* 13.

285 Чтение в соответствии с эмендацией Констаса: μηδὲ ἔστιν ἐμφάσεως ἐν τοῖς οὖσι τούτου <ἡ> προβολή (*Constas 2014,* v. I, p. 465, n. 20). Смысл выражения остается темен. Лоллар дает такой истолковывающий вариант перевода с критического издания окончания всего этого предложения: «since there is nothing that emerges from its reflected appearance among beings by means of which we might look upward, even to a certain degree, as through what is caused towards the cause (поскольку нет ничего, возникающего от ее отраженного явления среди сущих, посредством чего мы хотя бы в какой-то мере от причиненного поднимемся к причине)».

286 Или: «устроение»; διεξαγωγή — технический термин, зафиксированный в этом качестве, в частности, в словаре Лэмпа («administration, direction of the world by God»), который означает «управление» вселенной Богом (см. *amb.* 10: PG 91, 1176C и 1189B), он встречается в знаменитом определении промысла свт. Немесия, которое приводит и прп. Максим: «Промысл Божий есть воля Божия, посредством которой все существующее получает подобающее устроение (или: "управление") (πρόνοιά ἐστι βούλησις θεοῦ δι᾽ ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει)» (Nemes., *nat. hom*. 41.170–171; Max., *amb*. 10: PG 91, 1189B); ср. у свт. Григория Богослова: «о все связывающем и [всем] управляющем промысле (περὶ τῆς τὰ πάντα συνδεούσης τε καὶ διεξαγούσης προνοίας)» (Gr. Naz., *or.* 2: PG 35. 35, 444. 12).

287 В *opusc.* 21 в контексте полемики с монофизитом Севиром Антиохийским прп. Максим дал определение «различию» применительно к сущностям, что это «[нечто], составляющее (συστατικήν) и определяющее (ἀφοριστικήν) сущности», и добавил, что понимает различие как то, что разграничивает сущее по сущности, и природе, и по лицу, и ипостаси и искореняет любое превращение и слияние (Max., *opusc.* 21: PG 91, 248B).

288 В способе описания суда Божия прп. Максим близок к тому, как (Пс.-)Дионисий описывает Божие имя «Справедливость» (Δικαιοσύνη) и сходное с ним «Спасение» (Σωτηρία): «Бог воспевается как Справедливость — как всех по достоинству наделяющий, и благомерность, и красоту, и благочиние, и устройство, и все распределения (διανομάς), и порядки определяющий (ἀφορίζων) каждому в соответствии с поистине сущим справедливейшим пределом, и для всех и каждого из них являющийся Причиной самостоятельности. Ибо все божественная справедливость учиняет и определяет, все сохраняя беспримесным, с другим не смешанным, и всем сущим каждому подобающее даруя, в соответствии с принадлежащим каждому из сущих достоинству... Следует знать, что божественная справедливость потому и является поистине истинной справедливостью, что всем дает свойственное им, в соответствии с достоинством каждого из сущих, и природу каждого сохраняет согласно ее чину и силе... Эта божественная справедливость воспевается и как Спасение всех, потому что она поддерживает и сохраняет особые

у каждого и несмешанные с другими сущность и чин, беспримесно будучи причиной свойственных всем особенностей поведения» (Dion. Ar., *d. n.* 8.7–9, пер. под ред. Г. М. Прохорова с изменениями цит. по: *Дионисий Ареопагит. Максим Исповедник 2002*, с. 481–487). Из сопоставления обоих авторов видно, что в своем онтокосмологическом понимании «Суда» прп. Максим подчеркивает те же моменты, что и Ареопагит, когда он говорит об именах Бога «Справедливость» и «Спасение», а именно — устроении творения, в котором все получает подобающий ему чин, строго отграничивается друг от друга, существует «несмесно» и «неслиянно» с другим в пределах своей природы и своего образа существования.

Итак, на концепцию прп. Максима, представленную в комментируемом отрывке, повлиял не только Евагрий, как обычно считается, но и Ареопагит. Вместе с тем, можно заметить и особенности учения прп. Максима. Если у Ареопагита имена «Справедливость», «Спасение», «Избавление» — одни из множества Божественных имен, то для прп. Максима Суд явно выделен (наряду с Промыслом), что, очевидно, следует объяснять и диалогом с Евагрием, у которого пара промысл — суд играет ключевую роль, и большой важностью в Св. Писании и церковной традиции понятий о Боге-Судии и судах Божиих (ср. многочисленные упоминания Божиих «судов» в Писании: 1 Пар. 16:12–14; Тов. 3: 15: Пс. 9:26; 18: 10; 104:5–7; 118: 13, 30, 39, 43, 52, 62, 75, 106, 137, 164, 175; 147: 8; Прем. 17:1; Еккл. 17:10; 48: 7; Ис. 26:9; Иер. 1:16; Дан. 3:27; Откр. 15:4; 16:7; 19:2). Некоторые из этих мест упоминаются в различных контекстах у прп. Максима, которые он наполняет особым, философским, онтологическим смыслом, что лишний раз доказывает, что он был не только богословом, но и философом. Наконец, говоря о Суде, Ареопагит делает больший (если не исключительный) акцент на различии и разграничении *природ*, тогда как прп. Максим, как видно из приведенной цитаты из *opusc.* 21 (см. прим. 317), категорию «различия», а значит и Суд, соотносит с различием не только природ, но и ипостасей. В целом же понятия Промысла и Суда в их онтокосмологическом аспекте у прп. Максима тесно переплетены по своему содержанию и неотделимы друг от друга. В совокупности они описывают принципы тождественности и различия всего тварного так, что ни о тождестве (которое определяется и выявляется движением сущих согласно логосу природы каждого), ни об отличии, определяемом различием природных и ипостасных особенностей, друг без друга говорить нельзя.

289 Букв.: «спасительный».

290 Букв.: «обладает неотступной законностью в природной тождественности».

291 Вот что пишет об этом месте и ряде предшествующих Тунберг: «Первая категория творения — *сущность*, как здесь сказано, — является учителем богословия, которая, однако, относится не к созерцанию Бога, каков Он в Себе, но указывает на Него как на Причину всего причиненного... Вторая категория — *движение*, как написано, указывает на промысл о тварном. Это утверждение восходит к пониманию промысла Евагрием и Оригеном; для последнего промысл относится к движению восстановления, посредством которого павшие существа возвращаются от их возникшего некогда различия к изначальному единству; но Максим развивает эту идею по-другому.

Он ясно дает понять, что говорит о естественных движениях каждого сущего (в аристотелевском смысле), которые остаются неизменными в их виде и тождественны по сущности; т. е. речь не об их возвращении, но о позитивной самореализации. Парой к этому аспекту у Максима выступает противоположная категория — *различие*, которая указывает на Божественный суд. Здесь опять-таки отправная точка выглядит сходной с той, что имеется у Евагрия, который различное существование разумных тварей в земном творении действительно рассматривал применительно к суду, поскольку он был вызван падением. Но Максим развивает свою идею в совершенно противоположном направлении. Для него, как показал Шервуд (*Sherwood 1955a*, p. 36f), Ориген и Евагрий несомненно ошибочно смешали онтологическое и моральное рассмотрение концепций промысла и суда. Однако эти два аспекта должны быть принципиально разделены. Промысл и суд в космологическом смысле относятся к различным аспектам порядка творения; а обращающий промысл и наказующий суд должны быть ограничены моральным уровнем. Таким образом, Максим объясняет, что через различие в творении мы научаемся постигать Бога как премудрого раздаятеля индивидуальных предназначений (логосов), в отношении к природной способности каждого творения, соответствующего сущности каждого (PG 91, 1133C–D). Божественный суд, таким образом, рассматривается как премудрое уготовление для промыслительного движения; а индивидуальность и единящее отношение к Богу как Творцу тесно связаны друг с другом» (*Thunberg 1965*, p. 73–74). Представляется, что Тунберг в данном пассаже чрезмерно противопоставляет онтокосмологический и моральный аспект Промысла и Суда у прп. Максима. Понятно, что их различение необходимо уравновесить представлением об их единстве, когда речь идет о разумных существах, другое дело, что принцип их единства у прп. Максима иной, чем у Евагрия.

292 Эти категории стоической нравственной философии, воспринятые прп. Максимом скорее всего от Немесия (*nat. hom.* 39–40) или непосредственно у стоиков, а именно, *то, что в нашей власти* и *то, что не в нашей власти* — широко используются прп. Максимом, см., например: *ep.* 1, к карфагенскому префекту Георгию, где прп. Максим, предупреждая своего адресата от желания изменить то, что не в нашей власти, в частности, пишет: «Это ведь насилие над Божественной волей — считать своей власть Промысла, которая мудро использует то, что не подлежит нашей власти (οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν), для наказания наших пороков, подвластных нам (ἐφ᾽ ἡμῖν), и для поощрения и облегчения пути подвластных нам добродетелей» (PG 91, 368C, пер. Е. Начинкина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2015*, с. 67). Таким образом, в нашей власти то, что относится к пороку и добродетели, т. е. сфера нравственного выбора; внешние же обстоятельства нашей жизни (точнее, все то, о чем нет заповеди, как говорит прп. Максим в том же *ep.* 1) — не в нашей власти. Очевидно, что когда в *amb.* 10 говорится о действии исправляющих промысла и суда, то речь идет об их действии, направленном *против* (ἐναντίως) дурной направленности нашей воли, препятствующем укоренению в нас порока. Ср. у языческого философа-неоплатоника Гиерокла в трактате *О Промысле*: «Порядок промыслительного фатума (ἡ τῆς προνοητικῆς εἱμαρμένης τάξις) воспитывает то, что зависит от нас (ἡ τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν), посредством страданий, которые не зависят от нас (οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν)» (Phot., *bibl.* cod. 251. 465a. 19–21). Подробнее учение прп. Максима

о Промысле и Суде и о соотношении его учения с предшествующей традицией античной и позднеантичной философии см. в: *Беневич 2013*, особенно с. 172–189.

293 Суд Божий искореняет в нас не только прошлое и настоящее, но и *будущее* зло. Бог обладает абсолютным знанием и предведением, и суды Божии, по которым совершается то, что не зависит от нас, происходят в соответствии с этим предведением, в том числе наших намерений, так что нельзя сказать, что человек вынуждает Бога выносить тот или иной суд, поскольку суды Божии лишь реализуются во времени, но принадлежат Божественной вневременной реальности и вытекают из Божественного предведения (ниже мы еще обратимся к этой теме). У Евагрия, у которого суд Божий (по крайней мере, первый суд) выносился на основе до-корпорального выбора души, дело обстояло иначе — как если бы тварь могла своим выбором влиять на Бога.

294 Или: «энергию». Об этом пассаже Тунберг пишет: «Максим говорит, что он не отрицает существование морального промысла и суда, относящегося к "устремлениям нашего произволения" (ταῖς ἡμῶν προαιρετικαῖς ὁρμαῖς). Не утверждает он и того, что моральный промысл какой-то другой, нежели онтологический. Они — одно и то же в отношении их силы, но различны и различены, когда относятся к моральному решению человека (PG 91, 1133D). Мы можем добавить, что с точки зрения Максима в одном смысле они *должны быть* одним и тем же — поскольку относятся к общему замыслу и цели Божия творения и спасения: живому отношению с Богом» (*Thunberg 1965*, p. 74).

Применительно к людям хранение и поддержание нашей природы в ее энергии и движении (онтодинамический аспект Промысла) сопровождается обращением и направлением к единой цели разумной твари (ср. *Thal.* 2. 10–12). Равно и Божий Суд в отношении нас действует, не только наделяя нас соответствующими качествами и особенностями, отделяющими одну ипостась от другой, но и воспитывая и наказывая уклоняющихся от Бога. В *amb.* 67: PG 91, 1400A–B прп. Максим говорит о тройственных логосах суда и промысла об умопостигаемом и чувственном. Каждое из сущих характеризуется сущностью (или природой), способностью (или силой) и действием (или энергией). Именно из-за этой тройственности, тройственны и логосы промысла и суда относительно них. Тройственный логос промысла, согласно прп. Максиму, связывает бытие сущего с сущностью, способностью и действием, а логос суда наказывает грехи (прошлые, настоящие и будущие) — уклонения от (или «порчи») соответствующих логосов (то есть воли Божией) относительно сущности, способности и действия сущих. Таким образом, применительно к разумным тварям онтологический план у прп. Максима всегда еще в возможности онтодинамический и моральный, то есть подразумевает и движение твари, и направленность этого движения, определяемую отношением нашего произволения к Божией воле. Нарушения этой воли влекут за собой действие Суда, который, что важно подчеркнуть, совершается в течение всей жизни человека, а не только после смерти. Более того, в *carit.* 2. 41, следуя ап. Павлу (см. 1 Кор. 11:31–32), прп. Максим подчеркивает, что христианин предпочитает быть судимым Богом при жизни, нежели «осужденным с миром».

295 Имеется в виду четвертый способ естественного созерцания согласно прп. Максиму — κρᾶσις. Как и пятый способ созерцания, этот способ служит не просто правильному созерцанию творения и ведению его, но и соответствующему такому ведению претерпеванию обожения, т. е. изменению внутреннего

устроения души на уровне нравственном и духовном (см. выше, 1133B–C). При естественном умопостижении тропосов смешения и положения человек «становится Богом, испытав бытие Богом» и через это соединение ум созерцает «всецелое проявление (ἔμφασιν) Божией благости», а разум «создает в себе ее чистейший образ» (1133B). Отвечая на вопрос, почему созерцание благости Божьей обучает добродетели, прп. Максим отвечает, «что чистому уму присуще видеть посредством благочестивого ведения, то он может и испытать (παθεῖν), становясь тем самым по навыку (κατὰ τὴν ἕξιν) посредством добродетели» (1133C). Тропосы «смешение» и «положение» раскрывают то, как прп. Максим понимал это «становление Богом» и «претерпевание бытия Богом» на путях естественного созерцания.

296 Или: «знак» или «признак». Прп. Максим называет «смешение» «символом» или «признаком» истинности нашего намерения к познанию Бога, потому что этим тропосом человеку дается ведение бытия Богом по благодати, что невозможно, если у человека нет к этому истинного намерения, проявляющегося в очищении ума и стяжании добродетелей. И потому пребывание в тропосе смешения есть «символ» или «признак» истинности нашего намерения.

297 Иначе: «направленности воли», «направленности ума» (у Констаса: «mind's inclination» (*Constas 2014*, v. I, p. 209)). Харрингтон переводит как «attentiveness» (внимательность) (*Harrington 2007*, p. 204), Лоллар — как «mentality».

298 Это и следующее предложение, где дается определение «положения», — самое сложное место для понимания и перевода в *amb*. 10/19. Разные исследователи дают разное толкование категориям «смешение» и «положение» у прп. Максима и зачастую по-разному переводят ключевые термины (см. *Harrington 2007*, p. 204–208; *Steel 2012*, p. 249–251; *Lollar 2011*, p. 302–307). Наверняка мы можем сказать лишь то, что важную роль в описании «смешения» играет у прп. Максима понятие «намерения», или устремления ума (γνώμη). При этом понятие γνώμη в период написания *Трудностей к Иоанну* не тождественно понятию гномической воли, отличной от природной (как во время полемики с монофелитами), но указывает на характер использования природной воли или на устремленность ума. Именно намерение отвечает за то, чтобы воля индивида оказалась направленной в соответствии с логосом природы. Намерение должно смешать себя с добродетелями и их с собой, оказаться интегрирующим фактором их правильного сочетания.

Автор, именующий себя Виктор Неовитос, в недавно опубликованной в Интернете статье «О созерцательных умозрениях преподобного Максима Исповедника в *Трудности* 41» (*Неовитос 2018*) высказывает смелые и весьма интересные идеи, предлагая прочтение известного учения прп. Максима о преодолении пяти пар оппозиций (изложено в *amb*. 41) с помощью понятий «смешения» и «положения» из *amb*. 10. При этом Неовитос формулирует и свое понимание этих понятий. По его мнению, о том, что термины «смешение» и «положение» в *amb*. 19 имеют непосредственную связь с *amb*. 41, говорит предпоследний абзац *amb*. 19, где прп. Максим фактически предваряет основную парадигму *amb*. 41: «Поняв же творение [с точки зрения] одного лишь смешения, или же гармоничного сложения соединения всего,

и посредством всех [вещей], неизреченно связанных между собой во исполнение единого порядка (κόσμου)...» (PG 91, 1136D–1137A). Именно об этом гармоничном соединении в человеке всего тварного в единое целое при обретении в себе первейшего и наиболее общего логоса тварной сущности и говорится в *amb*. 41. В этом контексте Неовитос пишет: «В тропосе смешения (или иначе Максим называет его составлением, или синтезом) (1136B) созерцание логосов противоположных природ соединяется неслиянно в логосе единения. И при этом созерцатель осознает действие Святого Духа, восхищающее его на более высокое положение по отношению к причастию благодати. Смешение и положение изменяют мистическое состояние созерцателя и воспринимаются им как дар благодати в ответ на его произволение к познанию Бога. Умаление благодати приводит к утрате благодатных состояний чистой молитвы и воспринимается как наказующее или испытывающее действие Духа и побуждает молящегося к смирению и покаянию. Поэтому тропосы смешения и положения Максим называет в *Трудности* 10 "педагогическими, приводящими к добродетели и сродству с Богом". Тропос смешения Максим называет символом нашего произволения, потому что благодать смешения символизирует истинность смиренных устремлений молящегося к познанию Бога, а положение Максим называет учителем непоколебимого нрава, потому что через возрастание и умаление благодати молящийся обучается правильному образу жизни и молитвы» (Там же) (см. также прим. 313 и текст).

299 Или: «соответствующий разумению». Харрингтон: «at the level of human thought» (*Harrington 2007*, p. 204). Здесь, очевидно, подчеркивается, что, когда устремленность ума правильная, смешанная с добродетелями, то и весь мир тварных сущностей со всеми своими разделениями (см. *amb*. 41) оказывается не разделенным на чувственное (материальное) и духовное, но предстает как в высшей степени соответствующий Богу как его Творцу (= богоприличнейший) мир, постигаемый мыслью. Далее (1136D–1137A) прп. Максим раскрывает полнее свое понимание «смешения», подчеркивая, что творение с точки зрения «смешения», соединения всего со всем, при правильном отношении к нему представляет собой «гармоничное сложение всего», «всех [вещей], неизреченно связанных между собой во исполнение единого космоса», что дает возможность взойти от этого единого космоса с единым логосом его творения к Творцу.

300 Имеется в виду пятый способ естественного созерцания согласно прп. Максиму.

301 Иначе: «логосу». Чтение как у Констаса: τῷ ῥυθμίζοντι λόγῳ (*Constas 2014*, v. I, p. 208), в *Патрологии* Миня иначе (τῷ ῥυθμίζειν ἀντιλόγῳ).

302 «Положение», очевидно, соответствует устойчивому причастию Благости Божией. Выше прп. Максим говорил: «что чистому уму присуще видеть посредством благочестивого ведения, то он может и испытать (παθεῖν), становясь тем самым по навыку (κατὰ τὴν ἕξιν) посредством добродетели» (1133C). Об этом навыке, точнее о неизменном нраве, соответствующем намерению, совпадающему с логосом человеческой природы, и говорится в описании «положения». Можно, наверное, сказать, что «смешение» соответствует постижению логоса человеческой природы (воли о ней Бога), а «положение» — это бытие согласно этому логосу. В терминологии пятой главы *Мистагогии* первое

есть постижение Истины, второе — постижение Благости. Ибо Истина и Благо, по его словам, обнаруживают Бога.

303 Таким образом, *пять* способов естественного созерцания опять сведены к *трем* через увязывание «положения» с «движением», а «сочетания» (или «смешения») с «различием».

304 Слово «ипостась» здесь употребляется не в том техническом смысле, какой оно имеет в православном богословии, но в смысле совокупности всего тварного сущего, представляющего нечто целое в отношении Бога как Его творение. Выражение «ипостась всего» встречается в сочинениях Прокла (см., например: *th. Plat*. 5.107.13).

305 Повторение глагола «есть» здесь чрезвычайно важно. Именно он является «знаком» единосущия Св. Троицы, к которой далее в этом способе созерцания Бога в творении переходит прп. Максим (см. следующее примечание). Мысль прп. Максима о возможности выведения учения о Троице из рассмотрения творения, а также ту терминологию, которую он при этом использует (в частности, триаду *бытие — мудрость — жизнь*), правомерно сравнить с путем платонической и неоплатонической мысли в ее постижении Единого (в трех Его аспектах). Обозрение такого пути от Платона до Порфирия было проделано С. В. Месяц. Приведем отрывок из ее работы: «Если причиной и началом Абсолют можно назвать только с точки зрения его следствий, то как объяснить необходимость существования этих следствий? Как объяснить происхождение мира из Абсолюта?.. Известно, что в дополнение к Единому [Платон и его ученики] вводили еще “неопределенную двоицу” как противоположное Единому начало, способное объяснить переход от единства причины ко множеству ее следствий. Однако если неопределенная двоица — не самодостаточный принцип и зависит в своем бытии от Единого, то ее появление из Абсолюта так же трудно объяснить, как и происхождение из него всего остального. Плотин пытается решить это затруднение, приписывая Единому бесконечную силу, т. е. по существу, включая принцип неопределенной двоицы в сам Абсолют. В одном из своих трактатов он называет Единое “возможность всего”. Однако это определение является противоречивым: оно в определенном смысле делает Единое множеством, хотя и в модусе возможности, силы, т. е. включает в него его следствия. Единое как начало оказывается таким образом единым-многим, а значит уже не абсолютно трансцендентным множеству. Порфирий делает следующий шаг по тому же пути. Он вообще отказывается от идеи абсолютно трансцендентного начала, находящегося вне отношения к чему-либо, и мыслит Единое уже не как лишенное любых определений, а как заключающее в неразличимой и потому неопределенной простоте все будущие определения бытия, различенные потом в сфере множества. Такое Единое видится ему совпадающим с самим по себе бытием. Почему? Потому что бытие можно рассматривать сразу в двух аспектах: как чистый акт существования, взятый безотносительно к чему-либо и в силу этого совершенно простой и неопределенный, и как бытие некоего сущего, находящееся в отношении к этому сущему. В первом аспекте, по мысли Порфирия, бытие есть не что иное, как трансцендентное по отношению ко всему сущему Единое, которое превышает всякую мысль и понимание; а во втором — начало ума, совпадающее с одним из его моментов, а именно с первым членом триады:

бытие — жизнь — мышление, которая в представлении Плотина и его учеников выражала внутреннюю структуру Единого-сущего 2-й гипотезы платоновского *Парменида,* или, что то же самое, структуру Ума. Можно сказать, что бытие — это сам ум в стадии пребывания, существующий в качестве предмета созерцания; жизнь — ум в стадии исхождения, а мышление — возвращения. Таким образом, Порфирий отождествляет само по себе Единое с умом на стадии пребывания, из которого еще не произошли ни жизнь, ни мышление, и который поэтому не может даже рассматриваться еще как умопостигаемое бытие, но является в полном смысле слова непостижимым и простым Абсолютом» (*Месяц 2007,* с. 84–85). О триадах в неоплатонизме, у свт. Григория Нисского, в *Ареопагитиках* и у прп. Максима см. также *Бирюков 2014* и *Бирюков 2015*. В этих статьях содержатся ссылки на литературу по теме.

306 О бытии и способах существования Троицы см., например: *amb.* 1. Шервуд замечает по поводу комментируемого места: «Упоминание Святой Троицы выглядит неуместным в рассмотрении естественного созерцания. Но здесь оно связано с посвящением, с чем-то сверхъестественным [см. след. прим. — *Г. Б.*], притом, что за основание берется естественная триада *бытие — бытие мудрым — бытие живым*» (*Sherwood 1955a,* p. 145); затем Шервуд в примечании (Ibid., n. 39) ссылается на *Thal.* 13: PG 90, 296B и пишет: «Источник триады [бытие — бытие мудрым — бытие живым] — Прокл через Дионисия. Я понимаю ее так, что посвящение подразумевает откровение, иначе Максим входил бы в противоречие со своим собственным утверждением (также в *amb.* 10: PG 91, 1168A–B), что нет никакого признака (или следа, ἴχνος) Троицы в творении». Однако утверждение о «сверхъестественном» характере познания Троицы из творения, как нам кажется, требует дальнейшего осмысления. Прп. Максим обращался к теме познания Троицы из творения уже в *qu. dub.* 136 (Declerck): «[Исходя] из логоса сущих мы верим, что есть некая сущность, а это и есть Отец; [исходя] из различия сущих [мы верим, что есть] премудрость (София), то есть Сын, ибо [признак] Премудрости есть уделение каждой природе подходящей [ей] особенности, а также — сохранение каждого из пришедших в бытие четко отличным и несмешанным как в отношении самого себя, так и в отношении остальных; [исходя] же из жизни [сущих мы познаем, что есть] Святой Дух» (пер. А. М. Шуфрина). Из этого отрывка видно, что тема *amb.* 10 — о возможности восхождения через естественное созерцание к познанию Троицы — поднималась прп. Максимом в его ранних сочинениях. В *Thal.* 13, толкуя Рим. 1:20, то самое высказывание ап. Павла, в котором говорится о возможности богопознания язычниками (не имевшими Закона писаного), прп. Максим утверждает, что «на основании мудрого созерцания творения мы постигаем учение о Святой Троице, то есть [учение] об Отце, Сыне и Святом Духе», и даже добавляет, что «прокляты те, которые не научились постигать из созерцания сущих Причину их и природные свойства этой Причины, то есть Силу и Божество. Ибо тварь взывает своими делами, и как бы возвещает тем, кто обладает духовным слухом, собственную Причину, троично воспеваемую, то есть Бога и Отца, и неизреченную Его Силу и Божество, то есть Единородное Слово и Духа Святого. Это и есть “невидимое Бога” (Рим. 1:20), мысленно созерцаемое от создания мира» (PG 90, 196B–C, пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993.* Кн. II, с. 47). Таким образом, тезис о познании Троицы из естественного

созерцания у прп. Максима встречается неоднократно, и как с ним согласуется замеченное Шервудом утверждение об отсутствии и «следа» Троицы в творении — еще следует понять. Если обратиться к месту из прп. Максима, где об этом идет речь: «блаженное и святое Божество по сущности... не оставило [сущим] после Него вообще ни малейшего следа для восприятия и никому из сущих не позволяет помыслить, как и в какой мере одно и то же есть и Единица и Троица, поскольку ни нетварному не присуще вмещаться во [что-либо] тварное, ни беспредельному — осмысляться посредством [чего-либо] имеющего предел» (*amb.* 10: PG 91, 1168A–B), — то нужно иметь в виду, во-первых, что это сказано в контексте толкования откровения Троицы в Преображении, и во-вторых, что прп. Максим говорит здесь в первую очередь о невозможности для тварного постичь, *как* Три Ипостаси являются одним Богом и Один Бог — тремя Ипостасями. Или, иными словами, речь о том, что человек не может созерцать Бога *сразу* как Единицу и Троицу. Тема эта, восходящая еще к *Слову* 40 *на Святое Крещение* свт. Григория Богослова (PG 36, 417, см. пер.: *Григорий Богослов 1994.* Т. 1, с. 571), затрагивается прп. Максимом во *Втором письме к Фоме* (5), но ее следует отличать от темы, связанной с познанием трех способов существования Бога из творения, которую прп. Максим обсуждает в *qu. dub.* 136 (Declerck), *amb.* 10/19 и *Thal.* 13. Что же касается «сверхъестественности» характера познания Троицы, на чем настаивает Шервуд, то стоит отметить, что прп. Максим и «естественное созерцание» понимает как познание логосов Божиих, которое по своему характеру есть причастие Божественному (см. *amb.* 10/19). Из всего этого можно заключить, что он допускал какой-то род познания Троицы из естественного созерцания творения, и какой-то другой, вероятно, более совершенный (хоть это и не очевидно), когда речь идет о мистическом богословии. Ср. *Harrington 2007*, p. 202. Нет сомнений, что прп. Максим в описании пяти тропосов естественного созерцания говорит, что на вершине этого пути святые обретают обожение, единение с Логосом и познание Св. Троицы. Из текста этой *трудности*, как и *Thal.* 13, не следует, что речь идет только о христианах, т. е. о живущих «после Христа» и принадлежащих церковной организации. Не зря сразу после *amb.* 10/19 прп. Максим говорит о Мелхиседеке, жившем «до Христа» и не принадлежавшем Израилю по плоти.

307 ἐμυήθησαν. По замечанию Шервуда (*Sherwood 1955a,* p. 145, n. 38), этот глагол указывает на сверхъестественный характер посвящения в таинство Троицы (Шервуд сравнивает употребление данного глагола с его употреблением в *amb.* 20: PG 91, 1240B4).

308 Не только единство Бога по сущности, но и троичность в смысле трех тропосов существования (см. *amb.* 1).

309 С этого места прп. Максим рассматривает весь мир, сведенный в «ипостась всего», по отношению к «положению», затем в отношении «различия» и, наконец, в отношении «сочетания»; при этом от пяти способов естественного созерцания он переходит к трем, соотнося их с родами философии (любомудрия), потом эти три сводит к двум — мудрости и любомудрию (философии), а затем эти два сводит к одному. Гипотезы относительно методики и основания этого сведения выдвигаются в *Harrington 2007* и *Steel 2012*, однако сказать, что эта проблематика исчерпана в данных статьях, никак нельзя.

310 Ср. в *amb*. 10/18 о Св. Писании как «космосе», обучающем нравственной, естественной и богословской философии. Само это трехчленное деление восходит к Прологу Толкования на Песнь Песней Оригена (см. *Louth 1996*, p. 207, n. 39, 50), и затем широко используется Евагрием и прп. Максимом (см., например: *cap. theol.* 1.37–39). Почему именно с точки зрения «положения» (θέσις) пять способов естественного созерцания творения сводятся к трем родам философии — не вполне понятно; возможно, как замечает Тунберг (*Thunberg 1965*, p. 66), причина в том, что θέσις имеет отношение к «фиксированности», а согласно прп. Максиму, три рода «упокоения» (т. н. Суббота, Субботы и Субботы Суббот) достигаются, соответственно, как цель нравственной философии, естественного созерцания и мистического богословия, и подразумевают своего рода «фиксированность», или устойчивость, достигаемую в каждом из них (см. *cap. theol.* 1.37–39).

311 Или: «относительного приобщения» (οἰκειότητι σχετικῇ) (см. след. прим.).

312 Т. е. творение, которое при рассмотрении с точки зрения «положения», было учителем нравственного, естественного и богословского любомудрия (философии), рассмотренное с точки зрения «различия», становится учителем мудрости и любомудрия (философии). Такой переход от триады к диаде осуществляется через смену перспективы: нравственное, естественное и богословское любомудрие — три степени (или ступени) восхождения к «уроднению» Богу; если же смотреть не с точки зрения последовательности восхождения, а с позиции телеологической причины движения, то окажется, что два первых рода философии коренятся в Божественной реальности, приобщение которой снимает различие между *любовью к мудрости* и *мудростью*, тогда как то, что относится к первым двум родам, остается в этой перспективе *любомудрием*, объемлемым мудростью, — как небом, которое объемлет все то, что «под ним», т. е. воздух и землю. Философия (φιλοσοφία) приближается, благодаря относительному сродству (οἰκειότης σχετική), к мудрости (σοφία) как своей причине.

313 Иначе: «мироздания». В упоминавшейся уже нами выше статье (см. прим. 298) Виктор Неовитос пишет: «Если тропос положения дифференцирует состояние ума и определяет положение молящегося по отношению к благодати, то тропос смешения, наоборот, интегрирует созерцательные движения ума и соединяет восприятие множественного и противоположного в простое единовидное восприятие логоса, который соединяет все в нераздельное тождество единицы. Тропосы смешения и положения есть проявление единообразующей силы логоса, смешивающего восприятие множества вещей одной природы и двоицы вещей противоположных природ в единое восприятие посредством перехода к созерцанию на более высоком уровне, где осуществляется иное различение по иным признакам. Чем выше уровень смешения сущих, тем проще восприятие. Если при смешении восприятия земных вещей теряется различение телесных признаков, то при переходе от восприятия всего чувственного к восприятию множественности умопостигаемого мира теряется восприятие чувственных и духовных ощущений и ум пребывает в состоянии только умопостижения и различения логосов. Когда же все многообразие умопостигаемого в тропосе смешения соединяется в единое восприятие, то происходит смешение умопостигаемого и чувственного в единое

и простое восприятие энергий логоса тварного, соединяющего умопостигаемое и чувственное в единую ипостась всего сущего. Поэтому можно сказать, что созерцательный тропос смешения сущих означает их простое единовидное созерцание. Связь простого восприятия с созерцательным тропосом положения состоит в том, что "катафатическое познание вышестоящего есть отрицание оставленного ниже", то есть отрицание восприятия означает простое восприятие частей как одно, и переход к различению того, что выше» (*Неовитос 2018*). В переписке с нами Неовитос пояснил, что «смешение/сраствореніе, термин по происхождению, видимо, стоический, у прп. Максима используется для обозначения смешения различных природ (сущностей) в уме при единовидном созерцании. Под единовидным созерцанием я имею в виду то, что Максим обозначает термином "простое приложение" или единое мышление в отличие от множественного мышления. Единовидное созерцание дается во время чистой молитвы в исихастской практике неизреченного безмолвия. При смешении сущностей ум становится подобным более общим сущностям, объемлющим в себе смешиваемые сущности. Смешивая сущности при созерцании, ум становится все более общим, достигая в пределе единовидности всего, после чего душа возносится к Богу».

314 Видимо — «любомудрие и премудрость». Речь, очевидно, о преодолении оппозиции Единого (каковым выступает Логос) и многого (множества логосов).

315 Принципом сочетания, или «скрепой» всего является Божественное Слово, в Котором предыдущие два способа — любомудрие и мудрость — оказались соединенными в один способ созерцания, а именно в такой, который соответствует переходу, точнее, «броску» от множества логосов к Самому Божественному Логосу. На предыдущем уровне «мудрость» рассматривалась как причина естественного и нравственного любомудрия. На последнем же уровне оставляется позади всякая отнесенность к тварному и происходит всецелое перенесение в Нетварное. В Слове Божием уже нет различия между любовью к мудрости и самой мудростью, поскольку любовь к мудрости исполнена в единении с Предметом желания, т. е. тварное находит упокоение в Нетварном.

316 Или: «прикосновением». У Лоллара: «approach», у Констаса — «contact». Как отмечает Харрингтон (*Harrington 2007*, p. 205), прп. Максим использует здесь термин, широко распространенный в неоплатонической философии, где он означает, прежде всего, целостное восприятие той или иной вещи (не посредством «обхода», как сказали бы феноменологи, а целиком). У многих философов-неоплатоников Александрийской школы, в частности, у таких христианских философов, как Иоанн Филопон или Давид, этот термин неоднократно встречается в гносеологическом контексте применительно к целостному постижению «оком ума», без помощи разума (Joan. Philop., *in de an.* (ed. Hayduck) 15.6.3; 15.488.4; 15.544.31; ср., в частности, у Давида: «ум же простым приложением, то есть непосредственно и в тот же момент [без разума] узнает все (ему) подпадающее, то есть умопостигаемое» (David, *prolegomena philosophiae* (ed. Busse) 47.16; ср. Ibid. 60.7). У прп. Максима термин встречается, помимо комментируемого места в *Трудностях*, еще в одном чрезвычайно важном месте *Мистагогии*, где говорится о высшей форме постижения

логосов в Логосе уже после соединения с Ним: «Таким образом, когда душа становится единовидной, соединившись сама с собой и с Богом, и когда она увенчивается первым, единым и единственным Словом и Богом, то перестанет существовать и разум, в [своем] помышлении разделяющий ее на многие части. Ибо в этом Слове, как в Творце и Создателе сущего, единообразно существуют и пребывают, в соответствии с единой и непостижимой простотой, все логосы сущего. Взирая на него, пребывающего уже не вне души, но всецело во всей ней, и сама душа по простому приложению (прикосновению) (κατὰ ἁπλῆν προσβολήν) будет созерцать логосы и причины сущих, благодаря которым, вероятно, она до своего обручения со Словом и Богом медленно продвигалась по пути рассудочного познания» (Мах., *myst.* 5: 202–204; PG 91, 681B, пер. А. И. Сидорова с изменением цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 166). В переводе А. И. Сидорова термин утрачен. Речь в этом отрывке из *Мистагогии* о выходе из состояния рационального дискурсивного знания к созерцанию логосов в Логосе. Здесь следует отметить, что такое совпадение данного отрывка из *Мистагогии*, посвященной в целом мистическому богословию, с отрывком из *amb.* 10/19, формально посвященной пяти тропосам естественного созерцания, говорит, что для прп. Максима никакого разрыва между мистическим богословием и естественным созерцанием нет. Высшие способы естественного созерцания, о которых речь в комментируемом месте, дают в итоге то же единение с Логосом и созерцание уже в Нем логосов всего, что и мистическое богословие. Речь об одном и том же опыте. Выражение «простое приложение» см. также в *amb*. 7: PG 91, 1088A; *amb*. 15: PG 91, 1220B; *amb*. 19: PG 91, 1236C и комментарии к этим местам.

317 Прп. Максим, сказав о всем пути восхождения от созерцания творения к Богу, подводит итог, развертывая все категории, или формы, в каких созерцается творение, и говоря о Боге как Начале и Источнике как самих этих способов созерцания (сущности, движения, различия, сочетания (или смешения) и утверждения [или положения]), так и всякой твари, которая характеризуется в своем бытии этими категориями, в рамках которых ее можно созерцать.

318 Букв.: «сходного подобия» (δι᾽ ἐμφεροῦς ὁμοιότητος). Далее подчеркивается, что все сказанное есть путь перехода от чувственного к мысленному, чему и посвящена вся *amb.* 10.

319 Шервуд кратко суммирует ход мысли в *amb.* 10: PG 91, 1133A–1137C: «Отрывок представляет собой детальное раскрытие пяти способов естественного созерцания: *сущности*, *движения*, *различия*, *смешения* (κρᾶσις) и *положения* (θέσις), рассматриваемых по отдельности и в различных сочетаниях, и, наконец, сведение их к одному. В ходе этого раскрытия проводится отличие от промысла и суда у Евагрия (без упоминания его имени), сведенных только к моральному порядку (*amb.* 10: PG 91, 1133Df.)» (*Sherwood 1955a*, p. 144–145).

320 Констас (*Constas 2014*, v. I, p. 213) перевел: «the absolutely unique principle», очевидно, имея в виду, что речь идет о начале-принципе (логосе) всего творения, а не о Боге-Слове, о Котором у него (как и у нас) речь идет далее. Сходный перевод можно встретить у Понсуа. По мнению Виктора Неовитоса, такое понимание имеет то преимущество, что устанавливает параллель с *amb*. 41: PG 91, 1309C, где говорится о «схождении всего творения к единому, согласно его самому изначальному и всеобщему логосу (καθολικώτατον λόγον)», как об одном

из этапов восхождения к Богу при преодолении пяти пар оппозиций. Однако, быть уверенным, что здесь речь идет именно об этом моменте, мы не можем. Если логика всего отрывка такова, что вначале прп. Максим говорит о прохождении логосов при восхождении к Логосу, а чуть далее, после слова «скорее», он уточняет, что логосы эти — всего тварного и всех добродетелей — не проходятся (как бы оставаясь позади), а включаются в Единый Логос при соединении с Ним, то при таком понимании в обоих частях отрывка говорится об одном и том же Логосе, иначе смысл уточнения «скорее» теряется (см. также *Steel 2012*, p. 253; Стэйл относит обе части к одному Логосу и обращает внимание на необычный глагол: ἐναπωμόρξαντο, буквально: wipe off upon, ср. его использование в *Сентенциях* Порфирия (29) в смысле «напечатления»).

321 Термин употребляется в *Ареопагитиках* (см. *d. n.* 1.1; *myst.* 1.1), где он означает, что на высшей ступени богопознания «не используются обычные средства познания, т. е. дискурсивное размышление» (*Lampe*, p. 22). Прп. Максим использует его, видимо, сходным образом.

322 Ср. Max., *myst.* 5: 202–204.

323 Прем. 7:26. См. также Dion. Ar., *c. h.* 3.2 и Max., *myst.* 23 (см. след. прим.).

324 Укажем на философский контекст используемой прп. Максимом терминологии. Образ проникновения огня в железо, иллюстрирующий взаимопроницаемость тел, восходит к стоикам (ср. Alex. Aphrod., *de mixt.* 218.1–3; 227.11–228.4). Стоики этот и ряд других примеров приводили в доказательство своего учения о всецелом *смешении* тел. Согласно стоикам, *смешение* (μῖξις, κρᾶσις [или: κρᾶσις δι᾽ ὅλων, всецелое смешение]) тел происходит, когда одно тело может принимать определенные качества другого, тем не менее, оставаясь самим собой (для иллюстрации такого смешения стоики использовали, в частности, пример воздуха, пронизанного светом, и железа, раскаленного огнем), в то время как в случае *слияния* (σύγχυσις) тела утрачивают свою идентичность, образуя новое соединение, а в случае *составления* (παράθεσις) они лишь соприкасаются внешне. Причем, в рамках определенной стоической традиции смешение-κρᾶσις, в его отличие от μῖξις, использовалось для описания смешения тел, не являющихся твердыми (в целом см. *Солопова 2002*, с. 56–57). Стоическое учение о смешении, при котором смешивающиеся тела сохраняют свою идентичность, было воспринято и активно использовалось христианскими авторами. Итак, когда прп. Максим, используя пример воздуха, пронизанного светом, употребляет понятие «всецелого смешения» и говорит о смешении воздуха со светом в смысле смешения-κρᾶσις, его словоупотребление близко к техническому значению этого термина в стоическом учении (см. SVF II, 471, ср. Alex. Aphrod., *de mixt.* 216.15–28), причем пример смешения воздуха с огнем, так же как в случае стоиков (ср. Idem, 217.32–218.11), употребляется им наравне и для тех же целей, что и пример проникновения огня в железо (см. *amb.* 7: PG 91, 1073C–1076A); см. *Biriukov 2019*. — *Д. Б.*

Шервуд следующим образом анализирует последний абзац *amb.* 10/19 в контексте сравнения мысли прп. Максима с учением Евагрия: «Предметом нашего интереса является результат конечного сведения к одному. В этом (я суммирую) святые напечатлевают на себе, сколько возможно, Логос, наполняющий весь мир различными формами добродетели, полагая конец всем логосам сущих и добродетелей (ср. *carit.* 1.99), точнее, переходя в неведении

к тому превышнему Логосу, из которого все пришло, и "сделанные целым [Им], по мере возможности присущей им естественной силы, целиком едиными, настолько по возможности Им окачествовались, что познаются по [Нему] единому, имея подобно чистейшему зеркалу образ всего Бога-Слова, видимого в них без малейшего изъяна (ὅλου τοῦ ἐνορῶντος Θεοῦ Λόγου τὸ εἶδος ἀπαραλείπτως), являемым посредством Его признаков, при том что не остается ни одной из старых отличительных черт [или: свойств], которыми обычно характеризуется человеческая природа, — [черт,] всецело уступающих лучшим, как неосвещенный [прежде] воздух, всецело смешавшийся со светом" (*amb.* 10: PG 91, 1137B11–C6 [пер. наш, соответствующий пониманию Шервуда. — *Г.Б.*]). Здесь, на первый взгляд, присутствует евагрианский элемент. Разве не является этот "образ всего Бога Слова", который появляется в зеркале, чем-то похожим на видение Евагрием Троицы в сущности души? А зеркало — это то самое слово, которое Габриэль Хорн выбрал около 25 лет назад для выражения имманентного видения в отличие от трасцендентного и от «облака мрака» Дионисия (см. *Horn 1927*; но этой точки зрения не придерживались последующие авторы — фон Бальтазар и Даниэлу, см. также замечание в изд.: *Leys 1951*, p. 33–34). Однако слово "зеркало" здесь, несомненно, от Дионисия. Фразу "чистейшее зеркало" можно найти в *d. n.* 4.22: PG 3, 724B (а также в *c. h.* 3.2: PG 3, 165A6 и *e. h.* 2.3.1: PG 3, 397A), где Дионисий говорит об ангелах. Отсюда было бы поспешным заключать, что Максим здесь зависит от Дионисия, но в *Мистагогии* (23: PG 91, 701C) Максим цитирует буквально этот самый отрывок, правда, не в контексте речи об ангелах, но говоря о душах, равных им по чести, — а именно, об ангелах и душах говорится как об *образе и проявлении* (εἰκὼν καὶ φανέρωσις) Бога. Этот второй момент, как мы вскоре увидим, является решающим для Максима» (*Sherwood 1955a, p.* 145). Чуть дальше Шервуд объясняет, что он имеет в виду в последней фразе: «Этот образ, отражающий Бога как в зеркале, — украшение души (*myst.* 23) или человека (*amb.* 10: PG 91, 1137B–C) Божественными *idiomata* и *gnorismata* (состоящими в первую очередь в благости и мудрости), так что человек становится образцом добродетели, напечатлением Божественной силы (δυνάμεως) для других. Знание Бога из себя и себя из Бога (см. *Thal.* 63: PG 90, 673D1–672A2) предваряется тем, что святые *окачествуются* Божественными *idiomata*, что следует понимать не в евагрианском смысле внутреннего видения себя или видения сущности души, но в плане реализации духовного порядка. Такое окачествование иллюстрируется образом раскаленного меча или воздуха, просвечиваемого светом (см. *amb.* 7: PG 91, 1076; *amb.* 7: PG 91, 1088 и *amb.* 10: PG 91, 1137)... Святые становятся образами и проявлениями [Бога]... Максим, развив эту теорию, дает нам и пример сказанного — Мелхиседека» (*Sherwood 1955a*, p. 151). Здесь Шервуд переходит уже к следующей части *amb.* 10 — умозрению о Мелхиседеке. Говоря же об этой части, можно заключить, что прп. Максим в конце ее еще раз обращает внимание на принцип взаимопроникновения (*перихорезы*), на совершающееся во святых взаимное проникновение друг в друга Божественного Слова и ума святых.

325 Или: «навыку». Именно как устойчивый навык в добродетели, ставший «второй натурой», этот термин понимается в комментарии Станилоаэ (*Staniloae 1994*, p. 432, comm. 156), который вместе с тем подчеркивает, что речь идет не о природе, но о сверхприродном, благодатном состоянии.

326 Вопрос о возможности обожения — а именно так прп. Максим понимает «уподобление Христу» Мелхиседека, жившего задолго до исторического Воплощения Сына Божия в Иисусе Христе — стал в последнее время предметом обсуждения среди патрологов и богословов. Мы не можем подробно останавливаться на этом вопросе, приведем лишь с некоторыми пояснениями цитату из В. М. Лурье, который обозревает мнения, существующие по этому поводу, и высказывает собственное: «Представления св. Максима относительно обожения дохристианских праведников почти никогда не находили себе адекватной интерпретации в трудах патрологов. Важнейшим исключением является работа Ларше (*Larchet 1996*, p. 208–219), анализ которого отличается в деталях от нашего [см. *Лурье 2006,* с. 374–377. — *Г. Б.*], но имеет тот же общий смысл (впрочем, еще в 1950-е гг. общее направление этого анализа было намечено И. Мейендорфом). Ларше подчеркивает, что совершенство обожения дохристианских праведников [согласно прп. Максиму. — *Г. Б.*] не отличалось от обожения христианских святых ни по природе, ни по степени полноты. Наше главное расхождение с Ларше (и Мейендорфом) связано с его выводом, будто совершенство обожения в дохристианскую эпоху "было доступно только патриархам и пророкам в связи с их служением, состоявшем в предызображении спасительного и обоживающего дела воплощенного Логоса, тогда как в Новом Завете оно становится доступным для всех" (p. 219). Это слишком далеко идущий вывод из слов св. Максима о том, что совершенство обожения достигалось тогда как постижение тайн будущего. Ларше не учитывал, что учение св. Максима существовало в рамках общецерковного понимания Нового Завета как такого образа жизни, который мог быть избран еще прежде Христа, и образцом такого выбора традиционно считался Авраам (см.: *Лурье 2000*). Поэтому нет оснований считать, будто круг тех, кто достигал обожения до Рождества Христова, был ограничен чем-либо, кроме собственного произволения людей: одни довольствовались исполнением Закона, другие присовокупляли нечто большее. Как справедливо заметил И. Романидис, критикуя как раз только что упомянутое нами толкование И. Мейендорфа, которому неявно следует и Ларше, "...для греческих отцов Ветхий Завет точно так же христоцентричен, как и Новый, и точно так же триадологичен" (*Romanides 1963–1964*; цит. по электронной публикации на сайте http://www.romanity.org; см. и весь этот раздел статьи, посвященной критике "инкарнационного и сакраментального мистицизма" И. Мейендорфа)» (*Лурье 2006,* с. 377). К этому пассажу следует добавить богословское обоснование, которое Лурье дает своему тезису о возможности обожения "до Христа": «Для того, чтобы жить во Христе, важен сам факт Воплощения Сына Божия, а не та эпоха, в которую живет человек» (Там же, с. 376). Воплощение же Логоса в Мелхиседеке, по мнению Лурье, осуществлялось через усвоение им (впрочем, не только им, но и в другими праведниками Ветхого Завета, о которых прп. Максим говорит в *amb.* 10 и других местах) божественных добродетелей, сущностью которых, по прп. Максиму, является Божественный Логос. В свою очередь А. М. Шуфрин, как и В. М. Лурье, признает, что прп. Максим учил о совершенном обожении Мелхиседека (вслед за прп. Максимом это делает и свт. Григорий Палама), но в отличие от Лурье он пишет, что «факт, непреложный для свв. Максима и Григория [о возможности совершенного обожения «до Христа». — *Г. Б.*]... трудно объясним догматически» (*Максим Исповедник 2007а*, с. 343, прим. 178).

Шуфрину же принадлежит краткая заметка, весьма ценная в плане постановки вопроса и библиографии: *Choufrine 2003*. Учение прп. Максима об обожении в контексте умозрения о Мелхиседеке разобрано нами подробно в статье «Логос Мелхиседека. Экзегеза и парадигма обожения у прп. Максима Исповедника» (*Беневич 2011*).

327 Евр. 7:3.

328 Ср. Еф. 4:22. Интересно сравнить толкование прп. Максима Евр. 7:3 применительно к Мелхиседеку с интерпретацией образа Мелхиседека в так называемой *Истории Мелхиседека*, приписывавшейся традицией свт. Афанасию Александрийскому (PG 28, 525–529; ее перевод вошел в *Великие Четьи Минеи* и *Пролог* за 22 мая), но, очевидно, являющейся псевдоэпиграфом (см. *Robinson 1987*, p. 26–39; автор предполагает, что последняя редакция апокрифа относится к IV–V вв. [p. 37]). Вот ее краткое содержание: Мелхиседек родился в «эллинской» (= языческой) семье, его отца звали Мелхил, мать — Салима, брата — также Мелхил. Отец послал Мелхиседека привести волов для жертвоприношения 12 богам. Тот же, рассматривая творение, прозрел, что у всего этого есть Творец, который почивает на небесах; Ему и надо приносить жертву как истинному Богу. Мелхиседек отказывается участвовать в жертвоприношении отца. Тогда отец решает принести в жертву сына. Ради справедливости Салима уговаривает его потянуть жребий. Жребий пал на Мелхила. Отец собирает всю родню и готовит приношение Мелхила вместе с волами и баранами. Мелхиседек же бежит на гору Фавор (деталь особенно интересная в контексте *amb.* 10, где, впрочем, об этом не упоминается). В результате кары Божией все члены рода Мелхила проваливаются под землю. Мелхиседек живет на горе Фавор семь лет, он становится типичным отшельником и, можно сказать, первым монахом. Питается он побегами дуба, а пьет вместо воды росу. Кожа у него дубеет, он зарастает волосами. Через семь лет подвизания Мелхиседека Бог посылает к нему на Фавор Авраама. При этом Бог говорит, чтобы тот не боялся, но остриг Мелхиседеку ногти и волосы. Авраам берет у Мелхиседека благословение. Структура сказания очень напоминает структуру жития Павла Фивейского следующими моментами: 1) уход от родни в пустыню; 2) тема «одичания»; 3) родоначальник Израиля берет у Мелхиседека благословение, как и Антоний Великий, родоначальник «монашеского Нового Израиля», берет благословение у Павла Фивейского.

Хотя прп. Максим, вероятно, является выразителем той же монашеской традиции, которая видела в Мелхиседеке подвижника-аскета, он не прибегает к подобного рода «агиографическим» деталям в объяснении Евр. 7:3, но говорит об «отсутствии родителей» у Мелхиседека в чисто духовном смысле, понимая под этим, во-первых, то, что Мелхиседек не был определяем в образе жизни и духовном состоянии своим происхождением (имеется в виду не только то, что родившийся, согласно Писанию, в языческой среде Мелхиседек не был язычником, но и то, что он поклонялся Единому Богу), и во-вторых, то, что он имел «рождение свыше» и усыновление Богу (см. ниже). Ни о какой отшельнической жизни Мелхиседека по «внешнему человеку» прп. Максим не пишет, а в *rel. mot.* 4 не отрицает и того, что тот был царем (хотя совмещение функций царя и священника в Мелхиседеке прп. Максим понимает как уникальное и прообразовательное, см. *Jeauneau 2000*); напротив,

ту агиографическую деталь, которую прп. Максим, казалось бы, мог удачно вплести в *Трудности* после умозрения о Преображении — что Мелхиседек подвизался на Фаворе, — он совершенно игнорирует, следуя исключительно Писанию, хотя, если справедлива версия палестинского происхождения прп. Максима, о связанном с Фавором культе Мелхиседека он, скорее всего, знал. Робинсон (*Robinson 1987*, p. 38) считает, что культ, связанный с пещерой Мелхиседека на Фаворе, и широкое распространение его жития свидетельствуют о непрекращающемся его почитании, возможно, с V–VI вв. и вплоть до времени крестоносцев.

329 Говоря о «сверхприродном» состоянии Мелхиседека, следует отметить, что в *qu. dub.* 7 (Declerck) прп. Максим делает акцент на том, что у Мелхиседека не было жены, и подчеркивает, что епископы, живущие по Христу, т. е. священствующие по чину Мелхиседека, тоже не должны «допускать у себя жен».

330 Евр. 7:3.

331 Или: «ограничивающем», «определяющем», «описывающем». Ведение Мелхиседека не зависело от факторов, определяющихся временем и местом его земного рождения или пределами его земной жизни, оно было выше пространственно-временных факторов.

332 Прп. Максим говорит о совершенных добродетели и ведении как о том, что ставит Мелхиседека над всем тварным.

333 Евр. 7:3.

334 Как замечает о. Думитру Станилоаэ (*Staniloae 1994*, p. 433, comm. 158), здесь подчеркивается, что непреложность боговидения неотделима от устойчивого навыка в добродетели.

335 Из этого положения, в частности, видно, что добродетель для прп. Максима не есть некоторое моральное установление или правило, ибо любая мораль временна, характерна для того или иного сообщества в то или иное время. Истинная добродетель божественна, имеет своим источником Бога, а не человеческие сообщества. Добродетель, по слову прп. Максима, борется с природой, очевидно, в том смысле, что добродетельный человек не предпочитает ничего тварного Богу (см. о высшей добродетели любви в *carit.* 1). Аскеза в конечном счете направлена на это же.

336 Относительно этого пассажа, посвященного добродетели и ведению в умозрении о Мелхиседеке, Шервуд пишет: «Если кому-то придет в голову, что такой акцент на добродетели и ведении уникален и связан исключительно с характером *ambigua*, то я отсылаю такого читателя ко вступительному параграфу к великому богословскому труду, адресованному Марину (*opusc.* 1: PG 91, 9Af.). Ибо в этом вступительном приветствии Максим воспроизводит основные темы, которые встречаются в связи с Мелхиседеком» (*Максим Исповедник 2007а*, с. 434). Далее Шервуд, опираясь, в частности, на умозрение о Мелхиседеке, дает краткий синтез учения прп. Максима о восхождении к Богу: «Это восхождение происходит двумя взаимосвязанными способами — добродетелью и ведением; одним вычеркивается то, что произошло от нашей падшей природы в наших отношениях с самими собой и ближними, и венцом этого является упразднение волевой способности, при котором она всецело охватывается Богом; другим же, поскольку чувство и рациональное знание

сводятся к своему источнику в Логосе, является неведение, т. е. непонятийное ведение, расширяющееся беспредельно. Такое преображение человека наделяет его в результате, по благодати, Божественными свойствами благости и премудрости. Его полное осуществление — единение святых с Богом на небесах — это, собственно, и есть исступление (экстаз), нечто, что абсолютно сверх и превыше всех природных сил человека. Это и есть обожение, претерпевание Божественного, которое не лишает человека его природных сил, хотя они перекрыты Божественным и пронизаны им. Сопутствующие этому иногда явления исступления в этой жизни (например, восхи́щение ап. Павла) — вторичны и не привлекают интерес Максима. Намного более важной для Максима является взаимная гармония добродетели и ведения, посредством которой происходит уподобление человека Богу. Это основа. Имеет место беспредельное расширение желания (*opusc.* 1: PG 91, 9A8), а также "видение истинного Слова и Бога без посредства глаз". Но превыше всего — действие Божие, влекущее человека от вещей и себя самого к Богу» (*Максим Исповедник 2007a,* с. 434–435).

337 Ср. Евр. 7:25.

338 Букв.: «ради того, чтобы устыдить (вар.: смутить) [Бога]». Место, сложное для понимания и перевода. Лоллар понял это место иначе, в том духе, что это для нас, людей, Мелхиседек оказывается убеждающим примером: «the one who attains the divine likeness itself to be a persuasive example (стяжавший богоподобие сам является убедительным примером)».

339 В сходном контексте понятие «претворение», точнее, соответствующий ему глагол, встречается в *Thal.* 6: «А у тех, у кого Святой Дух, приняв при рождении всё их произволение, переместил [его] всецело от земли на небо и путем действительного и истинного познания претворил (μετεποίησεν) [их] ум в блаженных лучах Бога и Отца так, чтобы этот ум считался за другого бога» (*Thal.* 6.32 (Laga/Steel), пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова по *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 37).

340 Излюбленные образы прп. Максима, которые он использует для иллюстрации «препобеждения» природного сверхприродной благодатью (см., напр., *amb.* 7: PG 91, 1076A и комментарии).

341 Букв.: «соделав». Важно упоминание здесь созерцания. Умозрение о Мелхиседеке идет сразу за умозрением о пяти способах естественного созерцания. Прп. Максим, очевидно, приводит Мелхиседека в пример не просто обоженного святого, но того, кто стяжал обожение на путях естественного созерцания, восходя от твари к Творцу, оставив, в конечном счете, позади все тварное.

342 Прп. Максим подчеркивает участие всех трех Лиц Троицы в обожении и усыновлении Мелхиседека и описывает его рождение свыше в тех же терминах, в которых говорится о христианском крещении. Более того, в *Thal.* 6 прп. Максим отвечает на вопрос о том, почему рожденные от воды и Духа в крещении христиане еще согрешают, хотя, казалось бы, рожденный от Бога согрешать не должен; отвечая на этот вопрос, прп. Максим говорит, что не согрешают лишь те, в отношении которых Святой Дух, «приняв при рождении [свыше] все их произволение, переместил всецело от земли на небо... и претворил ум в блаженных лучах Бога и Отца... У таких людей

произволение явно стало безгрешным по навыку в добродетели и ведении» (PG 90, 281A, пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 37). Сходство с описанием обожения Мелхиседека несомненно. Таким образом, оказывается, что в совершенстве воспринявший христианское крещение описывается прп. Максимом так же, как Мелхиседек. При этом в обоих случаях прп. Максим подчеркивает момент «намеренного» выбора добродетели.

343 Букв.: «несет».

344 Ин. 3:6.

345 Или: «эйдос». Речь о своего рода преображении обоженного. Под «видом» здесь, очевидно, следует понимать вид «человека», то есть единство души и тела данного человека, ср.: «их взаимно [обусловленная] связь (говорю о душе и теле как частях целого человеческого вида)» (*amb.* 7: PG 91, 1101C). Претворение вида понимается прп. Максимом как то, что «человек» становится по благодати Богом.

346 Эксплицитное исповедание нетварности благодати, действующей в обоженных.

347 Плотское рождение не намеренное, т. к. сам рождающийся (с точки зрения христианского учения) его хотеть не может, в отличие от этого рождение свыше «намеренное», то есть вольное. Понимание прп. Максимом отсутствия у Мелхиседека «родословия» интересно сравнить с пониманием этого момента у свт. Иоанна Златоуста. Если у прп. Максима Мелхиседек представляет собой не только образ, но и подобие Христа, то Златоуст подчеркивает их различие: «Но как, скажешь, возможно человеку быть без отца, без матери и не иметь ни начала дней, ни конца жизни? Ты слышал, что он был образом; итак, не изумляйся и не ищи в образе сего: он не был бы и образом, если бы имел все, что только свойственно самой истине. Что же, однако, значит сказанное о нем? То, что как он, поскольку не помнил своих родителей, называется не имеющим ни отца, ни матери... Смотри же, как через почесть, оказанную патриарху, внушается нам некоторая тайна. “Изнесе хлеб и вино”. Видя образ, помышляй об истине и дивись силе Божественного Писания, как оно заранее и задолго открыло нам то, чему надлежало быть впоследствии» (*hom. in Gen.* 35.5: PG 53, 328, цит. по изд.: *Иоанн Златоуст 1993*, с. 382). Здесь подчеркивается типологическое, прообразовательное сходство Мелхиседека с Христом; отсутствие родных объясняется тем, что Мелхиседек их просто не помнил. Другое толкование отсутствия родословия у Мелхиседека, которое встречается у святых отцов, — нет его упоминания в Св. Писании (см. трактат о Мелхиседеке Марка Подвижника, направленный против ереси мелхиседекиан, считавших, что Мелхиседек был Логосом до Воплощения, Marc., *Melch.* IV.1–5 (ed. G. M. de Durand)). Из других интересных толкований образа Мелхиседека можно упомянуть толкование прп. Максима Грека (см. *Буланин 1984*, с. 142–143). Если сравнить этот текст с *Историей Мелхиседека*, приписываемой свт. Афанасию, то станут видны общие черты: 1) происхождение Мелхиседека от язычников; 2) праведность Мелхиседека; 3) девство Мелхиседека; 4) вера Мелхиседека в Единого Бога; 5) «неродословность» Мелхиседека объясняется через отталкивание от происхождения (но само это отталкивание трактуется по-разному). У прп. Максима Грека не продумано,

как Мелхиседек может править нечестивым племенем, быть его священником и вместе с тем быть священником и царем истинного Бога. В *Истории Мелхиседека* этот вопрос продуман: Мелхиседек не может править нечестивым племенем и поэтому оказывается отшельником, а вся его родня «проваливается под землю». Но *Истории Мелхиседека* при этом приходится пожертвовать тем библейским фактом, согласно которому Мелхиседек является царем (только поскольку произошел из царской семьи). Что касается образа Мелхиседека у прп. Максима Исповедника (в *amb.* 10) — то здесь Мелхиседек вообще изымается из каких-либо исторических обстоятельств (проблема его отношений с ближними — уходил ли он от них или, напротив, «перевоспитывал», — вовсе не ставится), отсутствие же родословия понимается чисто духовно — как рожденность свыше. Ясно, что прп. Максим созерцает логос Мелхиседека, то есть смысл сказанного о нем в Писании, а не восстанавливает исторические обстоятельства жизни библейского героя (подробнее см. в *Беневич 2011*).

348 Т. е. только о нем одном Писание свидетельствует, что он был таковым. Мелхиседек был первым, но, как видно из других примеров, приводимых прп. Максимом, не единственным из тех, кто свято жил «до Христа». Обращение к примеру ветхозаветных святых у прп. Максима в толковании трудного места в *Слове* 21 свт. Григория Богослова следует сравнить с контекстом толкуемой в *amb.* 10 цитаты из этого *Слова*; сказав о расторжении материального и плотского и возвышении до единства, представляемого в Троице, свт. Григорий говорит: «Такое любомудрие из новых и древних достигнуто не многими... Кого же разумею под достигшими? Еноха, Ноя, Авраама, Исаака, Иакова, двенадцать патриархов, Моисея, Аарона, Иисуса, Судей, Самуила, Давида, Соломона до известного времени, Илию, Елисея, пророков... Иоанна [Крестителя]» (*or.* 21.3: PG 35, 1085A, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 306). Так что обращение к ветхозаветным святым прп. Максимом непосредственно следует из мысли свт. Григория, для которого, заметим, не представляет проблемы сравнивать по добродетели свт. Афанасия Александрийского и ветхозаветных святых. Следует отметить, что в списке, который приводит свт. Григорий, Мелхиседек отсутствует — то, что прп. Максим начинает с него, несомненно, знаменательно. Причину, по какой прп. Максим обратился к образу Мелхиседека, можно усмотреть в том, что в *Слове* 30 свт. Григорий среди имен Христа называет имя Мелхиседека (*or.* 30.21, см. пер. в изд.: Там же, с. 443), а в *Слове* 38, *на Богоявление, или Рождество*, он пишет: «Приходит Мелхиседек; рожденный без матери рождается без отца — в первый раз без матери, во второй без отца», и сразу далее: «упраздняются законы естества» (*or.* 38.2: PG 36, 313A–B, цит. по изд.: Там же, с. 522) — те знаменитые слова, которые пространно толкуются прп. Максимом в *amb.* 31 и других местах. Таким образом, свт. Григорий называет — до прп. Максима — Христа Мелхиседеком в собственном смысле, а библейский Мелхиседек становится Его образом. Прп. Максим, несомненно, это знал, что скорее всего и послужило для него поводом для теснейшего сближения библейского Мелхиседека со Христом и выделения его из всех святых и дало основание подчеркнуть различие образа (пусть точнейшего и чистейшего) от Первообраза. Впрочем, внимание прп. Максима к Мелхиседеку может объясняться и еще одной причиной. Как показал Иштван Перцел (*Perczel 2001*, p. 274), ссылаясь на опубликованный Ришаром трактат иеромонаха Георгия VII в., содержащий антиоригенистскую полемику (*Richard 1955*), фигура

Мелхиседека была популярна в кругу оригенистов, в частности, у Дидима Слепца, написавшего о нем трактат. Дидим, согласно этим сведениям Георгия, называл Мелхиседеком единственный не отпавший ум Энады. Этот ум (он же Иисус) у оригенистов — глава всей священной иерархии, уподобляющий себе другие умы. Важно и то, что, как видно из этого примера, в VII в. писались сочинения, содержащие полемику по этому поводу (Георгий обвиняет Дидима в приверженности ереси мелхиседекиан). Прп. Максим свое умозрение о Мелхиседеке мог в той или иной степени противопоставлять замысловатым толкованиям оригенистов, оставаясь на библейской почве и вместе с тем отвечая на вопрос исохристов о соотношении обоженных людей с Христом. Подробнее об историческом контексте, который мог побудить прп. Максима обратиться к образу Мелхиседека, см. в *Беневич 2011*.

349 Или: свыше материи и формы (ὑπὲρ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος), т. е. благодаря добродетели Мелхиседек превзошел форму и материю. Общим местом философов-неоплатоников и комментаторов Аристотеля V–VI вв. при разговоре об образовании всего материального творения было соотнесение материи — с материнским началом, а формы (эйдоса) — с отцовским (см., напр., Simplic., *in Aristotelis physicorum libros commentaria* 9.249.2–5; Joann. Philop., *in Aristotelis physicorum libros commentaria* 17.516.17, ср. также Alex. Aphrod., *in de an.* (CAG suppl. 2/1:81, ll. 22–25); Arist., *de an.* 429a13–17). Тема выхода в состоянии обожения из дихотомии материи и формы является сквозной для прп. Максима. Так, сравнивая Авраама и Лота, он писал: «Почему Авраам увидел трех ангелов, а Лот — двух (Быт. 19:1)? Авраам достиг совершенства, поднялся выше явлений и был озарен знанием Святой Троицы и Единицы. Потому он и принимает альфу в дополнение к имени, ибо он приблизился по знанию единый к Единому. Поэтому, разумеется, [Авраам] видит трех ангелов. А Лот в своем знании еще не перешел через видимые вещи. Он служил Божеству в видимых [проявлениях], ничего большего не представлял, не возвысился над "двумя" — материей и формой — из коих и [составлены] видимые вещи, и не воспринял знанием слово о Единице и Троице. Поэтому [Лот] и видит двух ангелов» (*qu. dub.* 39, пер. Д. А. Черноглазова, по *Максим Исповедник 2010*, с. 98–99). Также в *Thal.* 28 он говорил, что Бог явился Аврааму в соответствии со способностью Авраама Его воспринять, поскольку Авраам преодолел двойственность материи и формы (или эйдоса) и познал принцип (логос) Единицы (см. *Thal.* 28: 10–15). В комментируемом месте *amb.* 10 можно обнаружить корреляцию между преодолением Мелхиседеком детерминированности своего существования земными родителями (отцом и матерью) и преодолением им же посредством добродетели и ведения плененности материей и формой. Гносеология обоженного оказывается тесно связана с мистерией «рождения свыше». Понять это можно, в частности, так, что в созерцании творения Мелхиседек видел творения не в дихотомии материи и формы, а в единстве их логосов (единых для материальных и ноуменальных аспектов творений), которые в свою очередь были укоренены в Логосе и Едином Боге. В обожении преодолевается разделение творения на чувственно воспринимаемые и умопостигаемые, но все познается так, как это знает и ведает Бог, — т. е. как Его логосы.

350 Прп. Максим неявно отвергает мнение еретиков-мелхиседекиан о Мелхиседеке как о явлении Бога-Отца (см. Epiph., *haer.* 55.9.11ff.), подчеркивая, что

Мелхиседек, будучи от первого рождения таким же, как все люди, тем не менее, перешел все тварное и стал по благодати над тварной природой.

351 Букв.: «когда-либо-бытие» или «когда-бытие».

352 Букв.: «ни в чем не хромал».

353 Букв.: «безмолвно», «тихо».

354 В другом издании μεταποιωθείς.

355 Имеется ли в виду под «таинствами» Евхаристия, образом которой были хлеб и вино, вынесенные Мелхиседеком Аврааму (Быт. 14:18)? Это не вполне понятно, поскольку по замечанию А. М. Шуфрина «таинство» в языке прп. Максима означает отнюдь не то же, что в современном церковном. У него это всё, что возводит образ к Прообразу, будь то совершаемый обряд, или созерцаемый символ. Так и здесь под «таинствами» (множ. число) могут иметься в виду таинства обожения, то, каким образом Мелхиседек является не только образом, но и подобием Христа (конечно, сюда входит и его особое священническое служение). Как замечает А. М. Шуфрин, в отличие от большинства святых отцов, видевших в Мелхиседеке в первую очередь прообраз Христа, прп. Максим подчеркивает богоподобие (обожение) Мелхиседека, который является образом Христа как стяжавший совершенное обожение (иначе у Марка Подвижника, Marc., *Melch.* X. 25), а не просто по какому-то его избранию для изображения Христа; образ и избрание для прп. Максима (а вслед за ним и для Паламы) всегда исполнены действительностью и реальным участием в первообразе.

356 В следующей части *amb.* 10/20 прп. Максим объясняет, в чем именно состоит подобие Мелхиседека Христу, развивая мысль из Евр. 7:3.

357 В данной части *amb.* 10/20 прп. Максим «обращает» перспективу и рассматривает сказанное о Мелхиседеке применительно ко Христу. Это обращение, надо полагать, внутренне оправдано для него общим положением: «Бог и человек — образцы (παραδείγματα) друг друга» (*amb.* 10: PG 91, 1113B), что делается явным во святых. А значит, сказанное о святых в собственном смысле должно быть сказано о Христе.

358 Иначе: «тропос».

359 Букв.: «злая».

360 Ср. Евр. 7:23–24.

361 Прп. Максим подчеркивает, что Мелхиседек — лишь один из ряда ветхозаветных святых (выше он высказал предположение, что особое место Мелхиседека связано с тем, что он — первый), сподобившийся быть образом и подобием Христа и иметь по благодати те же «отличительные черты», которые Христос имеет по природе. Как замечает Шервуд (*Sherwood 1955a*, p. 37), упоминание святых, служащих образцами подвижничества и описываемых в Писании, становится для прп. Максима поводом для рассмотрения их добродетелей в других параграфах *amb.* 10.

362 Букв.: «перенести».

363 Кол. 3:5.

364 Ср. Рим. 8:6, Еф. 6:16.

365 Рим. 8:35.

366 Или: «соприкосновения». В первом, более сильном значении этот или сходный термин у прп. Максима используется в триадологическом контексте (см. PG 91, 136B). Как означающий здесь единение его понял и Констас (*Constas 2014,* v. I, p. 225).

367 Мф. 10:39 (в Синодальном переводе иначе).

368 Евр. 4:12.

369 Панайотис Христу, отметив, что тезис прп. Максима о бесконечности и безначальности человека по благодати, воспринятый Паламой, был неприемлем и непонятен еретику Акиндину, пишет, опираясь на умозрение о Мелхиседеке в *amb.* 10: «Тот, кто умерщвляет природные члены, умирает и воскресает со Христом. И поскольку он презрел земные блага и умерщвил земные члены, он перестал воспроизводить в себе жизнь, измеряемую временем, которая имеет начало и конец, и потрясена множеством страстей. Он оставил это во имя лучшего, Божественной и вечной жизни Логоса, вселившегося в него (*amb.* 10: PG 91, 1144C). Высвободившись от оков времени, он оказывается свободен в отношении двух пределов, т. е. становится не только бесконечным (что еще нетрудно понять), но и безначальным, поскольку начало тоже принадлежит сфере времени, которое упразднилось. Конец времен и веков — это совершенное единство подлинного начала и подлинного конца в спасенном человеке. И поскольку такой подлинный конец и начало — это Сам Бог, единство этих элементов в спасенном человеке образует единство с Богом» (*Christou 1982,* p. 271).

370 Ср. Евр. 7:3,17.

371 Аскетический термин.

372 Евр. 7:3.

373 Евр. 7:17.

374 Святой непреложностью в добре по намерению подражает непреложности Божественной природы.

375 Ветхозаветному священству противопоставляется новозаветное, по чину Мелхиседека, прп. Максим раскрывает, в чем состоит его духовная суть.

376 Ср. Евр. 13:15.

377 Евр. 13:10.

378 Ср. Притч. 9:3.

379 Ср. 1 Кор. 11:26.

380 Прп. Максим подчеркивает недостаточность т. н. «умерщвления страстей», точнее, неделания зла, которое он называет еще только «иудейским служением», и говорит о необходимости исполнения следующих за этим умного созерцания и творения благих дел (т. е. деятельного участия в Божественных добродетелях). Именно эти последние являются возвещением Воскресения Христова через причастие Его жизни; это и есть истинное, вечное священство в его отличие от временного, преходящего священства в иудейском духе, ограничивающегося принесением жертвы за грех, наказываемый смертью,

т. е. принесением жертвы, не дающей причастия вечной жизни. Возможно, прп. Максим в этом месте имеет в виду конкретное, ложное с его точки зрения, современное ему направление в аскетике.

381 Ср.: «Сим Дух Святый показывает, что еще не открыт путь во святилище, доколе стоит прежняя скиния» (Евр. 9:8).

382 Ин. 14:6.

383 Иначе: «практики».

384 Букв.: «Слово плоть».

385 Ср. Ин. 1:14.

386 «Делание», то есть умерщвление страстей, само по себе, согласно прп. Максиму, соответствует познанию Воплощения. Но без познания славы Божией, т. е. причастия божественных добродетелей и ведения, такое познание оставляет подвижников в Ветхом Завете. Из последнего пассажа очевидно, что прп. Максим говорит не об иудеях, а об «иудействующих» и, в первую очередь, об иудействующих христианах, которые признают Слово воплощенное (чему в их аскетической практике соответствует делание, понимаемое, видимо, как умерщвление страстей), но не переходят в созерцании к прославлению Слова как Бога.

387 Прп. Максим говорит о «духовном Аврааме» (Ἀβραὰμ πνευματικός), но не приходится сомневаться, что и библейский Авраам понимается им как стяжавший благодать «духовного», поскольку выше в *amb*. 10/20 о нем говорится, наряду с Мелхиседеком и Моисеем, как об образце для подражания; в конце *amb*. 10/21 о библейском Аврааме говорится то же.

388 Быт. 12:1.

389 Букв.: «оставил» (ἀπολιπών).

390 Духовное толкование переселения Авраама дает уже Филон (*migr*. 15.68ff.), который понимает жизнь в Харане как чувственное познание видимого творения, а переселение в Землю обетованную как познание Единого Творца. В дальнейшем аллегорическое, духовное толкование жизни Авраама встречается у Климента Александрийского, Оригена и других церковных писателей.

391 Быт. 13:17.

392 Ср. Пс. 60:6.

393 Морескини (*Moreschini 2003*, p. 656, n. 151) указывает на параллельные места у свт. Григория Богослова (*or*. 31.29) и свт. Григория Нисского (*v. Mos.* 2: 175 [Daniélou]).

394 Землей обетованной, в которую Бог приводит духовного Авраама, прп. Максим называет Иисуса Христа (хотя Авраам и жил «до Христа», но прп. Максима, как и в умозрении о Мелхиседеке, не затрудняет этот вопрос); с «долготой» из Быт. 13:17 («...встань, пройди по земле сей в долготу и в широту ее, ибо Я тебе дам ее») прп. Максим соотносит Божественность Спасителя, а с «широтой» — все, что касается отношения Его с творением, в первую очередь промысл и домостроительство нашего спасения. Духовный Авраам, таким образом, это тот, кто, оставляя позади все чувственное и плотское, вводится Богом в полноту познания таин богословия и домостроительства.

395 Иначе: «тропосам».

396 Или: «дружество» (φιλία). Возможно, прп. Максим выбрал это слово, имея в виду сказанное в Писании об Аврааме, что он был наречен «другом Божиим» (φίλος θεοῦ) (Иак. 2:23); также Христос называет апостолов Своими «друзьями» (Ин. 15:14–15), посвящая их в тайны домостроительства Божия.

397 Букв.: «происходит расторжение с умопостигаемым по отношению». — *прим. перев.*

398 Гал. 4:29. О фараоне, притеснявшем израильтян, см. Исх. 1:9–22; 2:15 и др. Толкование, которое развивает прп. Максим, можно найти у свт. Григория Нисского в *О жизни Моисея*. Но у него фараон толкуется как символ профанной мудрости (Gr. Nyss., *v. Mos.* 2.2–5; 11–13).

399 Ср. Исх. 3:2. Очевидно, аллюзия на библейский «ковчег Завета» (или «ковчег Откровения»). Здесь, вероятно, имеется в виду «сокровищница» подвижнических навыков.

400 Прп. Максим, говоря про ковчег, делает акцент на аскезе, сопровождаемой богомыслием (см. также далее); в отличие от экзегезы прп. Максима, у свт. Григория Нисского «ковчежец, сколоченный из различных досок — это воспитание, состоящее из различных наук, которое удерживает человека на плаву и ставит его выше житейских волн» (*v. Mos.* 2: 7 (Daniélou), пер. А. С. Десницкого, цит. по изд.: *Григорий Нисский 1999*, с. 30).

401 Ср. Исх. 2:4–10. Свт. Григорий Нисский под дочерью фараона понимает «внешнюю мудрость» (см. *v. Mos.* 2:10 [Daniélou]). Прп. Максим делает больший акцент на аспектах, связанных с аскезой и, вероятно, монашеской пайдейей, в частности, на характере созерцания чувственного для новоначальных, тогда как свт. Григорий Нисский описывает скорее путь юноши, который проходит первоначальное обучение «внешним наукам».

402 Ср. Исх. 2:12–14.

403 Рим. 8:6.

404 Ср. Исх. 2:12.

405 Несмотря на насаждаемые диаволом семена порока, оно не прорастает в подвижнике. Песок — символ бесплодной (для семян порока) земли.

406 Мф. 13:25.

407 Ср. Мф. 5:3.

408 πνεύμασι — иначе: «духами».

409 Букв.: «одревняемое».

410 Ср. Иер. 5:22 и Иов. 38:11 (LXX).

411 Иов. 38:11 (в Синодальном переводе иначе).

412 Возможно, прп. Максим имеет в виду эпизод, когда Моисей прогнал от колодца пастухов, которые не давали дочерям Иофора напоить свой скот (см. Исх. 2:17). У свт. Григория Нисского этот эпизод толкуется как отгнание лжеучителей с их лукавым использованием внешней образованности, которую символизирует Иофор и его дочь Сепфора. Таким образом, прп. Максим опять проводит толкование в аскетическом контексте: Моисей помогает напоить

овец дочерям Иофора, что символизирует разумное пользование чувственными удовольствиями без того, чтобы оно сопровождалось неправедным гневом (из-за жадности или зависти), повергающим на землю разум.

413 Ср. Исх. 3:1, вероятно, прп. Максим имеет в виду тот этап в жизни Моисея, когда он после убийства египтянина удалился в землю Мадиамскую, стал там пастухом у Иофора и женился на его дочери (Исх. 2–3).

414 От состояния, когда еще ищется удовольствие от земного (хотя использование его и разумно), «духовный Моисей» переходит к состоянию, когда не ищется никаких удовольствий от чувственного; прп. Максим соотносит это с пребыванием Израиля в пустыне. В жизни Моисея таковое превосхождение вещества и удовольствия соответствует восхождению на гору Хорив.

415 Прп. Максим свободно «накладывает» на повествование о Моисее из Исх. 2–3 историю о пребывании Израиля в пустыне.

416 Символ встречается и у свт. Григория Нисского (см. *v. Mos.* 2:20–21 [Daniélou]).

417 Ср. Исх. 3:2–6.

418 Ср. Евр. 4:12: «Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов».

419 Прп. Максим, вероятно, имеет в виду то, что после Богоявления на Хориве Моисею уже была не опасна сила Египта (куда он вскоре пошел выводить свой народ), т. е. власть диавола, обращающая в рабство посредством плотских страстей, — поскольку Моисей стал выше всего материального, плотского и даже тварного, познав истинного Бога и тайну Воплощения Его Слова и получив власть над нечистыми духами, смешивающими естественное и противоестественное, плотское и душевное, чувственное и духовное. Что же касается всего пути Моисея, как его описывает прп. Максим, то этот путь можно суммировать так: первая фаза предполагает созерцание чувственного, которое не ввергает в порок, если подвижник не оставляет аскетического делания и богомыслия, при условии хранения «нищеты духа» (что, вероятно, следует понимать как ненадеяние на свои силы и прибегание к помощи Божией); при соблюдении всего этого подвижник не творит зла и избегает власти диавола. Далее он научается разумно пользоваться удовольствием от чувственного без того, чтобы дать охватить себя неразумному гневу. Затем он вообще покидает мир чувственного, обращаясь к умному созерцанию, и, наконец, созерцает открывшийся ему невыразимый и сверхъестественный свет Божества и познает Творца всего сущего и Его воплощение в творении. После этого подвижник получает власть над злыми духами и совершенную способность различения, которая делает безопасным его схождение в Египет этого мира ради спасения других.

420 Ср. Исх. 1:10–14.

421 Ср. Исх. 1:22, 2:3.

422 Ср. Исх. 2:7-9.

423 Рим. 8:6; ср. Исх. 2:12.

424 Ср. Исх. 2:15.

425 Исх. 20:21. Как видим, в этом умозрении прп. Максим сначала духовно толкует историю Моисея, изложенную в Исх. 2–3, но потом, подойдя к эпизоду на горе Хорив, переходит к повествованию о восхождении Моисея на Синай (об этом эпизоде см. *qu. dub.* 73 [Declerck]), которое позволяет ему полнее сказать о третьей и высшей фазе пути духовного Моисея — мистическом богословии. Вслед за о. Думитру Станилоаэ (*Staniloae 1994,* p. 440, comm. 179) можно отметить, что в этом параграфе прп. Максим суммарно говорит о трех ступенях: о противостоянии внедрению в себя порочных страстей, о созерцании логосов сущих и промысла Божия о них и, наконец, о таинственном или апофатическом познании Бога, обретаемом умом, очищенным молитвой, сосредоточенным лишь на Боге и оставившим всякую мысль о тварном.

426 Ср. Исх. 19:16, 19–20; Евр. 12:18. Ср.: «И стоял народ вдали, а Моисей вступил во мрак, где Бог» (Исх. 20:21). Следуя за *Септуагинтой*, прп. Максим употребляет тот же самый термин: ἐν γνόφῳ. Тему божественного мрака см. в Dion. Ar., *myst.*: PG 3, 1000–1001 и еще раньше в: Gr. Nyss., *v. Mos.*: PG 44, 297–430.

427 Букв.: «начертал себя».

428 Исх. 31:18; ср.: «Вы показываете собою, что вы — письмо Христово, через служение наше написанное не чернилами, но Духом Бога живаго, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2 Кор. 3:3).

429 Ср. Евр. 11:25, 26.

430 Ср. Еф. 6:12: «Потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной».

431 Разум для прп. Максима — не только способность познания, но применительно к аскетике — сила, направленная на противостояние и борьбу с диаволом, вооруженная Божественными добродетелями.

432 После того как прп. Максим рассмотрел примеры Мелхиседека и Авраама, живших до Закона, и Моисея, через которого был дан Закон, он соотносит между собой то, что можно вынести из естественного и писаного Закона, говоря об их тождестве по внутреннему смыслу и взаимозаменимости (или переходу друг в друга), повторяя то, что было сказано им в Умозрении о Преображении на Фаворе.

433 1 Кор. 10:11.

434 Другой возможный перевод: «всецело».

435 Начертав до того, как этот закон был дан. Понятно, что прп. Максим следует в данном вопросе ап. Павлу: «ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (Рим. 2:14, 15).

436 Говоря о напечатлении Духом закона благочестия и добродетели жившими до писаного Закона святыми, прп. Максим близко следует и 2 Кор. 3:3: «Вы показываете собою, что вы — письмо Христово, через служение наше написанное не чернилами, но Духом Бога живаго, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца». Таким образом, прп. Максим дает понять,

что такие святые, как Мелхиседек или Авраам, «предначертали» в себе закон духовный не только для тех, кто жил после дарования Закона писаного, но и для христиан; об этом он и говорил с самого начала.

437 Ис. 51:2.

438 Или: «изъясненного».

439 Смысл фразы, вероятно, таков: те, которые исполняют естественный закон в разнообразии способов его исполнения в делании, являют своего рода символы, которые могут быть «прочитаны» или созерцаемы в своем разнообразии так же, как созерцаемые в Духе заповеди писаного Закона. Как говорит прп. Максим применительно к жившему до Закона Аврааму: «Бог по великому человеколюбию для каждого принимает образ от добродетели, которая стала ему свойственна через делание» (*ep.* 2: PG 91, 401B, пер. Е. Начинкина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007b,* с. 96), а значит, раз Бог — «сущность каждой добродетели», то символом какой бы добродетели в тот или иной момент жизни ни был тот или иной святой, исполняющий естественный закон через делание, в этом святом и в являемой им добродетели будет «принимать образ» Единый Бог, поклонению которому служит и Закон писаный.

440 Весь «Закон и пророки» сводится к заповеди любви к Богу и неотделимой от нее любви к ближним. Вероятно, прп. Максим имеет в виду именно это (см. подробнее его *Сотницы о любви* и *ep. 2, О любви*). Все многочисленные заповеди и предписания Ветхого Завета в Духе сводятся к этим заповедям любви, суть которых Сам Бог.

441 Или: «логос».

442 2 Кор. 3:6. Речь, вероятно, о том, что все разнообразие символов Закона писаного, когда он созерцается и исполняется в Духе, а не по букве, сводится к одному. Сама же тема тождества по существу естественного и писаного законов (первый — для язычников, второй — для иудеев), которые равно ведут к познанию Единого Бога и образа жизни, вытекающего из этого познания, заимствована прп. Максимом у ап. Павла, см. Рим. 1:18–28; 2:1–28.

443 То есть в рамках Закона, см. 2 Цар. 24:10. Давид — один из самых часто встречающихся в *Трудностях* ветхозаветных святых. Он по-разному толкуется прп. Максимом; в частности, Давид понимается как образ Христа: «Итак, Давид есть умопостигаемый истинный Царь Израиля, “видящего Бога”, — Иисус Христос» (*amb.* 62: PG 91, 1388A–B). В этой перспективе умилостивление Давидом Бога за грех, описанное в 2 Цар. 24:10, вероятно, понимается прп. Максимом как предызображающее умилостивление Христом Бога за грех человека. Суть же всего примера с Давидом, описанного в 2 Цар. 24:10, как его понимает прп. Максим в контексте данной *трудности*, видимо, состоит в том, что, хотя по Закону Давид и его народ должен был быть покаран, и наказание это уже начало осуществляться, когда Давид взмолился к Богу, прося милости — не себе, а своим людям, себя же одного ставя ответственным за исчисление народа в переписи и готовым отвечать за грех, Бог внял ему и остановил кару, впрочем, Давид должен был поставить «жертвенник Господу на гумне Орны Иевусеянина» (2 Цар. 24:18). Этот жертвенник на земле язычника предызображает искупительную жертву Христову. В целом все это повествование прп. Максим трактует как предызображающее прекращение действия Закона

(его необходимой связью между грехом и наказанием) тем, что превыше Закона — милостью Божией и любовью. Этому служит и пример с Езекией.

444 4 Цар. 20:1–11. Езекия — один из любимых прп. Максимом библейских персонажей. Больше всего связанных с ним толкований встречается в *Вопросоответах к Фалассию*. История же болезни и чудесного исцеления Езекии впервые толкуется прп. Максимом — и именно в контексте Нового Завета — в *qu. dub.* 54 (Declerck): «Что есть Езекия, что — недуг, и что — *пласт* [*смокв*], которым излечена рана (4 Цар. 20:1–7)? Езекия олицетворяет человеческую природу. Рана на бедре означает закон греха, ибо с бедром соседствуют детородные члены. А *пласт* [*смокв*] есть животворящая плоть Господня, не содержащая закваски греха, посредством которой в нас и был исцелен недуг [прародительского] преступления» (пер. Д. А. Черноглазова). Вероятно, в *amb.* 10/24 прп. Максим, приводя примеры Давида и Езекии, подчеркивает не только то, что происшедшее с ними предызображает евангельскую благодать, но и то, что в их собственной жизни они сподобились этой благодати, когда, будучи виновными согласно Закону (и даже приняв по нему некое наказание), они были, вследствие их искреннего покаяния, прощены уже сверх Закона — по благодати.

445 Возможно, прп. Максим описывает состояние чистой молитвы (эксплицитно о ней говорится выше, см. 1149B), когда молящиеся посредством искренней веры и любви к Богу «собирают ум от всех мирских помыслов, творя молитвы без развлечения и смятения» (*carit.* 2.6). Ср. также: «Все добродетели споспешествуют уму в возлюблении Бога, но всех более чистая молитва. Ею воскрыляемый к Богу, он бывает вне всего сущего» (*carit.* 2.11, пер. А. И. Сидорова).

446 Евр. 4:14.

447 Речь о Вознесении со Христом, о котором прп. Максим в другом месте писал: «Для тех, кто исследует Слово Божие по плотскому [разумению], Господь не вознесся к Отцу; но Он взошел к Отцу [Своему] для тех, кто взыскует Его по духу, посредством возвышенных умозрений. Ведь мы, пребывая долу, не усваиваем вполне Того, Кто по человеколюбию [Своему] и ради нас оказался долу. Однако когда мы возносимся с Ним к Отцу, то оставляем землю и все земное, дабы и нам, как неисправимым иудеям, не было сказано: “Куда Я иду, туда вы не можете придти” (Ин. 8:21). Ибо без Слова невозможно оказаться у Отца Слова» (*cap. theol.* 2.47, пер. А. И. Сидорова).

448 Букв.: «показания», более литературно: «проявления».

449 Одно из немногих, но весьма красноречивое место, где у прп. Максима встречается мистика божественного света в контексте Богопознания.

450 Букв.: «синекдохически воспринять» (συνεκδοχικῶς ὑποδέξασθαι), т. е. по части получить познание целого, ибо человеческое познание Бога всегда частичное (в меру того, что человек может вместить), но Бог неделим, и познается именно Он, а не какая-то Его часть. Синéкдоха (др.-греч. συνεκδοχή — соотношение, дословно — «сопонимание») — троп, разновидность метонимии, стилистический прием, состоящий в том, что название общего переносится на частное, реже — наоборот, с частного на общее. Ср. использование этого термина в *amb.* 14: PG 91, 1213D, где прп. Максим говорит

о перенесении с части на целое: «через эту одну науку по образу синекдохи подразумеваются и остальные». В комментируемом месте *amb*. 10 речь, очевидно, о том же — божественный свет есть истинное бытие всего сущего, и по явлению этого Света в меру того, что может вместить человек, познается бытие всего.

451 В переводе Лаута: «...будет способен воспринять из проявления божественного света истинное знание реальности» (*Louth 1996*, p. 124). В этом параграфе прп. Максим, очевидно, не имеет в виду того, что «до Христа» было невозможно совершенное богопознание; такая трактовка противоречила бы всему, что было сказано выше о ветхозаветных святых. Речь идет о том, что и те, которые жили «до» исторического Воплощения Сына Божия, и те, которые жили «после», на высотах богопознания выходят за пределы познания Бога из творения или писаного Закона и, уже не нуждаясь в них, благодатью Божией, возносящей за пределы всего тварного (ср. образ восходящего на небеса Иисуса), получают истинное богопознание (ср. тему Вознесения в *cap. theol.* 2. 47, где она заявлена не в рамках мистики света, а в контексте перехода от буквы к духу) и «истинное познание сущего».

452 Или: «тропоса».

453 Или: «способности».

454 Иначе: «связь».

455 Такое деление всего тварного на умопостигаемых (νοητά) и чувственных (αἰσθητά) можно встретить у многих отцов, напр., у свт. Григория Нисского (ср. *C. Eun.* 1.1.270; 3.6.62 [Jaeger]). Вечность умопостигаемого отличается от Божественной, абсолютной вечности. «Век» (αἰών) охватывает тварное время, но имеет начало и конец, все умопостигаемое имеет начало в тварной вечности. Бог же и божественное превыше этой вечности, не говоря о времени.

456 Ср. в другом месте *Трудностей*: «А каков всеобщий логос, с помощью середины (διὰ τοῦ μέσου) осуществляющий связь между крайними согласно пределу каждого, чтобы ум и умопостигаемое были связаны и заключены одно в другом через посредство мышления, каковое есть объединяющее отношение разделенных окрест [возникающей] из обоих мысли, и чтобы в соответствии с этим ничто из [сущих] после Бога не оказалось бы свободным от описания? Таким же образом все чувствующие (αἰσθητά) и постигаемые чувством (αἰσθανόμενα), или чувственные (αἰσθητικά), [связаны] через посредство чувствования (αἰσθήσεως), которое есть отношение, общее для разделенных крайних, для чувствующих — ибо чувствованием воспринимаются чувственные, а для чувственных — ибо чрез него они подвержены чувствующим; окрест чувствилища (αἰσθητήριον), в котором установлен предел относительной силы (κατὰ τὴν σχέσιν δυνάμεως) каждого и окрест которого крайним присуще объединяться друг с другом через посредство отношения (σχέσεως)» (*amb*. 17: PG 91, 1229A–B). Из сопоставления данного места с комментируемым можно сделать вывод, что прп. Максим разделяет *ум* и *чувство* и сопоставляет их со сродными противоположностями тварного мира — *умопостигаемое и чувственное*. При этом чувство он называет *связью* между чувственным и чувствующим, а мышление — *связью* между умом и умопостигаемым. Чувствующих и чувственное прп. Максим связывает с соответствующими органами чувств

человека, не оставляя никакой возможности подразумевать под чувством нечто связанное с умом. «Чувство» и «мысль» (умопостижение), очевидно, и есть то, что здесь названо силой (или: способностью) «природной особенности отношения».

457 Или: «силой».

458 Тунберг, ссылаясь на это место, пишет следующее: «Вся тварная природа... разделена на умопостигаемое и чувственное. Первое вечно, второе — временно; первое открыто познавательной способности ума, второе — чувству. Разнообразны отношения, имеющие место между мыслящими субъектами и объектами их мысли, и между чувственными вещами и теми, кто их воспринимает. Таким образом, человек, который состоит из тела и души, имеет естественное отношение с обоими мирами; он одновременно охватываем и описываем, и сам схватывает и описывает. Через свою природную сущность он описывается и определяется, а через свою духовную силу — сам охватывает мыслью. Таким образом, человек есть активный субъект, равно как и ограниченный объект ноэтической активности. И через свое природное различие [души и тела. — *Г.Б.*] он одновременно описываем посредством умных и чувствующих тварей, и сам постигает, как чувствующее и умное существо. Иными словами, с помощью восприятия он способен обнимать мир как целое в субъекте, который сам является частью этого мира» (*Thunberg 1965*, p. 428).

459 Не соотносим ни с временем, ни с вечностью, никак не определяется ими.

460 Флп. 4:7.

461 παρελεύσεται — букв.: «минует».

462 Или: «по тому логосу и тропосу».

463 Ср.: «Ведь тот, кто не вышел из самого себя и из всего, что может постигаться мыслью, кто не поселил себя в Молчании, превышающем [всякое] мышление, тот совсем не может быть свободным от изменчивости [вещественного] бытия» (*cap. theol.* 1.81, пер. А. И. Сидорова).

464 Лк. 10:30–37.

465 Лк. 10:35. Толкование прп. Максимом этого места из Евангелий отличается от его толкования в *carit.* 4.75, где два динария понимаются как любовь к Богу и любовь к ближнему.

466 Слово также означает «отвлечение», «абстрагирование».

467 Лк. 14:33.

468 Ин. 1:12; Гал. 4:5.

469 Мф. 19:27.

470 Возможно, здесь скрытая аллюзия к словам Христа «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6:33), которые имплицитно прилагаются к вопросам гносеологии. Речь, очевидно, о том роде познания, когда имеет место не познание твари, исходя из нее самой (ее чувственной и мысленной стороны), и даже не восхождение от твари к Творцу (чему могут учить природа и Закон), но познание логосов всего сущего, каковы они «в Логосе» (см. далее). Бог знает свои творения как свои воления-логосы, и такого же знания сподобляется тот, о ком говорит прп. Максим. Здесь

прп. Максим сообщает лишь о познании того, что «после Бога», но ниже — и о познании того, что «окрест» Бога.

471 Мал. 4:2. В *Ареопагитиках* это именование Бога разбирается среди прочих «образных» имен (см. *d. n.* 2.5).

472 «После Него» относится, вероятно, ко всему тварному, т. е. речь о ведении логосов чувственного и умопостигаемого. Далее прп. Максим говорит о том, что «вокруг (или окрест) Него». О последнем см., напр., в *carit.* 1.100. Речь о таких созерцаемых «окрест Бога» Его свойствах, как вечность, беспредельность, неописанность, благость, премудрость и о вседетельной, всепромыслительной и всесудительной силе (там же).

473 Прп. Максим возвращается к теме Преображения, применительно к которой он выше, в *amb.* 10/17: PG 91, 1128D, трактовал побелевшие ризы Христа как «символ» созерцаемых в Духе речений Писания или духовно созерцаемого творения. Как пишет об этом месте Тунберг: «Доминирующая [у прп. Максима. — *Г. Б.*] забота о сохранении единства [всего творения в его различных частях через сопринадлежность замысла о них единому Богу. — *Г. Б.*] может быть проиллюстрирована одним пассажем из *amb.* 10, из которого мы узнаем, что сияющие одежды преобразившегося Христа символизируют то, что, когда Бог, Солнце правды, явится уму, тогда все истинные логосы умопостигаемого и чувственного также явятся с Ним» (*Thunberg 1965*, p. 84). О мистическом соединении с Логосом и созерцании уже в Нем совокупности всех логосов прп. Максим пишет в *myst.* 5: «В Слове, как в Творце и Создателе сущего, единообразно существуют и пребывают, в соответствии с единой и непостижимой простотой, все логосы сущего. Взирая на Него, пребывающего уже не вне души, но всецело во всей ней, и сама душа будет непосредственно созерцать логосы и причины сущих» (PG 91, 681B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 166).

474 Иначе: «тропоса».

475 Быт. 3.

476 Следуем чтению Констаса и Лоллара. В PG — «этот свет».

477 Прп. Максим здесь, вероятно, противопоставляет вхождение во «мрак неведения» (εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας) апофатического познания Бога (ср. Dion. Ar., *myst.* 1.3) попаданию Адама во тьму неведения (ἐν σκότει τῆς ἀγνωσίας), когда тот, не оперев ока души на Божественный свет, оказался в состоянии неведения Бога, духовно ослеп.

478 Или: «мусор», «отбросы». Подчеркивается то, чем становится вещественное и материальное без божественного света.

479 Ларше (*Larchet 1996*, p. 189) перечисляет целый ряд объяснений и описаний грехопадения, встречающихся у прп. Максима (см., в частности, *Thal. prol.*: PG 90, 253A–C; 257A; *ep.* 16: PG 91, 58A и др.). Как правило, в этом плане прп. Максим делает акцент на обращении к чувственному вместо Бога. Особенностью данного места *amb.* 10 является то, что здесь говорится о причине грехопадения в отношении к божественному свету. Адам обратился к восприятию чувственного, не обретя опоры (точнее «упора») «оку души» в нетварном свете Божества. Перевод данного места Лаутом: «Adam did not pay attention to God with the eye of the soul» (*Louth 1996*, p. 126) — неточен;

μὴ ἐπερείσας следует переводить именно: «не уперев» (ока души). Тема обретения опоры, устойчивости в Боге, сквозная для *Трудностей*, особенно развивается в *amb.* 7.

480 τὰ τοῦ Θεοῦ. Это выражение можно понимать и переводить по-разному. Ларше переводит: «les réalités de Dieu» (*Larchet 1996*, p. 193), считая, очевидно, что речь идет о некоей Божественной реальности (свойствах Божиих?); такая трактовка следует из понимания Ларше всего пассажа так, что в нем говорится о желании Адама стяжать себе какие-то свойства Бога (своими силами); получается, что грех Адама коренится именно в этом. Между тем, контекст всей фразы прп. Максима дает возможность другой трактовки, представленной в данном переводе, а именно, что τὰ τοῦ Θεοῦ может относиться и к тварному, в том числе чувственному миру, который принадлежит Богу как его Творцу и Владыке. В этом случае мысль прп. Максима понимается так, что этот тварный мир мог стать достоянием Адама, но не прежде, чем он укоренится в Боге (божественном свете). Лоллар переводит: «the things of God (вещи Божии)».

481 Т. е. 1) не как творение Божие (или без Божией помощи), 2) до познания Бога и 3) не в соответствии с Божией волей. Чувство, как и ум, согласно прп. Максиму, сначала должно было обожиться, после чего Адам мог обратиться к чувственному. См. также Max., *Thal.* 21: 77 (Laga, Steel).

482 Прп. Максим, очевидно, имеет в виду, что наслаждение чувственным, которое не сопровождалось бы страданием (если и не сразу, то потом), невозможно, так что это наслаждение не является подлинным наслаждением, таит в себе страдание и смерть, о чем ниже.

483 Τὴν... σύμβουλον... παραδεξάμενος αἴσθησιν. Букв.: «приняв чувствование как советчицу». Слово αἴσθησις «чувствование» по-гречески женского рода, исходя из чего прп. Максим, вероятно, и называет его ἡ σύμβουλος «советчица», иносказательно указывая на Еву. — *прим. перев.* Лоллар, опираясь, видимо, на другое чтение (σύμβολον вместо σύμβουλον), переводит: «For having accepted sense-perception, which is symbolized by the snake (Ибо, приняв чувствование, символизируемое змеем...)».

484 Адам вкусил плод, обратившись к чувственному без Бога и вне Бога и не по Божией воле. Соответственно, плод оказался для него только чувственным, и вся его жизнь переменилась в соответствии с этим на тленную и смертную. Буквальный смысл этого места, очевидно, означает то, что, начиная с вкушения запретного плода, Адам стал вкушать пищу тленную, и в этом смысле этот плод оказался «начатком» всей последующей пищи, которой он стал питаться, и того способа питания, который имеет место после грехопадения.

485 Или: «порча».

486 Возможно, здесь и далее в этом предложении правильнее было бы переводить с помощью философского термина: «становление».

487 Или: «становящееся», см. предыдущее примечание.

488 Ларше (*Larchet 1996*, p. 185) указывает на параллельное место: Athan., *de inc. Verb.* 3.4:274 (Kannengiesser).

489 Ин. 6:33.

490 Ин. 6:41; Ин. 6:33, 35, 51.

491 Т. е. от Адама до наших дней.

492 Букв.: «отложить».

493 Или: «по подобающему логосу» (κατὰ τὸν δέοντα λόγον).

494 Или: «привязанности».

495 Выше прп. Максим связал вхождение смерти в жизнь с плененностью чувственным, к которому Адам обратился без Бога. Идет ли здесь речь о сексуальных отношениях и о том, что святые «умерли для них»? Если да, то как это согласуется с тем, что в других местах прп. Максим, как и православная традиция в целом, говорит о святых, находившихся в браке?

496 Пс. 115:6.

497 Букв.: «истлеть тление».

498 Скорее всего, речь идет о том, что настоящей «смертью» той жизни, которой стал жить Адам после падения, является прекращение жизни по плоти и греху. Под «концом нынешней жизни», таким образом, следует понимать конец той жизни, которая описана выше как подвластность пожирающей смерти. Именно такую жизнь — смерть прежде физической смерти — прекращают подвижники, умирая для мира, страсти и греха (о чем прп. Максим пишет дальше).

499 Евр. 11:13.

500 Или: «приветствовать».

501 Как известно, прп. Максим был автором сочинения, имевшего такое название — «Мистагогия» («Тайноводство»).

502 Прп. Максим снова возвращается к умозрению о Преображении, которое, в свою очередь, рассматривалось в контексте толкования первой части трудного места свт. Григория Богослова относительно прохождения плоти и материального, объясняемого в *amb.* 10. Данный параграф является вводным по отношению к следующим восьми, посвященным Преображению.

503 Прп. Максим смиренно причислил себя к тем, кто созерцает Св. Писание не так, как святые, несмотря на то, что в *Трудностях* и других сочинениях он предлагает множество примеров духовного созерцания творения и Писания. Собирательное «мы» относится здесь к тем, кто рабствует букве Писания и ограничивается лишь чувственным восприятием творения.

504 См. *amb.* 10/17: PG 91, 1125D–1128D.

505 Мф. 17:1–9; Мк. 9:2–9; Лк. 9:28–36.

506 Или: «для чувствования» (πρὸς τὴν αἴσθησιν). В сочинении *Ромейская история* одного из противников паламизма, Никифора Григоры, в цитате из этого места *Трудностей к Иоанну* мы находим, при том, что все остальные слова совпадают с версией PG, совершенно другое чтение: τὸ φανὲν αὐτοῖς ὑπὲρ τὴν αἴσθησιν φῶς, т. е.: «...явленный им *сверх* чувственного восприятия свет» (*hist.*: 3.393.l.4 [Schopen, Bekker]) (в переводе этого места *Ромейской истории* Р. В. Яшунского ошибка, которую он в переписке с нами признал). Не исключено, что именно такое, как кажется, невыгодное для антипаламитов, а значит,

вряд ли ими придуманное чтение является аутентичным. Выяснение подлинного чтения этого места следует, впрочем, отложить до появления критического издания *Трудностей к Иоанну*; кроме того, необходимо тщательно проверить, как цитируют это место из прп. Максима паламиты и их противники (у самого Паламы случаев точного цитирования этого места нам найти не удалось). Если же чтение по PG (πρὸς τὴν αἴσθησιν), которому соответствует данный перевод, верно, то это выражение можно понять в том смысле, что свет, которым просиял лик Христов, был явлен апостолам для восприятия его чувствами, очищенными и преображенными Святым Духом, а уже через такое восприятие, посредством явления его чувствам он воспринимался и умом, очищенным и преображенным тем же Духом. Именно так понимает свет Преображения свт. Григорий Палама: «Тогда Господне тело, еще не смешавшееся с нашими телами [как это происходит с причащающимися Ему в Евхаристии. — *Г.Б.*] и носившее в себе источник благодатного света, внешне освещало окружающих его достойных учеников и внедряло в их душу просвещение через чувственные глаза» (*tr.* 1.3.38: 441.17–20, пер. В. Вениаминова [В. В. Бибихина], цит. по изд.: *Григорий Палама 1995*, с. 101). Вне контекста мысли прп. Максима выражение: «...явленный им для чувственного восприятия свет», — создает впечатление, что речь идет о тварном, чувственно воспринимаемом символе Божества, как это и утверждали противники Паламы, хотя и буквальный контекст, где говорится о неизреченности и непознаваемости, дает основание для контраргументов. Поскольку в первом толковании Преображения прп. Максим говорил, что апостолы на горе Преображения «перешли от плоти к духу [еще] прежде, чем отложили жизнь по плоти, благодаря изменению действий чувства, соделанному в них Духом, Который совлек покровы страстей с их разумной силы и очистил органы чувств души и тела» (*amb.* 10/17: PG 91, 1125D–1128A), Палама выводит (см. *tr.* 2.3.22), что Фаворский свет, согласно прп. Максиму, воспринимался апостолами духовно, хотя это не исключало участия в этом восприятии преображенных и очищенных Духом их чувства и ума. Ниже прп. Максим уточняет: «свет лица Господня, победивший энергию человеческого чувствования» (*amb.* 10: PG 91, 1168A); это не оставляет сомнения в том, что действие чувствственного восприятия в момент созерцания прп. Максим рассматривает как «немоществующее» в Боге, пассивное.

507 Слово «символ» здесь нужно понимать в том же смысле, в каком оно употребляется выше в умозрении о Преображении: «Ибо, [видя Иисуса преображенного], они таинственно научались тому, что лучезарно светящее всеславное сияние лица — ибо оно превосходит всякое действие глаз — есть символ (σύμβολον) Его Божества» (1128A). См. комментарии к этому месту.

508 Или: «неявленной сокровенности». О явлении в воссиявшем Лике Христа *сокрытости* прп. Максим впервые сказал в *qu. dub.* 191 (Declerck), причем без употребления слова «символ»: «*Лице* Слова, которое *просияло как солнце* — это сокрытость (κρυφιότης), отличающая Его сущность, которую невозможно рассмотреть мысленным изъяснением» (пер. Д. А. Черноглазова). Слово κρυφιότης встречается у прп. Максима в *Мистагогии*: «Исступая из всего, душа соединяется с единством сокровенности Его [т. е. Бога как своего «единственного... по благодати Отца»]» (*myst.* 23: PG 91, 701B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 176);

ср. в *cap. theol.* 2.36 в контексте толкования Рим. 10, 6–7: «“Небо” же есть естественная сокрытость (κρυφιότητα) Божия, [пребывая] в которой Он непостижим для всех» (пер.: Там же, с. 241). Прп. Максим перенял понятие κρυφιότης и близкие ему по смыслу и словообразованию, вероятно, из *Ареопагитик,* где говорится о «богоначальной сокровенности» (*c.h.* 4.2: PG 3, 180A) и о «сверхсущественной сокровенности Бога» (*d. n.* 2.6: PG 3, 645A). Ср. также схолию 2 к *ep.* 3 Ареопагита на слова: «...но Он — Сокрытый и после явления»; схолиаст пишет: «Сокрытый (κρύφιος) он часто говорит вместо “Бог” и “сокрытость (κρυφιότητα)” вместо “божественность”» (PG 4, 532B, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 773). В трактате *О небесной иерархии* Ареопагит говорит о Божественной сокрытости в связи с обожением: «Богоначальная Сокрытость (κρυφιότητος) 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 сил, если так можно сказать, богоподобия и божественной омонимии» (*c.h.* 12.3: PG 3, 293B, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 159). Ср. также схолию 28 к *d. n.* 2.4.: «Сокровенными (κρυφίας) единствами (ἑνώσεις) он называет непостижимые знания того, что относится к Божественной сущности. Что же такое сама Божественная сущность Святой Троицы, никто никогда не знает» (PG 4, 216C, пер. Г. М. Прохорова с изм., цит. по изд.: Там же, с. 253). В свою очередь, в толкуемом в схолии 28 месте из *d. n.* 2.4 указывается на различия между, с одной стороны, «Божественными единствами», которыми, по Ареопагиту, «называют сокровенные и неисходные сверхпребывания сверхнеизреченного и сверхпознаваемого постоянства», и, с другой — «благолепными выступлениями богоначалия вовне» (PG 3, 640D–641A). Не вдаваясь в детали этого различения *Ареопагитик,* можно предположить, что в умозрениях о Преображении прп. Максим, говоря, соответственно, о символе сокровенности в связи с сиянием Лика Христа и логосах творения в связи с побелевшими ризами, имеет в виду именно это различение; оно же используется и ниже в связи с различением апофатического богопознания, которому соответствует просиявший Лик Христа (см. PG 91, 1168A), и познания катафатического. Подробнее о соотношении апофатического и катафатического в Преображении см. ниже *amb.* 10: PG 91, 1165B–C, где подчеркивается, что катафатическое богословие относится ко Христу, познаваемому как Творец, а апофатическое — как Сын Божий и Бог (ср. *amb.* 7: PG 91, 1081B–C и *qu. dub.* 173 [Declerck]).

509 Ясное свидетельство того, что речь идет о божественном действии, которое препобеждает чувственное восприятие очей.

510 Впервые эта мысль встречается у прп. Максима в *qu. dub.* 191 (Declerck). Параллель из *qu. dub.* 191 не оставляет сомнений, что применительно к Фаворскому свету речь у прп. Максима не идет непосредственно о сиянии солнца, но имеет место сравнение: как «нельзя рассмотреть яркое солнце, какое бы у человека не было очищенное зрение», так «невозможно рассмотреть мысленным изъяснением», т. е. силами человеческого тварного ума сокровенность

Божественной сущности (ср. схолию 6 к *d. n.* 1.1: «Как на солнце посмотреть мы не можем, разве что на окружающее его сияние, так и Самого Бога уразуметь нам не по силам» [PG 4, 188B, пер. Г. М. Прохорова с изм., цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 209]). Возможно, говоря, что Бог не оставляет отпечатка (τύπος) в уме, прп. Максим имеет в виду, что никакой образ или идея, порождаемые умом, не являются адекватными для познания Бога, что все то, что бы человек ни помыслил о Боге, к Богу отношения не имеет.

511 Ср. в *qu. dub.* 191 (Declerck): «Тело Слова есть сущность добродетелей, как, например, доброта, кротость и тому подобное, а одежды Слова — это речения Писания и миротворение, произведенное и от Бога получившее бытие. Белизну этих одежд видят те, которые очищают букву Св. Писания от облекающей ее дебелости [плоти] и духовным созерцанием взирают на сияющую красоту умных [вещей]; те, которые созерцают чувственные творения ясным [взором], лишив [их] чувственной обольстительности, и, сообразно с величием [их] красоты, заключают об их Творце» (пер. Д. А. Черноглазова).

512 Настоящее умозрение представляет Моисея и Илию как образы десяти пар различных, но единых во Христе онтосотериологических категорий, характерных для мысли прп. Максима; они представляют: 1) Закон и Пророков; 2) мудрость и благость; 3) ведение и наказание; 4) делание и созерцание; 5) брак и безбрачие; 6) господство Слова над жизнью и смертью; 7) жизнь святых в Боге, независимо от того, умерли они или нет; 8) относящиеся к Слову таинства Закона и Пророков; 9) время и природу; 10) чувственную и умопостигаемую природы.

513 Ср. *qu. dub.* 192 (Declerck): «Переходящие от буквального [смысла] к духовному видят Закон и Пророков, которые пребывают со Словом и громким голосом возвещают о Его пришествии» (пер. Д. А. Черноглазова).

514 Или: «доброта».

515 Прп. Максим следует здесь тому пониманию «благости Божией», которое мы находим, например, в Рим. 2:4: «Или пренебрегаешь богатство благости, кротости и долготерпения Божия, не разумея, что благость Божия ведет тебя к покаянию?» (ср. ссылку на это место у прп. Максима в *Thal.* 47, в пер.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 123). Мудрость и благость Божии дополнительны по отношению друг другу (как Закон и Пророки); мудрость соответствует установленным заповедям Закона, а благость — обращает тех, кто уклоняется от их исполнения.

516 Понятие παιδεία имеет широкий круг значений, связанных с воспитанием и наставлением, и наиболее точно переводится словом «наказание» в значении этого слова на ц.-слав. языке, как строгое воспитание или обучение. Как мы увидим ниже, прп. Максим делает акцент именно на наказующем аспекте «пайдейи», что совпадает со смыслом этого слова, который мы встречаем в Новом Завете, отраженный в русском Синодальном переводе: «Если вы терпите наказание (παιδείαν), то Бог поступает с вами как с сынами. Ибо есть ли какой сын, которого бы не наказывал отец?» (Евр. 12:7), ср. Евр. 12:11.

517 Данный русский перевод этого места напоминает Быт. 2:9, но в оригинале подобного рода отсылка отсутствует: καλοῦ τε καὶ κακοῦ (у прп. Максима) и καλοῦ καὶ πονηροῦ (в Быт. 2:9); нет точного совпадения у прп. Максима

и с Втор. 30:15 (речь о благе и зле), но, поскольку прп. Максим дальше цитирует именно это место Писания, ясно, что он имеет в виду тот смысл «добра и зла», о котором идет речь во Втор. 30:15.

518 Ср. Втор. 30:19.

519 О знании того, что есть истинная жизнь и что есть духовная смерть, прп. Максим говорил выше, в *amb.* 10/29: PG 91, 1157B–1160A; в данном месте речь идет именно об этом знании. Имплицитно здесь содержится мысль, что никто не выбирает зло как зло, но принимает нечто худшее за лучшее.

520 В своем богословии прп. Максим постоянно повторяет о необходимости различать различное (ср. в умозрении о Моисее: «он, [обладая к тому] большой властью, отличает естественное от противоестественного, душевное от плотского, умственное и невещественное от вещественного и чувственного» [*amb.* 10/22: PG 91, 1148D–1149A]); в то же время, как мы увидим в *amb.* 41, прп. Максим говорит о необходимости преодолевать разделение разделенного.

521 Пара, постоянно встречающаяся в богословии и теории аскезы прп. Максима (см., например: *Thunberg 1965*, p. 360–374). Ср. толкование Моисея и Илии в *qu. dub.* 192 (Declerck): «Отчего Петр упомянул о кущах? Потому что всякое знание и всякая добродетель, в сравнении с будущим состоянием, ничем не отличаются от недолговечной кущи — по словам апостола: *пророчества... умолкнут, или знание упразднится* (ср. 1 Кор. 13:8). [Число] кущ — три: деятельная, естественная и богословская. Богословскую кущу Петр уделил Господу, ибо Он Бог; естественное созерцание — Моисею, ибо он написал о создании всего; деятельную же [кущу] — Илии, ибо он девственник, ревнитель и аскет» (пер. Д. А. Черноглазова). Как мы видим, в *qu. dub.* 192 (Declerck) Моисей соотносится с созерцанием (правда, с созерцанием природы), а Илия с деятельностью, т. е. соотнесение происходит отчасти противоположным образом, чем в толкуемом месте *amb.* 10. В таком изменении перспективы, впрочем, нет самопротиворечия, поскольку каждый из великих святых стяжал совершенство как в делании, так и в созерцании (не отделимых у них друг от друга), и может «символизировать» как то, так и другое. См. также *cap. theol.* 2.16: «Сколько-нибудь посвященный в таинство Единицы непременно познает и логосы промысла и суда, соединенные с этим логосом Единицы. Поэтому, согласно святому Петру, у него оказываются три скинии, которые следует причислять к [скиниям], воспринимаемым зрением. Они суть три навыка в спасении: я подразумеваю навык в добродетели, навык в ведении и навык в богословии. Первый требует мужества и благоразумия в [духовном] делании, образом которого является блаженный Илия; второй требует праведности в естественном созерцании, которую показал великий Моисей; третий требует совершеннейшей мудрости, которую явил Господь» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 237).

522 4 Цар. 3:11.

523 Мф. 5:3.

524 Выше в умозрении об Илии (*amb.* 10/12: PG 91, 1121C–1124C) прп. Максим трактовал колесницу, на которой возносился Илия, как «колесницу добродетелей». В данном месте он вычленяет из всех добродетелей важнейшие — смирение и духовную нищету, наличие которых — необходимое условие вознесения и боговидения. Деятельность и созерцание показаны в своем единстве.

525 Интересно, что автор *Ареопагитик* еще не называет брак (в отличие от монашеского пострига) в числе таинств Церкви, не говорит о браке как таинстве и прп. Феодор Студит, хотя об обряде венчания он упоминает (*Письма*. 1, 22. PG 99, 973). Брак до X в. *особым* таинством не считался, благословение брака и возложение венцов совершалось во время литургии и обязательно сопровождалось причащением супругов (см. *Мейендорф 1995*). Прп. Максим, называя брак таинством, очевидно, имеет в виду то, что он способствует приобщению находящихся в браке Богу, т. е. цели христианской жизни, причем так же, как и монашество. Имеет он, очевидно, в виду и слова ап. Павла: «Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви» (Еф. 5:32). Об отношении прп. Максима к браку, монашеству и сексуальности см., напр., *Costache 2013*, однако, разбирая настоящее место из *Трудностей*, Костаче не вникает в проблему именования брака (наряду с безбрачием) «таинством», а именно она представляется наиболее интересной.

526 ἐραστής означает горячо любящий, влюбленный, любящий ревностно. Прп. Максим намеренно использует здесь это слово, подчеркивая, что брак не помеха горячей любви к Богу.

527 ἰθύνοντας — букв.: «направляющих» или «исправляющих».

528 Прп. Максим делает акцент на том, что разумно пользующийся браком и безбрачием может получить усыновление у Бога. Выше он подчеркивал среди главных добродетелей Илии смирение и нищету духовную (утрата которых особо опасна для подвизающихся в безбрачной жизни), здесь же говорит, что для Моисея брак (очевидно, опасный в смысле привязанности к плоти) не воспрепятствовал возлюбить Божию славу. О девстве Илии прп. Максим говорил уже в *qu. dub.* 192 (Declerck).

529 Здесь прп. Максим, вероятно, обращает внимание на то, что Моисей умер, и этим подчеркивается, что Господь властвует над тленной жизнью, прекращая ее, а Илия, будучи по рождению смертным человеком, не умер, а был вознесен, что символизирует власть Господа над смертью.

530 Ср. Рим. 6:10–11.

531 Эта мысль является продолжением предыдущей: хотя Моисей умер, но умер он лишь для тленной жизни, однако для Бога и в Боге он жив не в меньшей степени, чем восхищенный на небо при жизни Илия. Истинная смерть — только смерть духовная, отделение от Бога, в Боге же все живы (ср. Мк. 12:27: «[Бог] не есть Бог мертвых, но Бог живых»).

532 Понятие об «анафорическом» возведении, или отнесении всего к Логосу играет важную роль в *amb.* 7. Так, в *amb.* 7: PG 91, 1077C, излагая учение о логосах, прп. Максим говорит, что многие логосы должны быть увидены как одно Слово «путем отнесения (ἀναφορᾷ) всех к Нему, за счет Самого Себя неслитно [с ними] существующему изначально... Богу Слову» (пер. А. М. Шуфрина); в *amb.* 7: PG 91, 1081C прп. Максим говорит, что «соответственно [возносящему] отнесению (ἀναφοράν), то есть промыслу, — обращающему и руководящему [возвращением] в Единое, — одним, как всех [вместе] собирающим, [являются] многие» (пер. А. М. Шуфрина). Наконец, *в amb.* 7: PG 91, 1092C прп. Максим, трактуя выражение свт. Григория о людях как «частицах Бога», утверждает, что святые являются членами Его Тела и частицами

«по отношению к завершению, [как осуществленности] Божественной цели (τῇ πρὸς τὸ τέλος ἀναφορᾷ τοῦ θείου σκοποῦ)» (пер. А. М. Шуфрина). Как видно из этих примеров, «анафора» имеет для прп. Максима вполне определенное понятийное значение, возможно, имеющее отношение к литургическому смыслу этого слова (см. схолию 66 А. М. Шуфрина к *amb.* 7 в *Максим Исповедник 2007a*). Это значение подразумевает отнесенность в эсхатологической перспективе всех таинств Тела Христова к Логосу, являющемуся Логосом всех логосов. В комментируемом месте речь идет конкретно об отнесенности ко Христу всего домостроительства спасения в Законе и Пророках, являемых Моисеем и Илией; одновременно можно говорить о том, что происходившее с Моисеем и Илией таинственно и типологически являет то, что произойдет со Христом.

533 Ин. 14:6.

534 Ср. Откр. 21:6; 22:13.

535 Природа сущего и времени в отличие от Бога имеет происхождение от Бога, их Создателя и Причины. При этом природа сущих и времени в своем существе истинно выявляется лишь вместе с Богом. Интересно, что прп. Максим различает природу сущего и природу времени. Время не есть некая функция всего сущего, но имеет происхождение от Бога.

536 Т. е. Закона.

537 Ср. Пс. 94:11, Евр. 4:1; Втор. 4:4–5.

538 Жизнь будущего века трансцендентна времени, поэтому Моисей, являющийся образом времени, не входит в Землю обетованную — образ жизни будущего века.

539 Вероятно, прп. Максим говорит здесь не об Иисусе Христе (Его он, как правило, просто «Иисусом» не называет), но о преемнике Моисея — Иисусе Навине, о котором прп. Максим в связи с переходом через Иордан писал, что он «перевел текучую природу времени и движимых вещей к состоянию бестелесных» (*amb.* 10/7: PG 91, 1120A). Впрочем, нужно помнить, что Иисус Навин для прп. Максима — образ Иисуса Христа (см. ibid.).

540 Хотя сам Моисей в Землю обетованную не вошел, но евреи, войдя в нее, жили по Закону Моисея; прп. Максим видит в этом образ того, что, хотя в Боге времени нет, но логосы времени, тем не менее, в Боге есть, причем иным образом, чем в «истории».

541 Лаут (*Louth 1996*, p. 208, n. 85) указывает на три параллельные места к данному отрывку (Plato, *Tim.* 37d; Plot., *enn.* 3.7.1.2.20–21; Dion. Ar., *d. n.* 10.3 и схолии к нему), впрочем, ни с одним из этих мест нет полного совпадения. Морескини (*Moreschini 2003*, p. 660, n. 207) указывает на развитие темы времени в ее связи с темой движения и покоя в эсхатологической перспективе у прп. Максима в *Thal.* 65:513 (Laga, Steel). Здесь, в частности, сначала говорится: «Состояние ограниченного покоя, в котором по природе с необходимостью возникает движение в смысле изменения движущегося, — должно получить завершение с наступлением (παρουσίᾳ) состояния неограниченного покоя, в котором по природе останавливается движение движущегося» (PG 90, 757C, пер. А. М. Шуфрина); потом же прп. Максим характеризует это состояние «неограниченного покоя» как «приснодвижный покой» и «устойчиво

тождественное движение» вокруг Того же Единого и Единственного (см. также *Larchet 1996*, p. 667). О времени и вечности см. также *Thal.* 22. Интересное, хотя и не бесспорное обсуждение учения о времени у прп. Максима см. в статье *Plass 1980* и в недавней монографии *Mitralexis 2017*. Божественную реальность прп. Максим при этом соотносит с тем, что «прежде всех веков» (ср. «гипостазированные прежде веков слова-логосы» (*amb.* 7: PG 91, 1080A)). Таким образом, следует различать то, что «прежде всех веков», «века» и «время». «Век» у прп. Максима — понятие тварное. Категории времени у прп. Максима посвящено следующее важное место: «Начало, середина и конец суть отличительные признаки [существ], разделенных временем. Можно с полным основанием сказать, что они суть отличительные признаки [всего], обозреваемого в веке сем. Ибо время, которое измеряет движение, ограничивается числом; век же, содержа в себе категорию времени, которая мыслится одновременно с существованием, допускает отделение, поскольку он начал быть. А если время и век не безначальны, то тем более не безначальны те [существа], которые объемлются ими. Бог по природе есть всегда и в подлинном смысле слова Единый и Единственный; Он 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. Ведь вообще ничто из того, что отлично от Бога по сущности, не созерцается вместе с Ним от вечности — ни век, ни время, ни те [твари], которые обитают в них. Ибо подлинное и неподлинное бытие никоим образом не сочетаются друг с другом» (*cap. theol.* 1. 5–6, пер. А. И. Сидорова цит. по: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 215–216). Из этого отрывка видно, что прп. Максим отличает божественную «вечность» от тварных времени и века.

542 В этом отрывке прп. Максим, вероятно, исходит из библейского повествования, согласно которому Моисей не вошел в Землю обетованную, а Илия был восхищен на небо. Первое для прп. Максима есть образ того, что время, образом которого является Моисей, не «входит» в жизнь будущего века, а второе означает, что человеческая природа во всей ее полноте — духа, души и тела — наследует жизнь будущего века. Илия сохранил природу в полноте ее сил, не исказив и не умалив; тот же, кто умаляет силы природы, наказывается уже в этой жизни самой же природой, — и здесь прп. Максим снова возвращается к речи об Илии, указывая на обличение пророком грешников. Естественный закон является судом, перед которым должны держать ответ все пользующиеся природой противоестественно и из-за этого неполно и искаженно. Умаление реализации сил природы приводит к тому, что прп. Максим называет убыванием бытия.

543 Ипостаси чувственной природы появляются и исчезают во времени, а ипостаси умопостигаемой природы (очевидно, имеются в виду прежде всего ангелы, но, возможно, и души людей, хотя последние и не являются отдельными ипостасями, а имеют общую ипостась с телами) — непреходящи. Людям недоступно даже начало этого творения. Но и умопостигаемое, и чувственное остаются творением, приведенным в существование из несущего; истинное бытие того и другого постигается только в Логосе. Укорененность в Логосе обеих категорий творения подразумевает и спасение во Христе того и другого. Ср. также Dion. Ar., *e. h.* 3.11.

544 Мф. 17:2.

545 Или: «богоприличные сплетения событий». Употребляя слово δραματουργήματα, прп. Максим, возможно, хотел подчеркнуть важность последовательности событий в боголепной «постановке» тайноводства Преображения.

546 Иначе: «тропоса».

547 Ниже прп. Максим уточняет, что апофатическое богословие соотносится с сиянием Лика Христа (см. *amb.* 10/31d: PG 91, 1168A). См. также обсуждение темы *апофазиса* у прп. Максима в примечаниях к *amb.* 10/17; при этом следует учитывать, что не всегда ясно, идет ли речь у прп. Максима об «апофатическом единении» с Богом, как, скажем, в *qu. dub*. 73, или же об апофатическом богословии как дискурсе, что мы находим, скажем, в *Ареопагитиках*. В пользу того, что в комментируемом месте *amb*. 10 применительно к апофатике и катафатике идет речь именно о дискурсах, говорит параллельное место из *cap. theol.* 2.39: «Богословствующий катафатически, исходя из [утвердительных] положений, делает Слово плотью, ибо он может познать Бога как Причину [всего], исходя только из [вещей] зримых и осязаемых. Богословствующий же апофатически, исходя из суждений отрицательных, делает Слово Духом, как сущего в начале Бога и сущего у Бога (Ин. 1:1); он подлинно познает Сверхпознаваемого, не исходя из чего-либо доступного познанию» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 242). Впрочем, у прп. Максима богословский дискурс, если он подлинный, предполагает соответствующий опыт. Свт. Григорий Палама обсуждает комментируемое место *amb.* 10 в *Триадах* дважды (*tr*. 2.3.21–22 и 3.1.13). В обоих толкованиях он высказывает мысль, что свет Лика Христа и Его белые ризы для прп. Максима именуются символами в анагогическом смысле, причем, Фаворский свет, по Паламе, есть нечто «большее» в отношении «меньшего» — апофатического богословия, символом которого он выступает. Ясно, что Палама понимает здесь апофатическое богословие как дискурс.

548 Здесь не просто безмолвие, но, скорее, утрата речи; ἀφασία — утрата речи, онемение. Прп. Максим, вероятно, хотел подчеркнуть утрату речи, бывающую при поражении, ошеломлении, отсылая тем самым к Мф. 17:6, к описанию того, как были ошеломлены апостолы при свидетельстве Отца о Богосыновстве Христа. Вместе с тем, говоря о «замолкании», прп. Максим мог иметь в виду, что замолкание апостолов на Фаворе было образом «благости молчания, царящего в неприступном святилище», которую «неизбывно излучает» душа, становясь чистейшим зерцалом «незримого Света» (*myst.* 23: PG 91, 701C, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 176–177). Интересно совпадение в терминологии у прп. Максима, который пишет о возвеличивании превосходства Бога «посредством замолкания» (δι᾽ ἀφασίας), с Иоанном Скифопольским, который в схолии 32 к *d. n.* 2.4 говорит о познании Бога в неведении, в котором пребывают, «утвердившись в немоте (ἐν ἀφασίᾳ), лучшей всякой речи» (PG 4, 217B, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 253).

549 Как напишет прп. Максим в *amb.* 5: PG 91, 1045C: «Бог как Причина всего обозначается всеми наименованиями Им произведенного» (ср. *d. n.* 1.6–7).

Согласно Куперу (*Cooper 2001*, p. 173–176), параллельными к этому и следующему параграфу *amb.* 10 являются места *cap. theol.* 2.56–60 и 2.37–39. В частности, важно различие, которое прп. Максим делает в *cap. theol.* 2.60 между соприкосновением ума в богопознании со «Словом нагим» и «Словом воплощенным, то есть пестротой речений». Судя по всему, различение между сиянием не покрытого одеждой Лика Христа и белыми ризами, покрывающими Его плоть, соответствует именно этому различию, проведенному в *cap. theol.* 2.60.

550 Божественная природа не поддается описанию ни в категориях Аристотеля, ни в каких-либо других категориях разума.

551 Как видно, например, из *amb.* 7: PG 91, 1081B–C: «Итак, если исключить высшее и апофатическое богословие Слова, по которому [Слово] не называется, не мыслится и не относится вообще к познаваемому в ряду с чем-либо иным из-за Своей пресущественности, и Ему ничто никаким образом не причастно; то многие логосы — это один Логос, а Один — многие», а также из раннего упоминания об апофатике в *qu. dub.* 173 (Declerck), прп. Максим обычно понимает апофатическое богословие применительно к Слову Божию и Богу безотносительно творения, но в Его единосущии с Отцом и Святым Духом, а катафатическое — применительно к отнесенности множества логосов творения к Творцу. Этот же подход прослеживается и в умозрениях о Преображении (в *amb.* 10/17 и *amb.* 10/31). Причем в этом случае различить два указанные способа богословствования прп. Максиму позволяют, соответственно, просиявшее Фаворским светом лицо Христа, символизирующее для него апофатическое богословие, и побелевшие ризы Христа, наряду с Моисеем и Илией символизирующие три вида катафатического богословия (о чем см. ниже, в *amb.* 10/31c–g). Уже в *qu. dub.* 191 (Declerck) прп. Максим говорит: «*Лице* Слова, которое *просияло, как солнце* — это сокровенность, отличающая Его сущность» (пер. Д. А. Черноглазова). Таким образом, апофатическое богословие для прп. Максима соответствует познанию в неведении открывающейся сокровенности Божией, т. е. Самого Божества; катафатическое же богословие познает Сына Божия и Бога в Его отношении к творению (как Творца, Промыслителя и Судию, см. ниже, *amb.* 10/31c–g).

552 Или: «преложно».

553 Поскольку человек сотворен по образу Божию, то Сын Божий, восприняв человеческую природу, посредством нее являет ее первообраз, удостоверяя ее, тем самым, как образ этого первообраза (здесь развивается учение о том, что Бог и человек — образцы (парадигмы) друг друга, см. *amb.* 10: PG 91, 1113B10–C2 и примечания). Эта мысль, хотя и в несколько иной (развернутой к Богу-Отцу) перспективе, встречается у свт. Иринея Лионского: «Слово Божие сделалось человеком, уподобляя Себя человеку и человека Себе Самому, дабы через подобие с Сыном человек стал драгоценнее для Отца. Ибо хотя в прежнее время было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано [самим делом], ибо еще было невидимо Слово, по образу которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Слово Божие сделалось плотию, Оно подтвердило то и другое, ибо истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека через видимое Слово соподобным

невидимому Отцу» (*haer.* 5.16.2: PG 7b, 1167C–1168A, пер. прот. П. Преображенского, цит. по изд.: *Ириней Лионский 1996*, с. 480–481).

554 Относительно этого слова Ларше (*Larchet 1996*, p. 543, n. 78) пишет, что слово «теургия» (и соответствующий ему глагол), которое прп. Максим использует неоднократно, может быть определено либо как Божественное действие (например, в *ep.* 2: PG 91, 405A; *amb.* 10/31: PG 91, 1168A), либо как обожение (например, в *opusc.* 4: PG 91, 57A; *amb.* 4: PG 91, 1044D); в некоторых случаях, например, в *Thal.* 22: PG 90, 320C–321A, сложно сказать однозначно, какое из этих двух значений следует выбрать, хотя сам Ларше склоняется к первому.

555 Ср. Dion. Ar., *d. n.* 2.6.

556 Ср. Idem, *myst.* 1.1.

557 Вопрос о беспредельности в *Трудностях* и других сочинениях прп. Максима обсуждает Шервуд, см. *Максим Исповедник 2007a*, с. 393, прим. 11; кроме того, см. обсуждение вопроса о беспредельности Бога в схолиях 1**; 26, 29a, 129a А. М. Шуфрина к *amb.* 7 (по *Максим Исповедник 2007a*). Как замечает Ларше (*Larchet 1994*, p. 78), согласно прп. Максиму, Бог достижим не в беспредельности Собственной природы, но — по благодати — лишь в «беспредельности, которая окрест сущности» (*amb.* 15: PG 91, 1220C). Ср. цитату из свт. Григория Богослова: «В Нем совершенно постижимо сие одно — Его беспредельность» (*or.* 38.7: PG, 36, 317C); прп. Максим приводит ее в *carit.* 1.100, говоря о беспредельности, которая окрест Бога.

558 Христос телесно становится чувственным символом Себя, а посредством света Божества Он становится символом таинственной беспредельности, которую не могут вместить ни чувства, ни разум, ни ум, не просвещенные благодатью. Противники паламитов ссылались, в частности, на эти слова, настаивая на том, что у прп. Максима свет Преображения следует понимать исключительно как символ. Но это не подтверждается ни контекстом данного отрывка, ни другими толкованиями Преображения прп. Максимом.

559 Мф. 17:2.

560 Читаем как у Констаса (*Constas 2014*, v. I, p. 270). Чтение отличается от Миня. Констас переводит: «formed within the blessed apostles (образовывал в блаженных апостолах)». Возможен и другой перевод: «запечатлил (или: отобразил) (διετύπου) для блаженных апостолов». Лоллар переводит в этом духе: «represented to the blessed apostles (представил для блаженных апостолов)». Перевод этого выражения зависит от понимания этого места. Но идет ли речь о символизме (и соответственно об «отображении») или просто о воздействии божественной энергии на апостолов, нужно иметь в виду, что в терминологии прп. Максима слово «символ» не противостоит реальности, а подразумевает ее (см. 1160C и примечание к нему). Думается, что прп. Максим не случайно употребляет здесь эпитет «блаженные» в отношении апостолов, дальше и о Божестве говорится, что оно «блаженное». Апостолы блаженны не только потому, что божественная энергия «побеждает» их чувства, но и потому, что ум их поражен славой Божией, невместимостью Бога для него. Таким образом, апофатическое богословие для прп. Максима соотносится не просто с рациональным отрицанием за Богом какой-либо соизмеримости

с тварным, но и с реальным опытом «пассивности» всех человеческих энергий (ума и чувства) при воздействии Фаворского света. Ср. выше в умозрении о Преображении: «световидным сиянием (φωτοειδοῦς λαμπρότητος) лица Господня, совершившимся на горе, трижды блаженные апостолы были таинственно, неизреченным и неведомым способом руководимы к Божией силе и славе, для всех сущих совершенно непостижимой, научаясь, что явленный им [доступный] чувствованию свет есть символ неявной сокрытости (τῆς ἀφανοῦς κρυφιότητος) [Божией]. Ибо как здесь луч появившегося (γενομένου) света побеждает энергию очей, оставаясь для них невместимым, так и там Бог превосходит всякую силу и энергию ума, не оставляя совершенно никакого отпечатка в мышлении (ἐν τῷ νοεῖσθαι), пытающемся [Его] помыслить» (*amb.* 10: PG 91, 1060C).

561 Иначе: «богословия по отрицанию». Лаут (*Louth 1996*, p. 132), основываясь на чтении Миня, переводит это сложное для понимания место иначе: «The light from the face of the Lord, therefore, conquers the human blessedness of the apostles by a hidden apophatic theology» («Свет лица Господня, таким образом, побеждает человеческое блаженство апостолов тайным апофатическим богословием»), но этот перевод основан на другом греческом тексте. Уже в *qu. dub.* 190 (Declerck) прп. Максим пишет, что, преобразившись, Господь являет Себя не только «утверждающим Себя [катафатически], исходя из положения о существующих вещах», но и «посредством апофатического богословия» Он указывает на «непостижимость тайны Божества» (пер. Д. А. Черноглазова); а в *qu. dub.* 191 (Declerck) идет речь о том, что «*лице* Слова, которое *просияло как солнце* — это сокрытость [или: сокровенность], отличающая Его сущность» (пер. Д. А. Черноглазова).

562 Или: «изъято». Констас переводит в том смысле, что Божество по сущности «превосходит» всякую беспредельность («transcends all infinity» (*Constas 2014,* v. I, p. 271)), но у прп. Максима мысль сильнее. Он использует причастие от глагола ἐξαιρέω, а не активную форму глагола ἐξαίρω.

563 Тема Троицы как Еди́ницы и Еди́ницы как Троицы обсуждается прп. Максимом в *amb.* 1; 23; 43 и целом ряде других *трудностей*. См. известную мысль из *Слова* 40, *на Святое Крещение* свт. Григория Богослова о невозможности созерцать Бога сразу как Единицу и Троицу (PG 36, 417, см. пер.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 571). Эта тема также рассматривается прп. Максимом и в *ep.* 2.5. В то же время, в данном месте *amb.* 10 прп. Максим совмещает ее с темой невместимости Бога человеческим умом. Возможно, он имеет в виду не только эпизод просияния Лика Христа на Фаворе, но также следующее за ним явление «светлого облака» и засвидетельствование Отцом Богосыновства Христа, повергшее замолкших в страхе апостолов на землю, после чего они уже не увидели никого, кроме одного Иисуса (см. Мф. 17:5–7).

564 Эти слова, очевидно, следует понимать в том смысле, что апостолы испытали невместимость Бога человеческим умом, непостижимость Бога по сущности, что опытно проживается в причастии божественной энергии. В паламитской перспективе такое толкование наиболее вероятно, но приходится признать, что текст данного отрывка недостаточно в этом отношении ясен, и поэтому нельзя исключить и другие его толкования.

565 Ср. Мф. 17:2. В *amb.* 10/17 и 18 прп. Максим соотнес с побелевшими ризами Христа творение и Писание, логосы и смыслы которого стали ясны в свете Преображения. Теперь светлые одежды Христа соотносятся с одним из видов катафатического богословия, состоящим в созерцании логосов творения в Боге как Творце. Два других вида катафатического богословия, состоящих в созерцании логосов промысла и суда, символизируются Моисеем и Илией, о чем будет идти речь в следующих параграфах.

566 Ср. выше о познании из естественного созерцания Бога как Творца, Промыслителя и Судии (*amb.* 10: PG 91, 1133B–D).

567 Прем. 13:5.

568 Промысл и Суд рассматриваются прп. Максимом как две неотъемлемые силы Логоса. Он говорит, что они являются как бы очами Слова, посредством которых Он, даже претерпевая в Своем вочеловечении страдания ради нас, не переставал заботиться о мире как Бог (Мах., *Thal.* 53. 26–28762). В другом месте он называет их двумя крылами Солнца правды (Христа) (*Thal.* 64. 238–239), осенение которыми служит исправлению ведения и добродетели. Вместе с тем, в домостроительстве нашего спасения исполнение предвечного Промысла о нас, то есть соединение Бога и человека и обожение нашей природы произошло, по прп. Максиму, в Воплощении, а исполнение Суда Божия — на Кресте, на котором из нашей природы были истреблены введенные грехом Адама противоестественные особенности и движения (этим двум аспектам соответствуют имена Христа — Спаситель (Σωτήρ), и Искупитель (Λυτρωτής)) (*Thal.* 63. 414–470). Триада Творец, Промыслитель и Судия, философско-богословское учение о которой подробнее всего из святых отцов разработано у прп. Максима, стала «классической» для православного Предания (см. строчки из Кондака 1 Акафиста Пресвятой и Животворящей Троице: «Ты же, яко Творец, Промыслитель и Судия наш, / вонми гласу раб Твоих, и не отстави милости Твоея от нас» (см. подробнее об этом аспекте учения прп. Максима в *Беневич 2013*, с. 172–189).

569 Мф. 17:3.

570 Иначе: «выводит».

571 Моисей соотносится с приверженностью законам — естественному (природному) и писаному. Он символизирует для прп. Максима восхождение от буквы закона (и соответственно материальной стороны творения) к духу или логосу. Таков Моисей, стоящий рядом с Логосом Воплощенным. С Моисеем прп. Максим здесь соотносит и способы восхождения от буквы к духу, что неотделимо от приверженности законам. Нельзя исполнять законы, не совершая такого восхождения.

572 Мф. 17:3.

573 Букв.: «веществу».

574 В данном случае речь идет о суде в его моральном аспекте, а не в аспекте «распределения», о котором говорится применительно к категории различия в учении о способах естественного созерцания: «различие же указывает на суд, ибо по [различию] мы научаемся тому, что Бог есть премудрый Распределитель (διανομήν), исходя из природной силы логосов всех [сущих],

[пребывающей] в каждом из сущих соразмерно подлежащему сущности» (*amb*. 10: PG 91, 1133D). Впрочем, оба аспекта (моральный и онтологический) тесно связаны между собой. При том, что, конечно, о наказании порока и поощрении за добродетель, речь может идти только применительно к разумным тварям, особенно — к человеку, его воле и разуму.

575 Лк. 9:31.

576 В оригинале «домостроительство» во множественном числе, что мы и сохраняем. Констас переводит просто: «plan» (*Constas 2014*, v. I, p. 275).

577 В беседе Христа с Моисеем и Илией, согласно прп. Максиму, шла речь не только о грядущем распятии Спасителя, но и о свершении всего домостроительства Божия. Моисей и Илия посвящены в промысл и суд Божий и сами являются образами промысла и суда, равно как и катафатического богословия в том его аспекте, в котором в нем воспевается Бог как Промыслитель и Судия. Говоря о неизреченном совете Божием, прп. Максим, очевидно, имеет в виду именование Христа Ангелом Великого Совета (Ис. 9:6 [LXX]).

578 Ср.: «Он же сказал им: не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян. 1:7).

579 О возможности для святых быть посвященными в промысл и суд Божий см., например: *carit*. 1.99–100.

580 Иначе: «тропосов».

581 В отличие от позднеантичной философии, по крайней мере такого ее ведущего течения, как неоплатонизм, тем более в отличие от современной нам науки, прп. Максим утверждает, что созерцание мира приводит к выводу о его конечности в том его состоянии, в котором мир находится сейчас. Далее он предлагает несколько умозрений, призванных доказать этот тезис христианского учения. Следует иметь в виду, что это утверждение прп. Максим делает не безотносительно и не в каком-то объективистском ключе, а при вполне определенном условии; речь идет о тех, кто «очистили добродетелями душу, всецело обратили все ее умственное устремление к Божественному». То есть эсхатологичен и апокалиптичен (в мистическом смысле этого слова) сам горизонт, в котором происходит для него созерцание творения. Ср. *Van Deun, Müller-Jourdan 2015*, p. 451–452.

582 Букв.: «вокруг, около каждого» — *прим. перев*.

583 Чувствующие существа воспринимают чувственное посредством чувства, чувственное же «заключает» чувствующее в чувственно-воспринимаемом по природе.

584 Вариант перевода данного места В. В. Петровым: «Одни из тел — чувственные и воспринимаемые, и всеобщие (καθολικά); и все они объемлются всеми и обращаются [друг в друга] от взаимообмена какими-либо свойствами, присущими каждому из них. Ибо чувственными по естеству объемлются чувствующие, а чувственные чувствующими — по чувству, как воспринимаемые. Всеобщие уничтожаются, обращаясь в частные через изменение (κατὰ ἀλλοίωσιν), а частные — во всеобщие через разложение (κατὰ ἀνάλυσιν), гибель некоторых случается от возникновения иных. Ибо схождение друг с другом всеобщих, соделывая возникновение частных, является уничтожением (φθορά)

обоих [всеобщих] от изменения; и также разложение частных в результате разрешения их связи со всеобщим, привносящее уничтожение [частных], есть пребывание и возникновение всеобщих... Таково устроение чувственного мира: уничтожение и взаимное изменение друг в друга и посредством друг друга составляющих его тел, из которых и в которых он осуществился» (PG 91, 1169B–C, цит. по изд.: *Петров 2007*, с. 144, прим. 55). Петров (Там же, с. 24) высказывает предположение, что под «всеобщими» (καθολικά) в данном отрывке следует понимать первоэлементы, и справедливо указывает в качестве источника для прп. Максима на сочинение *О природе человека* Немесия, но почему-то на главу о промысле (в отношении частного и общего), хотя более вероятно, что таким источником, учитывая, что «всеобщие» — это первоэлементы, а «частные» — тела, является место из гл. 5, *О стихиях*; ср.: «Творец премудро устроил так, что стихии переходят друг в друга, и в составленные из них тела, а последние опять разрешаются в стихии» (пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 78), или: «Стихии образуют тела... посредством взаимного изменения и объединения; затем — тела снова разрешаются в стихии, когда разрушаются... Поэтому и говорят, что происхождение одного есть погибель другого, и погибель одного — происхождение другого» (цит. по изд.: Там же, с. 80). В целом тематика данного отрывка из *amb.* 10/32 является классической для античной философии. См. обзор античных учений в указанной главе у Немесия**.** Ср. *Van Deun, Müller-Jourdan 2015,* p. 451, n. 300.

585 Констас (*Constas 2014,* v. I, p. 489, n. 57) приводит в качестве параллельного места отрывок из Теофраста, который цитирует Симпликий: Theophrastus. *Physicorum opiniones*, ed. H. Diels, 1879, 476, II. 3–13.

586 Полемика по поводу вечности мира с античными философами (в первую очередь, с ориентирующимся здесь на Аристотеля представителями неоплатонизма, см., например: Proclus*, aet. mundi*) оставалась актуальной и в VI–VII вв. Иоанн Филопон (490–575) в 529 г. пишет трактат *О вечности мира против Прокла*, и позднее трактат на ту же тему против Аристотеля; в середине VI в. Захария Схоластик полемизирует о сотворении мира с учеником Прокла Аммонием; во времена императора Ираклия (т. е. и прп. Максима) в Константинополе (по крайней мере, согласно некоторым версиям) появляется и становится профессором императорской академии философ из Александрии Стефан, который, хотя «безусловно признает христианское вероучение и авторитет Библии, вместе с тем излагает языческие учения о вечности мира (“согласно Аристотелю”) и о пятой сущности (“согласно некоторым”)» (*Шичалин 1995*, с. 188–192). Прп. Максим мог слушать лекции Стефана в Александрии (по палестинской версии его жития), или в Константинополе (по константинопольской). При этом именно теория «пятого элемента», т. е. эфира, из которого состоит небо и который не превращается ни в один из других, четырех земных элементов, — служила Аристотелю и его последователям из неоплатоников (см., напр., у Прокла в *aet. mundi* 13) в качестве аргумента для обоснования вечности мира. Филопон, в свою очередь, отрицал, что небо состоит из эфира (он настаивал, что существуют лишь четыре стихии, и небо состоит по большей части из огня), и на этом основании опровергал обоснование вечности мира из неразрушимости и неизменности неба. Прп. Максим даже не упоминает об этой проблематике (хотя первоэлементов, когда он говорит о них, всегда насчитывает именно четыре). Он констатирует, что мир изменчив, все в нем

претерпевает возникновение и уничтожение, т. е. изменение, и что такой изменчивый мир не может считаться вечным (очевидно, все изменчивое для него имеет начало, вопрос о том, что такой мир мог бы меняться до бесконечности, он не обсуждает). Главным его аргументом, похоже, является тот, что вечным может быть только неизменное.

В целом о святоотеческой и стоической аргументации против вечности мира см. *Wolfson 1966*, p. 351–367. Хотя аргумент о том, что этот мир не вечен, поскольку он состоит из частей, каждая из которых конечна, встречается среди приводимых Вольфсоном, особенностью мысли прп. Максима является не то, что он доказывает неминуемость гибели этого мира, состоящего из тленных частей (аргумент, выдвигавшийся стоиками и приводимый у Пс.(?)-Филона в *aetern.* 23.117), — но то, что он отрицает за миром право называться «вечным» в силу его изменчивости. Далее в *amb.* 10/36: PG 91, 1176D–1177B будет идти речь о том, что начало и конец мира с необходимостью следуют из того, что он имеет причину своего движения и цель, т. е. что мир должен обрести свой конец в первом движущем (в Боге). Для прп. Максима в данном случае могла иметь значение гл. 24 *Возражение утверждающим, что вещество совечно Богу* трактата свт. Григория Нисского *Об устроении человека*, а также упоминание в антиоригеновском трактате *О сотворенном* свт. Мефодия Патарского о том, что Ориген «учил, что вселенная совечна единому премудрому и ни в чем не имеющему нужду Богу» (свидетельство сохранилось у патр. Фотия: *bibl.*, cod. 235). Согласно Оригену, поскольку Бог неизменен, мир вечен, ибо Бог всегда должен иметь объект для проявления своего всемогущества (Orig., *de princ.* I 2, 10). О том, что «твари совечны Богу», Ориген писал во второй главе первой книги *О началах*: «Как же не нелепо то, чтобы Бог, не имевший какого-либо из своих свойств, стал потом иметь оное? И так как не было времени, когда бы Он не был Вседержителем, то, следовательно, всегда существовало и то, чрез что Он есть Вседержитель; и всегда было нечто подчиненное Ему, имеющее Его Владыкою» (*Ориген 1899*, с. 35). Из той же главы. «Все роды и виды существовали всегда; кто-нибудь иначе может сказать о единичном по числу. Однако же в обоих случаях ясно, что Бог не начинал творить, как будто некогда был праздным» (там же; обе цитаты приведены Юстинианом в послании к патриарху константинопольскому Мине, вошедшем в деяния V Вселенского Собора). С Оригеном и оригенизмом прочно связано учение о вечности мира, так что полемику с этим учением прп. Максима можно рассматривать в контексте его полемики с оригенизмом в целом. Влияние на прп. Максима в вопросе полемики вокруг вечности мира могли оказать и трактаты Иоанна Филопона, в частности, его полемика с аргументами Прокла (8-м и 17-м) в пользу нетленности этого мира как целого (тленность и превращение друг в друга частей мира Прокл признавал); из «нетленности» мира как целого Прокл выводил его вечность. Филопон оспаривает аргументы Прокла в соответствующих книгах своего трактата *Против Прокла*. Вопрос о влиянии аргументации Филопона на прп. Максима еще предстоит изучить, появились первые исследования на эту тему (см. *Shchukin 2017*).

587 Лк. 16:19–31.

588 Или: «твердость», «прочность». Шервуд понял это место несколько иначе, как видно из следующего отрывка: «Если “непреложность” имеет преимущественно онтологический смысл, “твердость” (или прочность), как правило,

употребляется в моральном отношении. Как существительное оно встречается не так часто. Его можно найти в *or. dom.*: PG 90, 900C; в *amb.* 10: PG 91, 1172A4 встречается оксюморон: "движение... твердости (прочности)" (κίνησις... παγιότητος), что отсылает к тому присному движению, условием которого является *stasis*» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 471). Морескини (*Moreschini 2003*, p. 661, n. 221) переводит все выражение κίνησις παγιότητος ἀῤῥήτου как «movimento della inesprimibile stabilità», «движение несказанной прочности», и, вслед за Шервудом, считая, что речь идет о состоянии устойчивости (укорененности) в Боге, указывает следующие параллельные места у прп. Максима: *amb.* 7: PG 91, 1081D; *amb.* 42: PG 91, 1321B, 1352A; *amb.* 54: PG 91, 1377A. Наш перевод близок к переводу Констаса, который мы считаем более правильным (*Constas 2014*, v. I, p. 279). Лоллар переводит сходным образом: «an ineffable steadfastness (неизреченная прочность)».

589 Лк. 16:26.

590 Прп. Максим опять описывает *диабасис* от чувственного мира к Богу, подчеркивая грозящую нам опасность остаться по эту сторону пропасти, разделяющей Бога и тех, которые привязаны к плоти, и подчеркивая добродетель тех, которые эту пропасть преодолели.

591 Прп. Максим понимает эту пропасть (χάσμα) как образуемую самими людьми. Пропасть между Богом и человеком — это страсть, привязанность к плотскому, материальному и всей этой жизни; не следует путать эту пропасть с онтологическим различием тварного и нетварного, которое также преодолевается по благодати, но которое положено изначально и как таковое к страсти и греху отношения не имеет.

592 Здесь прп. Максим возвращается к рассмотрению смысла бедности и болезней, о котором он говорил в толковании одного из мест *Слова* 14 свт. Григория Богослова в *amb.* 8: PG 91, 1101D–1105B; там эта проблематика также связывалась с онтологическим состоянием вещественного мира как изменчивого, «несомого и несущегося». Эта тема — сквозная для всех *трудностей* и важная для прп. Максима в контексте противопоставления «прочности», «твердости» всего того, что связано с Божественной реальностью с одной стороны, и изменчивостью и тленностью всего, связанного с миром после грехопадения, — с другой. Вместе с тем, имея в виду, что в последующих параграфах *amb.* 10 прп. Максим неоднократно обращается к главам из трактата Немесия, посвященным промыслу, возможно, что на эти рассуждения прп. Максима повлиял следующий отрывок из Немесия: «Бог, зная, что честному и добродетельному в настоящее время мужу полезно жить в бедности... с пользой содержит его в бедности» (*nat. hom.* 44: 353 (Morani), пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 190), откуда следует и рассуждение следующего параграфа.

593 Иначе: «за нее».

594 Сращенность — излюбленное понятие прп. Максима, обозначающее обожение. Так, он говорит о сращенности человеческой воли во Христе с божественной: «Если же оно было обожено, то обожено, очевидно, по причине сращенности (συμφυΐᾳ) с обоживающим» (*opusc.* 1: PG 91, 48B, пер. по: *Максим Исповедник 2014*, с. 324).

595 Лк. 16:23.

596 Ср. Гал. 3:16.

597 Букв.: «в соответствии с качеством и количеством каждого по добродетели».

598 Ср. Ин. 10:9.

599 ὀντότης — неологизм, значение которого, по мнению Морескини (*Moreschini 2003*, p. 662, n. 222), не слишком отличается от значения понятия «сущность». В причастии Бог разделяется неразделимо, подавая святым благодать, а не природу (см. обсуждение этой тематики в книге: *Беневич, Шуфрин 2004*, с. 78).

600 Каждому из причастников даются свои дары, в меру достоинства, и дар от дара отличается, но причащаются все одного и того же Бога-Слова. Возможно, здесь также имеется в виду соответствие между частицами Св. Даров, на которые разделяется Агнец, и тем «ограничительным» характером явления Бога в причастии, о котором идет речь.

601 διαβῆναι. Речь опять о *диабасисе*, ср. тему «перехода», или «переправы» через Чермное море (*amb*. 10/4: PG 91, 1117A–B) или Иордан (*amb.* 10/7: PG 91, 1117C–1120A).

602 Ин. 16:33.

603 Прп. Максим не лишает земные блага именования благами — ничто из перечисленного им (здоровье, богатство и т. п.) не плохо, они лишь несравненно меньшие по сравнению с добродетелями, которые по его учению божественны. Последнее предложение является переходным к следующему параграфу, как раз и посвященному добродетелям.

604 Речь идет о Немесии Эмесском (см. прим. 607).

605 Ср. Числ. 11:31.

606 Ср. 4 Макк. 9:20.

607 Прп. Максим близко следует Немесию, см. *nat. hom*. 44: PG 40, 800–801; понимание, представленное в русском переводе этого места (см.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 190), не совпадает в некоторых деталях с настоящим переводом. В виду важности этого места Немесия приведем этот перевод Немесия в его последней, нашей, редакции: «Действительно, они [речь идет о философах, отрицающих бессмертие индивидуальной души и промысл о единичном (т. е. о перипатетиках) — *Г. Б.*] думают, что те, кто окружены богатством, хвастают достоинствами и гордятся другими материальными благами, счастливы и блаженны, тогда как блага души, несравненно превосходящие телесные и внешние блага, ни во что не ставят. Однако блага, относящиеся к тому, что превосходнее, гораздо выше [сами по себе]. Итак, добродетели настолько превосходят богатство, здоровье и прочие блага, насколько душа [превосходит] тело. Вот почему добродетели и одни, и в соединении с другими [благами] делают человека блаженным: в соединении с другими — в расширительном смысле (или: "сплошь", κατὰ πλάτος), а одни и сами по себе — в определенном. Ведь из существующего одно мыслится определенно, как, например, два локтя, а другое — расширительно, как, например, груда. Конечно, если бы ты отнял от кучи даже два медимна, то остальное [все-таки] остается кучей; так же точно, если бы от блаженства, понимаемого неопределенно, ты отнял телесные

и внешние блага, а оставил одни добродетели, то и в этом случае сохраняется блаженство, потому что добродетель и сама по себе вполне достаточна для благоденствия. Итак, всякий добродетельный [человек] блажен, а всякий порочный — злополучен, даже если он обладает всеми так называемыми благами фортуны. Многие, не зная этого, считают счастливыми одних только дородных телом и богатых, чем хулят промысл, управляющий всем, что касается нас, не по одним только внешним проявлениям (φαινομένων), но и по своему предведению» (цит. по: *Беневич 2013*, с. 275 с изменениями). Ср. обсуждение истории соотношения счастья и добродетели в античной и позднеантичной философии в: *Annas 1993, p.* 364–425. Лоллар переводит κατὰ πλάτος — «in an inexact sense (в неопределенном смысле)».

608 Прп. Максим свободно излагает Немесия, несколько усиливая его мысль, делая его высказывание более «симметричным». У Немесия: «Посему всякий добрый [человек] блажен, а всякий дурной — злополучен, даже если он обладает всеми вообще так называемыми благами фортуны». Мысль всего этого пассажа, заключающаяся в том, что счастье не зависит от внешних обстоятельств, а также в том, что оно состоит в добродетели, — характерна для стоической философии; ср., например, высказывание в трактате *О блаженной жизни* Сенеки: «Истинное счастье — в добродетели» (16.1).

609 В *Патрологии* Миня перед этим параграфом следуют два других, которые, по мнению Шервуда (*Sherwood 1955a*, p. 40), разделяемому большинством ученых, были внесены сюда в более поздней редакции *Трудностей* и опускаются нами, поскольку дословно повторяются ниже в *amb.* 53 и 63. Они опущены в данном месте в английских переводах Лаута и Констаса и итальянском Морескини, хотя воспроизводятся во французском Понсуа. Шервуд замечает, впрочем, что, возможно, и в данное место они были вставлены не без намерения, и допускает, что эта вставка могла принадлежать самому прп. Максиму. В латинском переводе Эриугены вставки, имеющиеся в греческом тексте, отсутствуют.

610 Лаут (*Louth 1996*, p. 209, n. 95) справедливо замечает, что в целом прп. Максим в этом параграфе во многом повторяет Немесия (ср. *nat. hom.* 42); следует отметить, однако, что прп. Максим дополняет Немесия, используя воспринятую из *Ареопагитик* и развиваемую им теорию логосов. Впрочем, Паскаль Мюллер-Журдан (*Mueller-Jourdan 2005*) находит к этому месту параллель у Прокла (*Eucl.* 22.17–22 [Friedlein]) и замечает, что идея пропорции, соразмерности (ἀναλογία) как связи воедино всего творения вполне определенно рассматривается Проклом в *Комментарии на «Тимей»*, где говорится, что вселенная имеет свое завершение благодаря пропорции (аналогии), объемлющей рассеянное и имеющей силу объединять различное и сводить воедино разнообразное (см. *in Tim.* 2.27.13–16 [Diehl], ср. Idem, *in Euc.* 12.23 (где подчеркивается смешанность и текучесть всего чувственного) и ibid., 22.17–22, где говорится об упорядоченности и соразмерности мира), ср. *Van Deun, Müller-Jourdan 2015*, p. 449.

611 Рим. 1:20.

612 Или: «видом». Речь, вероятно, не о платоновских идеях, а о видах в родо-видовом смысле. Констас переводит εἶδος как kind — род. Интересно, что

в соответствующем месте у Немесия термина εἶδος нет: «В самом деле, неизменное пребывание всего, в особенности же того, что [находится] в возникновении и уничтожении (τῶν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ), положение и порядок сущих, всегда сохраняющийся по одному и тому же образу (τρόπον), течение светил, никогда не изменяющееся, годовой круг и восстановление времен года, ежегодные равенства [продолжительности] ночей и дней, постепенное увеличение и уменьшение тех и других, ни в большей, ни в меньшей пропорции, — как могло бы совершаться одним и тем же образом распределяемое, если бы никто не промышлял?» (цит. по: *Беневич 2013*, с. 262–263).

613 Настоящий параграф является развитием темы, намеченной в *amb.* 10/32: PG 91, 1169B–D, т. е. в умозрении о том, что мир по необходимости имеет конец, однако этим «концом» оказывается в данном параграфе вовсе не конец во времени, как можно было бы ожидать, а цель существования мира и причина его существования — Бог. Это проливает свет и на аргументацию прп. Максима в *amb.* 10/32, где, скорее всего, под концом имеется в виду то же самое. В этом месте, как мы отмечали, речь шла о том, что мир не может быть вечным из-за его изменчивости и движения всех его частей; теперь же говорится о трансцендентном начале и конце мира. Полемика с «чадами эллинов», отрицающими творение мира из ничего, встречается у прп. Максима уже в *Сотницах о любви* (см. *carit.* 4.1–10); в частности, он пишет: «Некоторые говорят, что творения от вечности сосуществуют с Богом, но это невозможно. Ибо как могут [вещи] во всем ограниченные сосуществовать от вечности с Беспредельным» (*carit.* 4.6, пер. А. И. Сидорова с изм., цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 135). Далее прп. Максим отвергает и эллинское учение о Боге как Творце только качеств. Комментируя *carit.* 4.6, А. И. Сидоров усматривает в этом месте возможную полемику с учением оригенистов о предсуществовании душ или с анафематствованным при Юстиниане учением о творении мира Демиургом из готовых элементов (см.: Там же, с. 291, прим. 184).

614 Ср. у свт. Мефодия Патарского в антиоригеновском трактате *О сотворенном* аргументацию о сотворенности мира и о том, что мир не может быть беспредельным, исходящую из красоты и совершенства творения, сравниваемого с прекрасной статуей; особенно интересен аргумент «от движения», столь важный и для прп. Максима: «Если будет сказано, что создатель хотя бы малейшим образом коснулся статуи, то она будет иметь начало вследствие того, что он начал двигать и устроять ее, бывшую прежде неустроенною и неподвижною... Как же вы, безрассудные, думаете, что тварь, будучи беспредельною одинаково с Творцом, не нуждается в Создателе. Беспредельное необходимо должно быть никогда не имеющим начала бытия, и одинаково несотворенным и равносильным» (свидетельство сохранилось у патр. Фотия: *bibl.*, cod. 235, цит. по изд.: *Мефодий Патарский 1905*, с. 276–277). Интересно отметить, что Иоанн Филопон в полемике против учения Прокла о вечности мира разбирает его аргумент (четвертый из восемнадцати), согласно которому то, что происходит от неподвижной причины, каковым Прокл называет Бога, по своему существованию неподвижно. В контраргументации Филопона мы не находим в точности тех идей, которые впоследствии развивает прп. Максим, однако общее представление о находящемся в становлении мире (в отличие от неподвижного и неизменного Бога, в предведении уже знающего все

творение и приводящего все в бытие в подобающее время) у Филопона имеется (см. Jo. Philop., *Procl.* 56.1–102.1 [Rabe]).

615 Место, сложное для понимания, в переводе которого мы следуем Лоллару.

616 Применительно к разумным тварям прп. Максим писал о Боге как Причине, Начале и Конце движения в *amb*. 7: PG 91, 1073C. А. М. Шуфрин в схолии 41a* к этому месту указывает, что именование Бога «Началом» и «Концом» может восходить к Откр. 1:8; 21:6 (в ц.-слав. пер.: «начаток и конец»), но что более содержательно повлиять на учение прп. Максима могло следующее место у Ареопагита: «Всех существующих Начало и Завершение (τελευτή) — Предсуществующий. Начало — как Причина, Завершение (τέλος) же — как [Тот-] ради-Которого» (*d. n.* 5.10: 189.7–8 [Suchla]). В данном месте *amb.* 10 прп. Максим снова повторяет, что движущееся имеет как начало движения, так и то, что призывает и влечет к его концу. В *amb.* 10/32: PG 91, 1169B–D и *amb.* 10/36: PG 91, 1176D–1177B он фактически повторяет тезис Филопона, высказанный в трактатах *Против Прокла* и *Против Аристотеля*, что все движущееся непременно начало движение, а все начавшее движение должно иметь и его конец.

617 Иначе: «цель».

618 Как отмечает Констас, «терминология взята от Аристотеля (*phys.* 258a27–259a9; *met.* 1012b30–31, 1071b3–1075a38), но в то время, как у Аристотеля Первый Двигатель — причина только движения мира, для Максима он также причина бытия мира. Эта существенная модификация учения Аристотеля позволяет Максиму отождествить движение с бытием, чье единство было нарушено оригенистами, для которых движение было соотнесено со злом и привело к творению тварей (см. *amb.* 7)» (*Constas 2014*, v. I, p. 489, n. 61).

619 Или: «ведения и научения». Буквально: «[движутся] ведательно и знательно (γνωστικῶς τε καὶ ἐπιστημονικῶς)».

620 Ср. учение Аристотеля о движении (*phys*. 8.5; *met*. 12.8). Ведение или научение сами по себе (αὐτογνῶσις ἢ αὐτοεπιστήμη) — это, разумеется, только Бог.

621 Иначе: «логосу».

622 Или: «силы» (τὰς συστατικὰς... δυνάμεις). По замечанию Лаута, который ссылается на Герша (*Gersh 1978*, p. 247, n. 205), «systatikai dynameis относятся к сущности сущего как акциденции к субстанции» (*Louth 1996*, p. 209, n. 97).

623 ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ. Прп. Максим воспроизводит конструкцию, восходящую к названию трактата Аристотеля *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* (*О возникновении и уничтожении*) (ср. у Аммония: «Божественные [вещи], говорят, вечны, человеческие же, говорят, подвержены возникновению и гибели [или: тлению]» (Ammon., *in isag.* 3.4–5 [Busse])). В *Ареопагитиках* изменчивость, в том числе возникновение и гибель, определяет саму «форму» времени в ее отличии от вечности: «Временем же называют то, что связано с возникновением, тлением, изменением и пребыванием то в том, то в другом состоянии» (*d. n.* 10.3).

624 Как пишет Констас (*Constas 2014,* v. I, p. 489, n. 62): «Здесь Максим описывает движение тварных существ с помощью системы классификаций (одновременно логических, предикативных и онтологических), в которых вещи (или сущности) движутся в направлении либо “различения-дифференциации” (*diastole*), либо “упрощения” (*systole*), понимаемых как движения между видами

и родами, частным и общим. Сама эта система происходит от введения Порфирия в логику, известного как *Исагога*». Как пишет Тунберг: «И συστολή, и διαστολή — характеристики οὐσία. Так что все творение — все, что причастно тварному бытию — движется (поскольку движение свойственно состоянию творения) согласно двойному логосу и тропосу — συστολή и διαστολή (сжатия и расширения). Движение διαστολή идет от наиболее общего к более дифференцированным родам, а движение συστολή — в противоположном направлении. В обоих случаях, однако, движение приходит к пределу, поставленному самим характером тварного бытия: нет более частного, чем то, что сотворено частным Самим Творцом, и ничего более всеобщего не относится к творению, чем то, что оно сотворено. Таким образом, единство творения простирается на все, что имеет частное существование, а частное сохраняет свою тождественность через свое общее участие в тварном бытии. Вне этих условий — пропасть, которую нельзя перейти в рамках условий самого тварного, но только с помощью Самого Творца — Бога» (*Thunberg 1965*, p. 63). Далее Тунберг, вслед за Бальтазаром, проводит параллель между употреблением понятий «расширение» и «сжатие» применительно к существованию тварного мира и применительно к христологии, где «расширение» у прп. Максима Тунберг соотносит с Божиим снисхождением к творению, а «сжатие» — с обожением; Тунберг находит здесь параллель с формулой *tantum — quantum* и христологией в *amb.* 33: PG 91, 1288A (подробнее см. *Thunberg 1965*, p. 63–64). Термины συστολή и διαστολή, помимо их широкого употребления в медицинских трактатах, например, у Галена, неоднократно встречаются у Иоанна Филопона, в частности, в трактате *О вечности мира против Прокла*; термин διαστολή встречается и в Новом Завете (Рим. 3:22; 10:12).

625 Или: «родовые». Эти «более общие роды», очевидно, ниже, чем «наиболее общие».

626 Констас (*Constas 2014*, v. I, p. 489, n. 64) указывает на параллельное место: Gr. Nyss., *contr. Eunom.* 1 [353–54] (GNO 1:131–32).

627 Это место из *amb.* 10, как и целый ряд последующих мест, разбирается подробно в *Tollefsen 2008*, p. 106–110. Основные понятия, применяемые прп. Максимом, Толлефсен переводит, говоря, что сущность движется от «самого общего рода (the most generic genus) через более родовые роды (the more generic genera) к видам (the species), вплоть до самых частных видов (the most specific species)» (Ibid, p. 106). Наиболее общий род, согласно Толлефсену, это сущность οὐσία — «наивысшая универсальность тварных сущих, то что делает их чем-то, а не ничем» (Ibid.). Применительно к данному месту *amb.* 10 Толлефсен, в частности, пишет: «Идея движения расширения служит тому, чтобы показать, что сущие распределяются как множество в определенном порядке. С другой стороны, принципы этой упорядоченности указывают на возможность объединения всех тварей друг с другом. Движение сжатия выдвигает на первый план взаимные онтологические отношения и подчеркивает основополагающее единство между сущими. Если мы смотрим на мир в его движении вниз, то мы завершаем рассмотрение множеством сущих. Если же мы смотрим на него противоположным образом, мы постигаем фундаментальное единство. В Божественной икономии тварного мира оба аспекта космоса сохраняются как перманентный, нередуцируемый факт» (*Tollefsen 2008*, p. 109). Подробнее

эту структуру прп. Максим излагает в *amb.* 41. Что же касается разбора онтологической структуры *amb.* 10 и *amb.* 41, проделанного Толлефсеном, то, не имея здесь возможности подробно остановиться на нем, отметим лишь, что при всех достоинствах отдельных его моментов, высказываемая Толлефсеном идея об «индивидуальных природах» (Ibid., p. 108–109), т. е. природах индивидов (Петра или Павла), с помощью которой он пытается понять онтологическую структуру учения прп. Максима (от общей сущности, через роды к видам и вплоть до индивидов), — вызывает возражение, или, как минимум, требует серьезной коррекции, поскольку, в частности, противоречит христологии и сотериологии прп. Максима. Подробнее см. обсуждение вопроса об индивидуальных природах в книге *Лурье 2006*, с. 328–351, где, среди прочего, показывается, что у прп. Максима на место понятия «частная природа», унаследованного некоторыми христианскими богословами (главным образом, монофизитами) от Порфирия и Аммония, встало понятие «тропоса существования». В целом, вопрос об интерпретации настоящего параграфа прп. Максима остается открытым. Главным в нем представляется его основная мысль, высказанная в самом конце — тварное, во всем многообразии своих родов и видов, как раз в силу этого разнообразия, в котором оно участвует, никак не может быть беспредельным. Таковым является только Бог, который никак не включен в таксономию тварного и в онтологическую структуру вместе с каким-либо тварным.

628 Или: «невозникшего».

629 Прп. Максим приписывает три главных категории учения Аристотеля (сущность, количество и качество) (ср. Arist., *cat.* 4) контингентным сущим, чтобы подчеркнуть их несоизмеримость с Богом. Сущность (οὐσία) в терминологии прп. Максима соотносится со «второй сущностью» по Аристотелю, она не тождественна ни божественному логосу, ни платоновским идеям. Прп. Максим описывает ее в терминах движения, расширения, сжатия, возникновения, гибели, используя при этом «древо Порфирия». Ограниченная с двух сторон сущность тварного не может иметь логос беспредельности, то есть, в отличие от Бога, о ней никак нельзя сказать, что она беспредельна. Аналогичные рассуждения проводятся относительно категорий количества (ποσότης) и качества (ποιότης). Всякая сущность, все, что количественно и качественно определено, имеет начало движения и стремится к концу.

630 Ср. Jo. Dam., *f. o.* 1.13.

631 Или: «как-бытие». Весь этот отрывок В. В. Петров переводит следующим образом: «Само бытие сущего, имеющее не простое (ἁπλῶς), но "как"-бытие (τὸ πῶς εἶναι), что есть первый вид ограничения (εἶδος περιγραφῆς)», — и указывает параллельное место: *amb.* 5: PG 91, 1052B6–9: «Мы знаем, что одно — логос бытия, и другое — тропос "как"-бытия, один удостоверяет природу, другой — домостроительство» (*Петров 2007*, с. 145). Между тем использование прп. Максимом категории πῶς εἶναι требует пояснения. В данном месте *amb.* 10, так же как, скажем, в *cap. theol.* 1.1, прп. Максим принципиально отвергает применимость этой категории к Богу: «Бог — един, безначален, непостижим и обладает всей целокупностью бытия; Он совершенно исключает всякую мысль о времени и *образе бытия*» (*cap. theol.* 1.1, пер. А. И. Сидорова с изм., цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 215, курсив наш; перевод Сидоровым последних слов из цитаты как «...образа существования

бытия» представляется нам неудачным). В примечании к данному месту Сидоров пишет: «Иначе говоря, Бога нельзя мыслить в категории времени и качества» (Там же, с. 320, прим. 1). Но такое объяснение, кажется, упрощает мысль прп. Максима и делает ее отчасти тавтологичной. Ключ к значению здесь и в аналогичных случаях выражения πῶς εἶναι, как нам кажется, следует искать в схолии 19 к *d. n.* 5.5 Ареопагита; поясняя имя Бога «Сущий», схолиаст пишет: «Разум первым делом устремляется к бытию вообще, а потом созерцает его виды. Автор пояснил ведь, что такое просто бытие (ἁπλῶς εἶναι), назвав его самобытием, а не каким-то видом бытия (τὸ πῶς εἶναι)» (PG 4, 317D, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 415). Даже если эта схолия и не принадлежит прп. Максиму, мысль его в *amb.* 10 и *cap. theol.* 1.1, очевидно, одна и та же: в *amb.* 10: PG 91, 1180 и далее он различает ἁπλῶς εἶναι и πῶς εἶναι, причем первое применимо к Богу, второе — нет. Речь, таким образом, идет о конкретном виде бытия, чего о Боге говорить нельзя, поскольку к Богу понятие вида неприменимо. Вместе с тем следует отметить, что тот же самый термин πῶς εἶναι используется прп. Максимом неоднократно, когда речь идет о способах существования Ипостасей в Троице (см. *amb.* 1: PG 91, 1036C) и Богочеловеческом образе существования Христа (см. *amb.* 5). В случае такого употребления выражение πῶς εἶναι эквивалентно τρόπος ὑπάρξεως. Не случайно прп. Максим и в *amb.* 5: PG 91, 1052B6–9 (место, на которое неоправданно ссылается Петров, проводя параллель с *amb.* 10) употребляет не просто выражение πῶς εἶναι, но — ὁ τοῦ πῶς εἶναι τρόπος. Ср. в *myst.* 23: PG 91, 701A: Бог — Единица «по логосу сущности или бытия (κατὰ τὸν τῆς οὐσίας ἤτοι τοῦ εἶναι λόγον) и Троица по тому, как Он [изначально] существует и способу ипостасированности (κατὰ τὸν τοῦ πῶς ὑπαρχειν καὶ ὑφεστάναι τρόπον)». В отличие от такого употребления πῶς εἶναι, когда речь идет о тропосе существования ипостасей, в *Трудностях к Иоанну* прп. Максим применительно к тварному бытию говорит, что оно «приемлет логос образа бытия (πῶς εἶναι λόγον)» (PG 91, 1397A), имея в виду, очевидно, отличие «простого» бытия Бога от ограниченного, видового бытия тварного. Впрочем, следует помнить и то, что в ряде контекстов прп. Максим вообще отрицает приложимость категории бытия к Богу. Бог и тварь не могут существовать в одном и том же смысле — если Бог есть, то твари нет, и наоборот (см. прим. 639) (идея, позволяющая правильно отнестись к атеизму).

632 Ср. Procl., *in Tim.* (ed. Diehl) 1904, 2:123, ll. 21–22 (*Constas 2014,* v. I, p. 489, n. 65). См. другие параллели в античной и позднеантичной философии в *Mueller-Jourdan 2005*, p. 42–98, см. также *Van Deun, Müller-Jourdan 2015,* p. 474–476.

633 В отличие от всего тварного, Бог существует абсолютным образом. Божественная сущность не имеет начала, беспредельна, неопределима и невыразима.

634 Согласно схолии 1 к *d. n.* 13.1 *Ареопагитик*, только Бог «Сам для Себя служит Пределом и Местом» (PG 4, 405C).

635 Как подчеркивает Констас (*Constas 2014,* v. I, p. 489–490, n. 66): «Греческие понятия “где” и “когда” не являются эквивалентными понятиями времени и места в современном смысле, но указывают на качества отношения ко времени и, еще точнее, к месту, которые существенно определяют природу вещей. В этом смысле “где” и “когда” — качественные определители сущих, в мире, одушевленном природными движениями, которые несут сущие

к их естественным местам (например, землю в центр мира, огонь поднимается вверх и т. д.). Понятия были установлены Аристотелем, который употреблял не существительные для определения времени и места, но наречия, что стало стандартным для неоплатоников, комментаторов Аристотеля, которые использовали Аристотеля, чтобы выявить онтологические отношения сущих... То, что тварные сущие характеризуются пространственными и временными интервалами (*diastemata*) — является центральным моментом для Григория Нисского (Gr. Nyss., *Ecclesiastes* 6; 7 (GNO 5:377), id. *Apologia in Hexaemeron* (PG 44:84D))».

Анализу «пространства» и «времени», или «где» и «когда», в *amb.* 10/34 посвящена часть 2A второй главы книги Паскаля Мюллер-Журдана: *Mueller-Jourdan 2005*. Мы не можем здесь воспроизвести все моменты этого сочинения. Оно посвящено главным образом пониманию *Мистагогии* прп. Максима, но представляет интерес и для анализа *Трудностей.* Заслугой Мюллер-Журдана является, в первую очередь, исследование вопроса о возможном влиянии на философский аппарат прп. Максима философов-неоплатоников VI–VII вв. — Иоанна Филопона, Аммония, Симпликия, с сочинениями которых прп. Максим мог познакомиться, в частности, через св. Софрония, близко знавшего Стефана Александрийского, «софиста» и философа, ученика Филопона. Впрочем, прп. Максим мог и сам с ними общаться; он даже мог учиться у Стефана, если последний при императоре Ираклии (с 610 г.) действительно стал преподавать философию в Константинополе и если прп. Максим в это время там находился (об этом см. *Wolska-Conus 1989*). Мюллер-Журдан пытается провести параллели между некоторыми идеями, с одной стороны, прп. Максима, а с другой — Прокла, Ямвлиха и Дамаския; не все в этой попытке кажется нам уместным и убедительным. Другим автором, предпринявшим подобную попытку незадолго до Мюллер-Журдана, был Толлефсен, который с большей осторожностью пишет о возможном влиянии Стефана Александрийского на прп. Максима (см. *Tollefsen 2000*, p. 33).

636 Лишение — одна из категорий философии Аристотеля и стоиков (см. Arist., *cat.* 10, 12a20–21, ср. SVF II, 177).

637 Ср. Arist., *phys.* 4.4, 212a5–7; Nemes., *nat. hom.* 3: PG 40, 600B. Мюллер-Журдан указывает в качестве параллельных мест к этому месту также: Ammon., *in cat.* 58.16 (Busse); Jo. Philop., *in cat.* 165.1–2 (Busse); Idem, *in phys.* 567.1ss. (Vitelli), где Филопон обсуждает возможность или невозможность определить «место» как ограничение (предел) объемлемого (см. в частности: Ibid., 567.29ss.; Simpl., *in cat.* 361.30ss. [Kalbfleisch]). По замечанию Констаса, данный параграф является «свободным переложением из Немесия — Nemes., *nat. hom.* 3 (ed. Morani 1987, 41.22–42.1); см. Arist., *phys.* 212a11–35. Неоплатоники установили онтологическую роль "места", а не второстепенную, как у Аристотеля, у которого "место" — нечто периферийное в отношении тела. Уже у Плотина (Plot., *enn.* 5.9.5, 44–49) место становится сущностным для того, чтобы быть телом, и глубоко вовлечено в жизнь и существование тел. Место не просто граница, но онтологическая конституирующая сила, которая поддерживает, собирает и ограничивает физические формы, включая относительное положение частей и целого; положение тесно связано с природой целого (см. *O'Meara 1990,* p. 66–67)» (*Constas 2014,* v. I, p. 490, n. 68).

638 Ср. Dion. Ar., *d. n.* 5.8: PG 3, 824A.

639 Говоря о различном характере бытия Бога и творения, а также о творении как о подлежащем категориальному описанию, прп. Максим подготавливает вывод, который выше он уже в общем виде сделал в *amb.* 7: PG 91, 1081B: «Невозможно существовать в одном и том же смысле Беспредельному и ограниченным [пределами]; и не найдется никакого довода, доказывающего, что сущность и сверхсущное могут существовать в одном и том же смысле, и сводящего неизмеримое к тому же, к чему измеримое... и то, для чего нет никакого вида катафатически к нему приложимой категории — к тому же, к чему [сводится] посредством этих [категорий] составляющееся» (пер. А. М. Шуфрина). В *amb.* 7 это положение было высказано в контексте полемики с учением о сосуществовании Бога и умов в Энаде; теперь речь идет о вечном сосуществовании Бога и всего творения или же Бога и материи. Эта мысль встречается у прп. Максима уже в *qu. dub.* 121 (Declerck).

640 Выражение «сущность всех сущих» подразумевает нечто, объединяющее в себе все виды. Но и она не беспредельна, но ограничена числом и сущностью содержащихся в ней видов.

641 Понятие ипостаси здесь прилагается не только к ипостасям разумной природы, но и вообще ко всем, как это и делается в греческой патристике.

642 Каждое сущее есть граница другого сущего, поэтому сам логос бытия и образ бытия как отдельных сущих, так и целого внутренне ограничены.

643 Мюллер-Журдан утверждает, что тема ограничения всего сущего связана с традицией, восходящей к Ямвлиху, и указывает, что она была критически воспринята Симпликием (см. Simpl., *in cat.* 363.9ss.).

644 Высказав в предыдущем параграфе положение о том, что все сущее характеризуется категориями «где» и «когда», прп. Максим кладет эти категории в основу своего категориального описания мира, фактически, с небольшим отличием перечисляя десять категорий Аристотеля (вместе с пространственно-временными), хотя и в ином порядке, см. Arist., *cat.* 4. Характерно, впрочем, что прп. Максим вводит категорию «движения», столь важную для него, а категории «находиться в каком-то положении» у него нет.

645 Прп. Максим не использует здесь понятие «времени», но лишь конструкцию «некогда, когда», которая, в принципе, может означать и логическую последовательность.

646 По мнению Констаса (*Constas 2014,* v. I, p. 490, n. 70), это выражение отсылает к одному из лозунгов арианской полемики: «было, когда не было», но признает то, что сходные выражения можно встретить в философских обсуждениях природы времени, места и движения, например, в *Комментарии на Физику Аристотеля* Филопона (Philop., *in phys.* (CAG 16:456–58, 17:747)) и в его же трактате против трактата Прокла *О вечности мира*: Philop., *Procl.*, ed. Rabe 1963, 103–5.

647 Или: «самодовлеющим», имеющим в себе принцип своего существования, свою цель.

648 Ни что-либо в тварном мире, ни мир в целом (о чем дальше) не является самосовершенным (αὐτοτελές), хотя может приобретать совершенство по причастию. Самосовершенен только Бог.

649 Сущность превыше вида, вероятно, потому, что сущность — наиболее общий род, а вид — нечто частное (см. 1177C).

650 Из дальнейшего видно, что речь идет о материи. Материя безвидна, так считали те неназванные оппоненты прп. Максима, которые признавали вечность материи и совечность ее Богу. Аргумент прп. Максима, видимо, таков: вы утверждаете, что материя изначально существует, то есть это некое сущее (τὸ ὄν), обладающее бытием. Но вы же признаете и то, что материя безвидна. Но иметь вид есть нечто меньшее (менее «мощное»), чем обладать само-бытием (то есть самостоятельным бытием). Если материя не обладает даже видом, безвидна, не может сама себе доставить вид (оформиться), то как она может доставить себе бытие? Это невозможно. Значит, материя как нечто самобытное, изначально существующее безвидное, не зависящее в своем бытии от Бога, не существует. (Благодарю Ф. Г. Беневича за обсуждение этого места).

651 Здесь начинается тема «материи», которая обсуждается подробнее в следующем параграфе, посвященном опровержению вечного бытия материи.

652 Аргументация прп. Максима исходит, очевидно, из того, что, если Богу для образования материальных вещей, имеющих определенные виды, нужна была материя, то из этого не следует, что Он не мог образовать эту материю, ведь Тот, кто обладает всем бытием и творит все сущее, всякую сущность, может, конечно, создать и материю для образования видов материальных существ, ибо сущность и бытие выше материи и вида (или формы). Материя же сама никак не может сама от себя обладать бытием.

653 Материя сама по себе безвидна (этот тезис разделяли и неоплатоники), тем более, утверждает прп. Максим, не имея вида, она не могла иметь и бытие, то есть попросту, не могла существовать, поскольку бытие и сущность выше вида.

654 В этом абзаце и в следующем параграфе прп. Максим ведет полемику с теми, кто верил в вечность, безначальность и беспредельность материи. Этот вопрос является принципиальным для разграничения христианского неоплатонизма (представителем которого с некоторыми оговорками можно считать прп. Максима) от ряда учений в языческой философии, особенно платонизма и среднего платонизма. Что касается неоплатонизма, то, если по вопросу о творении мира в смысле его «организации» неоплатоники, следуя древней античной «креационистской» традиции (см. *Sedley 2007*, p. 1–74), могли говорить о «начале» такого творения (как и о самом его факте), то представление о вечности, безначальности и беспредельности материи было общим местом для позднего языческого неоплатонизма и отвергалось христианами (см. например, 11-й аргумент Прокла в пользу вечности мира (*aet. mundi* 11) и опровержение его Филопоном в 11-й главе трактата *Против Прокла*). Спор с этим учением активно шел в VI в. С христианской стороны его вели Иоанн Филопон, Захария Схоластик и ряд других философов, с неоплатонической — в первую очередь, Аммоний и Симпликий. Следует признать при этом, что определенная «встроенность» материи в порядок бытия, ее происхождение как низшей эманации (через множество опосредующих звеньев) от Единого признавалась и в неоплатонизме (см. *Беневич 2013b*), что прп. Максим, похоже, не учитывает, обращая свою полемику на тезис о вечности материи, который в том же неоплатонизме уживается с учением о ее происхождении (например, согласно

Плотину, материя производится душой, точнее, частной душой, которая сама является образом высшей Души и понимается как ощущение и природа, обнаруживаемая в растениях (Plot., *enn.* 5.2.11.1.18–21, ср. *enn.* 3.4.1.5–15)). Степень оригинальности аргументов прп. Максима в споре с языческим неоплатонизмом по вопросу о вечности материи еще предстоит оценить (сравнение с некоторыми аргументами Филопона см. в *Tollefsen 2008*, p. 53ff; *Shchukin 2017, Varlamova 2017*). Важно, однако, отметить, что прп. Максим, как до него и Иоанн Филопон, ведет полемику с языческой мыслью без ссылок на Писание и учение отцов. Впрочем, в отличие от Филопона, он не эксплицирует аргументацию своих противников, т. е., оставаясь в рамках естественного умозрения, не ведет философский спор по правилам философской школы, а, скорей, проводит общую мысль, отстаиваемую им в *amb.* 10. Отрицание вечности материи входит для него в качестве важного элемента в толкование слов свт. Григория Богослова о прохождении разумом и созерцанием материи и тварного. «Пройти» материю и тварное для прп. Максима означает, в частности, выйти из рамок учения о вечности материи к постижению радикального отличия Бога от всего творения.

655 Это рассуждение прп. Максима интересно сравнить с другим тезисом о том, что материи вне и помимо материальных творений, которые сотворены Богом, нет и не может быть. Такой тезис находим у Схолиаста *Ареопагитик*: «...поскольку сущее являет собой сущности и виды, не-сущее должно быть безвидным и бессущностным, созерцаемым только разумом (λόγῳ μόνῳ θεωρητόν). Это не-сущее (τὸ μὴ ὄν) и лишенное вида древние и назвали материей, каковую именуют и предельным безобразием. Называется же материя не-сущим (μὴ ὄν) не потому, что она есть совершенное ничто (οὐδέν), а потому, что не существует (μή ἐστί). Ибо истинно Сущим, а также Самим Благом, является Бог. Из не сущего (ἐκ μή ὄντων) изведена ведь Богом и материя, но не — как некоторые люди решили — лишенной вида и образа. Так что материя — не начало воспринимаемого чувствами, а, скорее, его наполнение и своего рода предел и основание сущего» (*sch. d. n.* 272.1; схолия 93 к Dion. Ar., *d. n.* 4.18, пер. с измен. по: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 343). Этот отрывок чрезвычайно важен для понимания учения о материи Схолиаста, которое является, очевидно, и адекватным толкованием учения самого Ареопагита. Из приведенного пассажа видно, что Схолиаст не отвергает философского понимания материи в качестве τὸ μὴ ὄν, но при этом дает свое толкование этому выражению, отличая его, с одной стороны, от сущих (всего имеющего сущность и вид), а с другой — от не сущих (или: не сущего — μή ὄντων), из которого Бог творит все. Материя не «ничто» (οὐδέν), поскольку она творится Богом из не сущего, как и все остальное творение, но в то же время, она τὸ μὴ ὄν, в том смысле, что не существует (μή ἐστί) как некое особое сущее, имеющее сущность и вид. А как? Об этом Схолиаст говорит совершенно определенно: она сотворена «не — как некоторые люди решили — лишенной вида и образа. Так что материя — не начало воспринимаемого чувствами, а скорее его наполнение и своего рода предел и основание [или: фундамент] сущего (συμπληρωτικὴ τούτων, καὶ ἔσχατον τι καὶ ὑποστάθμη τῶν ὄντων)». Иными словами, материя не сотворена, говорит Схолиаст, в качестве некоей лишенной вида и образа субстанции, из которой Бог после сотворения такой субстанции творил отдельные сущие, но сотворена как наполнение всего сущего и основание его. То есть в самом акте творения всего, имеющего форму и сущность материального сущего, Бог

творит и материю как то, что исполняет соответствующие сущие. Иными словами, в голом виде, не в качестве исполняющей соответствующие Божии творения, материи нет. В этом смысле она не существует. Но это не отменяет исполненности сущих материей, творимой Богом из ничего вместе со всем сущим (см. подробнее *Беневич 2013*, где показывается, в частности, что этот тезис был, возможно, сформулирован в полемике с Аполлинарием Лаодикийским). Аргументация прп. Максима в *amb*. 10: PG 91, 1181D–1184A несколько иная, он не отвергает само понятие материи как «безвидного», но утверждает, что и бытие, и вид материя может получить только от Бога. Можно ли из этого сделать вывод, что, как и Схолиаст, прп. Максим считал, что Бог не творил материю как таковую, но лишь уже оформленное материальное творение? Факт тот, что ниже (*amb*. 10: PG 91, 1188B) прп. Максим вполне эксплицитно отвергает попытку примирить утверждение о вечности материи с утверждением о ее тварности. Так что вариант, при котором от века сосуществуют Бог и творимая Им вечно безвидная материя, им тоже отвергается, причем как смехотворный. Кого именно из философов в качестве своих оппонентов он в этом случае имеет в виду, не совсем понятно, но не исключено, что, в том числе, и неоплатоников.

656 Как пишет О. Е. Нестерова, комментируя полемику свт. Василия Великого в его *Шестодневе* с учением о вечности материи: «Представление о материи как о самостоятельном начале, совечном Богу, характерно главным образом для среднего платонизма (см., например: Пс.-Тимей Локрский, *de an. mun*. 94a; Апулей, *de Plat., et eius dogm*. 1.5), хотя подобный взгляд инкриминировался христианскими авторами не только Платону и его последователям (см., например: Феофил Антиохийский, *ad Autol.* 2.4; Пс.-Иустин, *cohort. ad graec.* 20; ср. Афанасий Александрийский, *de inc. Verb.* 2.3), но и представителям других философских школ (в частности — Зенону, как у Тертуллиана, см. *de praescr. haeretic*. 7, и у Епифания, см. *haer.* 5.1.5), или даже — наряду со стоиками и платониками — Пифагору и Аристотелю, как у Климента Александрийского, *str*. 5.14.89.5, ср. Феодорит Кирский, *graec. affect, cur*. 4.46. Это учение, несовместимое с библейским принципом креационизма, было одним из наиболее важных и обязательных пунктов полемики против языческой философии в целом и в еще большей степени — против гностиков (Маркион, Гермоген), развернутой уже первыми христианскими апологетами (Татиан, Афинагор, Феофил Антиохийский и др.), которые наметили в общих чертах систему аргументации, разрабатывавшуюся в последующие века» (*Нестерова 1996*, с. 243, прим. 13). По сравнению с перечисленными здесь примерами полемики с учением о вечности материи аргументы прп. Максима выглядят оригинальными, но вопрос об оригинальности в этом отношении прп. Максима по сравнению с более ранними христианскими авторами требует дальнейшего изучения.

657 Ср. сказанное о Божестве в *ep.* 1: «Единое и цельное, которое полностью неизменно, так как по своей сущности недвижно из-за природной беспредельности (ведь недвижному беспредельному некуда двигаться)» (PG 91, 364C, пер. Е. Начинкина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007b*, с. 75). Таким образом, и в настоящем месте *amb.* 10, и в *ep.* 1 неподвижность Бога обосновывается Его беспредельностью, ср. сходный, хоть и несколько иной аргумент в *ep*. 6: PG 91, 432A: «[Божество] ведь неизменно, потому что недвижно, ибо некуда

двигаться тому, что и творит, и наполняет сущее, и существует надо всем сущим» (цит. по изд.: Там же, с. 111); в отличие от этого в *amb.* 7: PG 91, 1072C обоснование неподвижности Божества несколько иное; Божество неподвижно как «ни к чему не способное быть как-либо подвигнутым... как существующее не ради [кого или] чего-либо» (пер. А. М. Шуфрина).

658 Вероятно, прп. Максим имеет в виду традицию толкования Писания в подтверждение учения о вечности материи, которое Р. Сорабжи описывает так: «Гермоген и другие (см. Тертуллиан, *Hermog.* 23.1; 28; ср. свидетельство Василия Великого в *hex.* 2.2) указывали на использование слова "была" в книге Бытия, где написано, что земля "*была* безвидна и пуста"; они утверждали, что прошедшее время говорит о том, что земля, или материя, уже существовала, когда Творец начал создавать мир» (*Sorabji R.* Infinity and Creation // *Sorabji 1987*, p. 166). Прп. Максим, исходя из своего положения о том, что все «не возникшее» (т. е. не прошедшее стадии «генесиса») не движется, откуда следует его безначальность, беспредельность и неподвижность, — говорит, что тогда получается, что в основании мира лежит двоица — материя и Бог; текст данной *трудности*, следующий далее, представляет собой опровержение учения о вечности материи, исходящее из представления о невозможности того, что двоица может быть началом творения.

659 Что имеет в виду прп. Максим в данном месте под «двоицей», можно понимать по-разному. Так, В. В. Петров, ссылаясь на это место, пишет: «Целую главу Максим посвящает опровержению учения о том, что материя совечна Богу. При этом Бога он представляет как Единицу, а материю — как двоицу» (*Петров 2007*, с. 98–99). Петров указывает на неопифагорейскую традицию (Iambl., *th. arith.* 7.3–5), которой, по его мнению, в данном месте следует прп. Максим, называя материю «двоицей». Морескини также полагает, что речь идет о материи (*Moreschini 2003*, p. 665–666, n. 251). Такое же понимание мы встречаем у Толлефсена (см. *Tollefsen 2008*, p. 53); впрочем, Толлефсен признается, что не все понимает в аргументации прп. Максима: «Теоретическое содержание этой секции весьма сложно, и я не уверен, что понял ее правильно во всех деталях» (Ibid.). Нам представляется, что логика аргументации прп. Максима станет яснее при другом понимании «двоицы», о которой говорится в данном месте. А именно, когда прп. Максим допускает вслед за неоплатониками вечность, а значит и беспредельность материи (ради того, чтобы это опровергнуть), он говорит о *двух* беспредельных. Поэтому можно предположить, что под «двоицей», которая, как утверждает прп. Максим, не может быть началом, он имеет в виду не материю (с которой обычно соотносили двоицу в неопифагореизме), а *Бога* **и** *материю*. В самом деле, ведь он выдвигает свой аргумент: «двоица не беспредельна» — сразу после слов: «...если так, то, конечно же, [существуют] ***два*** беспредельных, безначальных и неподвижных — Бог и материя, что невозможно». В своей дальнейшей аргументации прп. Максим, возможно, как раз и говорит о том, что в двоице, составленной из двух единиц, каждая из которых ограничивает другую, и в контексте нашего предположения, что речь идет о Боге и материи, это можно понять так: если два беспредельных (Бог и материя), то они будут ограничивать друг друга подобно единицам в двойке, а значит, Бог окажется не беспредельным, что невозможно. Заметим, что в других местах *Трудностей* (например, в *amb.* 1

и в *amb.* 10/43: PG 91, 1193D–1196C) прп. Максим соотносит двоицу с диадой — и это форма-материя, либо плоть-материя (PG 91, 1193D–1196C), либо гневное и желательное начало (см. ниже в *amb.* 10/45–10/50) и т. д. Таким образом, в *Трудностях* прп. Максим нигде не упоминает о двоице в связи с какой-то одной субстанцией или началом (в частности, в связи с материей). (В *cap. theol.* 1.82 прп. Максим говорит о двоице еще и в связи с диадой *мыслящий — мыслимое*, отвергая приложимость этой двоицы к Богу).

Констас пишет, ссылаясь на современные исследования неоплатонизма: «"монада" (единица) и "диада" (двоица) — одновременно и численные единицы, и метафизические принципы потенциальности, из которой производятся все существующие вещи. Единица как принцип единства, покоя, тождественности, — это всеобъемлющее единство, содержащее в себе возможность множественности. Двоица — это принцип множественности, исхождения, различия, который производит все пары оппозиций, из которых состоит мир (согласно некоторым неоплатоникам, единица и двоица происходят из Генады, которая является сверхидентичным происхождением, как единицы, так и двоицы). Тождество и различие, посредством которых они производят "формы", имеют свои отражения на каждом уровне бытия... восходя к первой и высшей паре» (*Constas 2014*, v. I, p. 490–491, n. 71).

660 Начиная с этого места прп. Максим обращается к языку арифмологии. Он полемизирует здесь с расхожим для античной арифмологии представлением, согласно которому «двоица», или «двойка», есть принцип «беспредельности», в то время как «единица» — принцип предела. Эта тема восходит к раннему пифагореизму, Платону (см. Arist., *met.* 987b21–27) и первой Академии; она получила развитие в среднем платонизме, а также в произведениях неоплатонических авторов, с учением которых прп. Максим мог полемизировать в *Трудностях*, и, в частности, в неоплатонических сочинениях, в которых затрагиваются вопросы арифмологии, см., например: «Представляется она [двоица] и "беспредельным", коль скоро является "иным"; иное же, начинаясь от единицы, отпадает в беспредельное» (Iambl., *th. arith.* 2: 12.17–19 [Falco]), ср.: Proclus, *Eucl.* 132.12–13 (Friedlein). Критика платоническо-пифагорейского соотнесения единицы с пределом, а двойки с беспредельным («неопределенным») проводится в 14-й книге *Метафизики* Аристотеля (особенно см. 1088a15ff., 1089a36ff., 1091a13ff.). Однако непохоже, чтобы прп. Максим опирался на аристотелевские тексты, скорее — на его комментаторов. В целом аргументация прп. Максима в *amb.* 10/40 построена на отрицании пифагорейско-платонистического представления, согласно которому «двоица» есть некий метафизический принцип (принцип «иного»), ответственный за существование множественности, несоизмеримости, неопределенности и тому подобного; отвергая беспредельность двоицы, прп. Максим подразумевает, что двоица есть лишь сумма арифметических единиц. Это находит свое выражение и в том, что он не допускает возможность бесконечного деления и сложения чисел (см. ниже), что связано, согласно неоплатонической философии математики, с проявлением в области чисел принципа «беспредельности»: отрицая одно, прп. Максим отрицает и другое. — *Д. Б.*

661 О том, что для арифметической двоицы свойственно «движение», см. Iambl., *th. arith.* 2: 8.2; 2: 13.15 (Falco). — *Д. Б.*

662 Букв.: «в качестве существования она имеет сложение единиц».

663 Прп. Максим полемизирует здесь с характерным, в частности, для арифмологии Прокла представлением, согласно которому принцип беспредельности в сфере чисел проявляется в возможности бесконечно делить или складывать числа (в то время как принцип предела — в том, что каждое число на каждом этапе деления или складывания является конечным), см.: «...Математические сущности также суть порождения предела и беспредельности... Рациональные построения в этой области, хотя и уходят в бесконечность, но, как причиной, сдерживаются пределом: в самом деле, и число, начинаясь с единицы, увеличивается до бесконечности, однако какое число ни возьмешь — оно оказывается конечным; и деление величины уходит в бесконечность, но всякая разделяемая величина ограничена и поэтому в действительности число частей целого конечно» (Proclus, *Eucl. prol.* 1.2 (Friedlein), пер. Ю. А. Шичалина). Позиция прп. Максима в данном отношении коррелирует с его общей установкой, характерной для *amb.* 10/40, согласно которой беспредельность не может относиться к материальной реальности. Эта позиция среди церковных писателей восходит к Оригену (*de princ.* 1.9.1). — *Д. Б.*

664 В *Патрологии* Миня этот параграф продолжается, но мы следуем чтению Констаса, у которого здесь начинается новый параграф (см. обоснование *Constas 2014*, v. I, p. 468, n. 82).

665 Или: «по числу».

666 Или: «абсолютно». Очевидно, абсолютной единицей прп. Максим именует Бога.

667 Букв.: «состоят в числе». Вероятно, имеется в виду, что единицы, когда они являются частями двоицы, оказываются не абсолютными единицами, так как они вступают в отношение друг с другом, но единицами счисляемыми, так как 2 = 1 + 1, где каждая из единиц — число, а не абсолютная единица. Абсолютная единица не может быть ни с чем счисляема или к чему-либо подчисляема.

668 Закончив аргументацию, опровергающую вечность материи, прп. Максим, исходя из того, что «двоица», если бы ей были Бог и такая материя, не может быть началом, выдвигает другой аргумент — о том, что если бы извечно наряду с Богом имелось что-либо, имеющее отличную от Него природу, то оно лишило бы беспредельности Самого Бога, чего не должно быть.

669 Или: «по способности» (Шуфрин переводит это понятие в *amb.* 7 как «можение»).

670 Сущность, сила (способность), энергия (действие) — классическая концептуальная триада, в которой прп. Максим мыслит не только творение, но и Бога. П. Шервуд подробно исследует историю этой триады в неоплатонической и христианской философии и резюмирует: «Вот что можно, я думаю, удержать из краткого обзора предшественников триады *сущность — сила — действие*. Исходное учение — аристотелевское — стало частью общего неоплатонического наследия; триада как таковая впервые обретается в *О мистериях* Ямвлиха в качестве общего места. Иоанн Скифопольский своим комментарием сделал акцент на этой триаде, имевшей проходное значение у Дионисия. Максим же, насколько я знаю, первым использует триаду широко» (цит. по: *Максим Исповедник 2014b*, с. 460).

671 Прп. Максим обращается к дискурсу, восходящему к платоновскому *Пармениду* (137c) и развивавшемуся в рамках платонической традиции (в том числе, и в рамках христианского платонизма). Этот дискурс подразумевает, что понятие беспредельности в приложении к высшему началу связывается с отсутствием ограничивающих это начало пределов. Среди христианских писателей данная тема встречается уже у Климента Александрийского (*strom.* 5.81.3–6). — *Д. Б.*

672 Здесь прп. Максим перечисляет все базовые для него концептуальные понятия: логос и способ (тропос), сущность, сила (способность), действие, начало и конец. Все эти понятия обсуждаются в классических работах Шервуда (*Максим Исповедник 2007a*, с. 400–412; 436–444; 501–505). Лаут (*Louth 1996*, p. 210, n. 107) указывает на неоплатонические параллели для триады οὐσία — δύναμις — ἐνέργεια: Iambl., *de myst.* 2.1; Proclus, *inst. theol.* 169; Dion. Ar., *d. n.* 4.1.23.

673 Интересно сравнить это утверждение прп. Максима о безграничности по действию Бога с анафемой на Оригена V Вселенского Собора: «Кто говорит или думает, что могущество Бога ограничено, или что Он создал столько, сколько мог обнять, — да будет анафема» (цит. по изд.: *Деяния Вселенских Соборов 1996*. Т. 3, с. 537). Ориген, таким образом, говорил об ограниченности творения (чего не отрицает и прп. Максим), но при этом из ограниченности творения у него вытекала ограниченность могущества Бога. У прп. Максима, напротив, при ограниченности (не-беспредельности) творения, Божие действие беспредельно; в то же время, у него есть представление о «прекращении» Божиего действия, когда при окончательном возвращении тварей к Богу Он «почивает» от Своих естественных энергий, направленных на тварные существа (см. *cap. theol.* 1.47).

674 У Бога и материи нет и не может быть ничего общего ни по одной из перечисленных прп. Максимом категорий.

675 Ср. схолию 9 к *d. n.* 13.2: «Поскольку единица, как кажется, имеет некое отношение к числу, без единицы не получится множества, ибо числа, обозначающие количество, представляют собой сочетание единиц» (PG 4, 410B, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 555).

676 Букв.: «беспредельное».

677 Прп. Максим говорит о единице (μονάς), которая является беспредельной, поскольку она не может быть рядоположена с чем-либо сосуществующим с ней, которое в таком случае ограничивало бы ее, создавало бы для нее пределы (см. выше, прим. 659); причем под этим «сосуществующим», как видно из контекста, в первую очередь подразумевается двоица. Поскольку же единица и двоица не сосуществуют, но единица является началом двоицы, единица, будучи беспредельной, не является числом (т. е. в данном контексте «единица» не есть *арифметическая* единица). Эти положения прп. Максима весьма близки к соответствующей аргументации Плотина о том, что Единое, не имея ограничивающих его пределов, беспредельно, будучи выше числа, ибо в противном случае Единое было бы «двумя»: «И это [Единое] беспредельно благодаря тому, что оно есть не более чем Единое, и не имеет чего-либо ограничивающего. Ведь Единое не может быть измеряемо и не доходит до числа. Следовательно,

ни по отношению к иному, ни по отношению к числу оно не является ограниченным, ибо тогда оно было бы двумя» (*enn.* 5.5.11.1–4, пер. И. В. Берестова с изм.). — *Д. Б.*

678 Ср. в *Ареопагитиках*: «Без единицы не получится ведь и множества, единица же без множества может существовать как единица, предшествующая всякому множественному числу» (*d. n.* 13.2). Но тезис о неподвижности единицы, т. е. Бога, в *Ареопагитиках* отсутствует; напротив, как указывает А. М. Шуфрин (см. прим. 31 к схолии 5), в *d. n.* 4.17 определенно говорится о самодвижении Бога, что подчеркивается и в схолии 37 Иоанна Скифопольского к *d. n.* 2.5. Впрочем, последнее утверждение следует «уравновесить» другим: «Единое же есть простейшее, не имеющее... какого-либо движения, ни состояния, как-то покой, Оно не имеет» (PG 4, 412B, схолия 14 к *d. n.* 13.3, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 557), — однако здесь речь идет, очевидно, о том роде покоя, который является окончанием движения; такой вид покоя не приписывает Богу и прп. Максим.

679 Утверждая, что единица (монада) не есть число, но является началом всякого числа, прп. Максим формулирует на языке арифмологии учение о Боге как трансцендентном Начале тварного мира, внеположенном этому миру. О том, что единица (монада) не есть число, но есть источник чисел, см. Philo, *her.* 190; *quaest. in Gen.* 4.110. Данная тема широко обсуждалась в арифмологических трактатах VI–VII вв., в частности, Иоанном Филопоном (см. *Roueché 2002*). — *Г. Б., Д. Б.*

680 Ср. в *Ареопагитиках*: «...И если исключить Единицу, не будет ни целого, ни части, ни чего-либо другого из сущего» (*d. n.* 13.3: 228 (Suchla), пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 556–557).

681 Констас приводит в качестве параллельного места отрывок из *Вопросоответов к Фалассию*: «[Число] десяти тысяч распознается только благодаря букве единицы, поскольку обозначаться другой буквой оно совершенно не может, будучи по субстрату своему тождественным единице, хотя и чисто мысленно можно постичь их различие — различие конца по отношению к началу. Ибо десять тысяч есть конец единицы, а единица есть начало десяти тысяч, или, сказать точнее, приведенная в движение единица есть десяток тысяч, а неподвижный десяток тысяч есть единица. Подобным же образом и каждая из главных добродетелей имеет своим началом и концом божественную и неизреченную Единицу, то есть Бога, поскольку от Него она начинается и в Нем завершается, будучи тождественной Богу и отличаясь [от Него] лишь соответственно логосу мысли, от которого, в котором и в отношении которого очевидно и происходит всякое становление добродетели» (*Thal.* 55, CCSG 7:489, II. 143–158, пер. А. И. Сидорова цит. по: *Максим Исповедник 1993.* Кн. II, с. 166).

682 Толлефсен подчеркивает, что «концепция беспредельности, которую здесь развивает прп. Максим, весьма отличается от концепции беспредельности, которую использует Иоанн Филопон в полемике с неоплатониками. Филопон берет за отправную точку такое понимание беспредельности, которое позволяет ему выстроить аргументацию против тех, кто учит о вечности мира. Прп. Максим, напротив, выдвигает представление, которое, согласно его

пониманию, *позитивным образом* исключает идею о вечности материи или вечности мира. Беспредельность, в его аргументации, это не умножаемое [до бесконечности. — *Г.Б.*] конечное [как в аргументации Филопона против вечности мира. — *Г.Б.*], но нечто всецело реализованное. Он полагает, что всецело реализованная беспредельность ни в коем случае не может быть материальной, поскольку она имеет свойства, которых материя не имеет» (*Tollefsen 2008*, p. 53).

683 Иначе: «логоса».

684 Ср. в *Ареопагитиках*: «Богоначалие священно воспевается... как Монада и Единица — по причине простоты и единства сверхъестественной неделимости» (*d. n.* 1.4: 112 (Suchla), пер. Г.М.Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 219) и схолию 27 к этому месту: «[Имена] "Единица" и "Монада" в применении к Богу... богословы используют, чтобы представить Божию неделимость» (PG 4, 193C, цит. по изд.: Там же).

685 Иначе: «изведанная».

686 Dion. Ar., *d. n.* 13.3: 229 (Suchla).

687 Здесь прп. Максим отвергает попытку примирить утверждение о вечности материи с утверждением о ее тварности. Кого именно из философов он имеет в виду, не понятно, но вероятно, речь идет о неоплатониках.

688 Кол. 1:17.

689 Dion. Ar., *d. n.* 4.4: 148 (Suchla).

690 Цитата из *Ареопагитик* о том, что все творение хранимо, содержимо и возвращаемо Богом, подготавливает переход к следующему параграфу, где речь идет о промысле Божием.

691 Как отмечает вслед за многими исследователями Констас, в данном параграфе прп. Максим немало заимствует у Немесия Эмесского (Nemes., *nat. hom.* 42–43 (ed. Morani 1987, 120–136)), «...при этом он довольно свободно излагает эти отрывки из Немесия» (*Constas 2014*, v. I, p. 492, n. 77). Следует также иметь в виду, что прп. Максим, возможно, был первым из святых отцов, кто придал наследию Немесия такое большое значение и способствовал распространению его сочинений. Особенности учения Немесия о промысле, как и сравнение его учения с учением прп. Максима были рассмотрены нами подробно в *Беневич 2013*, с. 131–148 (о Немесии), 161–171 (об учении прп. Максима в сравнении с предшественниками), см. также новую редакцию русского перевода Немесия с нашими комментариями (Там же, с. 261–284). В настоящих комментариях мы лишь частично укажем на параллели Максима и Немесия.

692 Речь о том же человеке, благочестивом субъекте познания, о котором говорилось в предыдущем параграфе.

693 Бог не только Творец (δημιουργός), но и Страж (Хранитель) (φύλαξ) и Попечитель (ἐπιμελητής). Триада: Творец, Попечитель, Страж напоминает другую, более привычную триаду, которой пользуется прп. Максим: Творец, Промыслитель и Судия (см. *Беневич 2013*, с. 172–189). Немесий подчеркивал, что он не хочет повторять ошибки «многих», кто доказывает существование промысла Божия, исходя исключительно из стройности и гармонии творения (Nemes., *nat. hom.* 41. 92–94, ed. B. Einarson). Для него промыслительная деятельность Бога связана в первую очередь с *попечением и заботой* о творении.

В этом смысл определения промысла: «Попечение (или забота) со стороны Бога о существующем (ἐκ θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια)» (Ibid. 41.169, ed. B. Einarson). (Это определение повторяют потом слово в слово прп. Максим Исповедник (причем дважды) (Max., *qu. dub.* 1.82.1 (ed. Declerck); *amb*. 10: PG 91, 1189B.) и прп. Иоанн Дамаскин (Joan. Damas., *exp. fid.* 43.2 (ed. Kotter)). Немесий дает и другое определение, которое тоже повторяют прп. Максим (опять дважды) (Max., *qu. dub.* 1.82.2; *amb*. 10: PG 91, 1189B. и прп. Иоанн (Joan. Damas., *f. o.* 43.3): «Промысл Божий есть воля Божия, посредством которой все существующее получает подобающее управление (или: "устроение") (πρόνοιά ἐστι βούλησις θεοῦ δι᾽ ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει)» (Nemes., *nat. hom*. 41.170–171, ed. B. Einarson). Интересно понимание этого места, отраженное в переводе Иоанна Дамаскина Эндрю Лаута: «Providence is that purpose of God, by which everything that is finds its most appropriate outcome (Промысл — это та цель (или: "воля") Бога, посредством которой все существующее обретает наиболее подходящий исход)» (*Louth 2002*, p. 141–142)). Таким образом, мы встречаем у Немесия понятие о промысле, который не сводится к определенному Богом порядку мироздания (хотя такое понимание тоже можно найти, когда он говорит о познании существования промысла из гармонии творения). Промысл, по Немесию, — это попечение о благе творения, всего в целом, как и его частей, что для него подразумевает уже не акт творения как таковой, но поддержание его, обеспечение тождественности родов и видов, рост и развитие, то есть всю динамику жизни и движения.

694 Очевидно, имеется в виду то, что от животных и растений какого-то вида и рода происходят животные и растения того же рода.

695 Прп. Максим приводит доказательство существования промысла Божиего, исходя из представления о сохраняющемся в гармонии несмешиваемом различии всех частей творения — родов, видов и различных природ, задаваемых соответствующими Божественными логосами. Доказательство существования промысла из несмешиваемой гармонии частей в целом было хорошо известно в неоплатонической философии. Тем не менее следует отметить, что прп. Максим, в отличие, например, от Плотина, когда говорит об этой гармонии, ведет речь именно об онтологическом различии и единстве частей в творении, тогда как Плотин включает сюда и моральный порядок: «Благие и злые люди подобны противоположным гримасам актера, существующим благодаря одному и тому же искусству; мы можем сказать, что одна часть его выступления блага, а другая порочна, но потому-то и само искусство прекрасно... И злые, и добрые люди направляются согласно Логосу и природе в места им приличные, и они имеют эти места — как места ими выбранные... В истиннейшей поэме, которой отчасти подражают люди, имеющие поэтическую природу, действует душа, получая роли от Поэта-Творца; как не случайно в театре актеры берут костюмы и маски, и шафранные мантии, и лохмотья, так же не случайно и здесь душа берет свои судьбы; эти судьбы также согласны Логосу. Будучи изначально встроена в Логос, душа симфонически возникает и получает свое место в действии и вселенском Логосе» (*enn*. 3.2.17, пер. Т. Г. Сидаша, цит. по изд.: *Плотин 2004*, с. 155–156). Такой «эстетический» взгляд на гармонию мира, распространяемый на моральный план, прп. Максиму не свойствен.

696 См. Nemes., *nat. hom*. 42 (ed. Morani 1987, 122, ll. 22–24).

697 Как мы видим, прп. Максим очень высоко ценит Немесия, фактически причисляя его ко святым отцам, хотя в православной традиции Немесий не почитается во святых. Это далеко не единственный случай, когда прп. Максим расходится с церковной традицией в почитании того или иного лица, самый известный из них — причисление им ко святым папы Гонория.

698 Почти дословная цитата из Немесия: Nemes. *nat. hom.* 43: PG 40, 792B–C; буквальный перевод этого места указан в изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 185, прим. 7 и 8: «[Промысл Божий есть] бывающее со стороны Бога попечение в отношении к тому, что существует... [воля Божия], по которой все существующее получает целесообразное управление». Ср. у свт. Григория Богослова: «о все связывающем и [всем] управляющем промысле (περὶ τῆς τὰ πάντα συνδεούσης τε καὶ διεξαγούσης προνοίας» (Gr. Naz., *or.* 2: PG 35. 35, 444.12).

699 Nemes., *nat. hom.* 42 (ed. Morani 1987, 125, ll. 4–9).

700 Следуем чтению и пониманию этого места Лолларом, который опирается в своем переводе на критическое издание. У Констаса иное чтение и понимание.

701 Быт. 1:21.

702 Букв.: «из философов, занимавшихся внешними вещами», но здесь, вероятно, речь идет все же о языческих («внешних») философах. О том, что промысл распространялся только на общее (роды и виды), но не на индивидов, учили перипатетики, в частности, Александр Афродисийский, о его учении и полемике с ним Немесия см. *Беневич 2013*, с. 46–51; 141–146; 269–283. Ср. у Александра Афродисийского: «Совершенно нелепо считать, что бог знает и наблюдает за каждой существующей отдельной вещью и за тем, что происходит и следует из нее. Разумный человек не предположит такого даже о человеке, чтобы [, к примеру,] его забота распространялась на все в доме, вплоть до мышей и муравьев... Человек ведь заботится лишь о том, что важно и значительно в доме... Итак, если заботиться о таких вещах недостойно и неразумно для рассудительного человека... то насколько более это так для бога! Я имею в виду утверждение, что он уделяет свое внимание и людям, и мышам, и муравьям, неравным с нами по рождению, и что его промысл простирается таким вот образом на все на земле. Такое поведение было бы крайне постыдно и достойно разве что раба; более того, сказанное выше [то есть забота об индивидуальном] подразумевало бы, что бог является причиной и источником зла в мире» (Alex. Aph., *de provid.* 24.2–25.19). Обычно это мнение перипатетиков христианские авторы, да и некоторые неоплатоники приписывали Аристотелю. Немесий, в частности, упомянув тех, кто, по его мнению, вообще отвергал промысл (Демокрит, Гераклит, Эпикур, стоики), пишет: «Перейдем к мнению Аристотеля и других, отрицающих промысл в отношении к единичным вещам... Аристотель считает, что единичное управляется одной только природой, как об этом он намекает в шестой книге *Никомаховой этики* [*eth. Nic.* 6.13]» (*nat. hom.* 44: 348 (Morani), пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 188). С этой точкой зрения прп. Максим, следуя Немесию, ведет дальше полемику с отрицающими промысл о единичных вещах.

703 Nemes., *nat. hom.* 42. (ed. Morani 1987, 130, ll. 13–14).

704 Комментируя это место, Толлефсен пишет: «Промысл распространяется не только на индивидов, но и на общее (универсалии) (τὰ καθόλου). Было бы

странно, если бы под универсалиями в этом контексте прп. Максим имел в виду Божественные идеи, т. е. логосы [Толлефсен часто взаимозаменимо употребляет понятия "логосы" и "идеи", что несколько спорно, хотя при определенных оговорках допустимо. — *Г. Б.*]. Как Бог мог бы сделать объектами Своего провидения Свое же Собственное бытие [каковым являются Божественные логосы. — *Г. Б.*]? Таким образом, ясно, что универсалии — это не трансцендентные идеи, но, как видно из текста, они имманентны тварному порядку. Сказанное далее имеет принципиальное значение для учения о первенстве индивидуального. Универсальное состоит из частного, как говорит прп. Максим, и если частное погибнет, то и универсальное погибнет вместе с ним: "...Ибо универсальное (общее) состоит из частного; итак, если частные образцы (examples) какого-либо логоса, в соответствии с которым вещи существуют, погибнут, — то ясно, что и соответствующие универсалии (общее) не продолжат существование. Ибо части есть и существуют в целом, а целое в частях" (*amb.* 10: PG 91, 1189C–D [в переводе цитаты отражено понимание перевода Лаута (*Louth 1996*, p. 145), который приводит Толлефсен. — *Г. Б.*]). Ясно, что сам по себе *λόγος* какого-либо тварного существа не может разрушиться. Что еще это может значить, как не то, что 1) *λόγοι* и универсалии — это нечто различное, 2) универсалии вместе с частными вещами — нечто тленное, и, наконец, 3) частное создает основу, на которой существует универсальное?» (*Tollefsen 2008*, p. 105–106). Понять это соображение можно на следующем примере: если не останется ни одного экземпляра какого-то вида, то вид исчезнет, хотя «идея» вида не исчезнет. В. В. Петров, комментируя тот же самый отрывок, пишет: «Максим склоняется к собирательной теории универсалий и отрицает самостоятельное (см. Nemes., *nat. hom.* 42) существование универсалий, он демонстрирует влияние некоторых отрывков из Немесия Эмесского» (*Петров 2008*, с. 57).

705 Т. е. наши оппоненты из «внешних философов», отрицающие промысл о единичном.

706 См. Nemes., *nat. hom.* 42 (ed. Morani 1987, 130, ll. 18–21).

707 Или: «устойчивости», В. В. Петров переводит: «пребывания», см. следующее примечание.

708 В. В. Петров так комментирует это рассуждение прп. Максима: «общее и частное взаимозависимы до такой степени, что становятся равноправными. Можно предположить, что в этом случае, Максим в наибольшей степени самостоятелен и представляет пару общее/частное в виде составляющих частей одного целого, по типу пары "умное и чувственное": ее элементы могут лишь мыслиться существующими самостоятельно, но актуально они являются полюсами единой ипостаси» (*Петров 2008*, с. 58). Его сокращенный перевод этого отрывка несколько отличается от перевода Д. А. Черноглазова. Приведем его для сравнения: «говоря, что Промысл руководит только общим, они забывают, что сами же говорили о существовании Промысла и о частных... Ибо если скажут, что ради пребывания (διαμονῆς) общие сподобляются Промысла [о себе], то этим укажут, что... его сподобятся частные, в коих [и есть] пребывание и существование общих. Ибо одним из этих двух вместе вводится и другое по причине неразрывной естественной связи одного с другим; и если одно сохраняется для пребывания, то и другое не чуждо этого сохранения. Также

и если одно лишается попечения о своем сохранении, то соответственно говорится, что и другое не сподобляется его» (Там же).

709 В этом и следующем абзаце прп. Максим почти полностью следует за Немесием: *nat. hom.* 43 (см. пер.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 192; *Беневич 2013*, с. 278–279). Что касается всего контекста полемики Немесия с отрицающими промысл о единичном, см., например: *Sharples 1983*, p. 141–156. Статья содержит краткий обзор античных теорий Божественного промысла и их позднейших толкований, с которыми мог быть знаком Немесий. В этой статье, в частности, отмечается, что обычное понимание Аристотеля было таково, что он считал провидение распространяющимся на общее, но не на частное; в отличие от этого Немесий (а за ним, видимо, и прп. Максим, который, впрочем, не упоминает Аристотеля) делает акцент на промысле не только в отношении общего, но и в отношении частного, в первую очередь — на промысле Божием о конкретных человеческих индивидах. В данном месте прп. Максим не говорит специально относительно промысла об отдельных людях или ангелах, но мы помним, что у него имеется представление о логосах индивидов (когда дело идет о разумных тварях) наряду с логосами природ (см. схолию 74 А. М. Шуфрина к *amb.* 7).

710 См. Nemes., *nat. hom.* 42 (ed. Morani 1987, 130, ll. 7–9).

711 См. Nemes., *nat. hom.* 42 (ed. Morani 1987, 135, l. 8).

712 Выражение встречается в другом контексте в тексте, приписываемом Симпликию (Simplic., *in de an.* [Sp.?] 11.53.23). «Относительная» гармония, конечно, не в том смысле русского слова «относительный», в каком оно антоним «абсолютному», но в смысле отношения части к целому, а во временном смысле и к самой себе.

713 Ср. *Немесий Эмесский 1996*, с. 195.

714 См. Nemes., *nat. hom.* 42 (ed. Morani 1987, 132, ll. 13–15).

715 Букв.: «отсюда», т. е. из молитв.

716 См. Nemes., *nat. hom.* 42 (ed. Morani 1987, 132, ll. 15–16).

717 Букв.: «не имеющее природы».

718 См. Nemes., *nat. hom.* 42 (ed. Morani 1987, 132, ll. 20–21).

719 См. Nemes., *nat. hom.* 42 (ed. Morani 1987, 133, l. 5).

720 Рим. 11:33.

721 Здесь и в следующем абзаце прп. Максим опять следует Немесию, ср. *Немесий Эмесский 1996*, с. 194–195.

722 Или: «описуемости», то есть индивидуальности.

723 Ср. о «приспособлении» промысла Божия к изменчивости человека в *qu. dub.* 120 (Declerck): «Как согласно благочестию следует понимать раскаяние Бога, о котором говорится в Писании (см. Ос. 11:8 [LXX])? Постигшие, как благочестиво мыслить о Божественном, говорят, что невозможно, чтобы Бог, Который по природе Творец, не был бы по природе также и Промыслителем о сотворенном. Если же это так, то, поскольку Бог по природе промышляет о человечестве, совершенно необходимо, чтобы для природы, о которой Он промышляет, у Него было много способов спасения. Ведь поскольку

человек — существо изменчивое, легко приспосабливается ко времени и обстоятельствам, то совершенно необходимо, чтобы и Божий промысл, оставаясь самим собой, приспосабливался к нашим состояниям, находя способы спасения [в зависимости] от произрастающих в природе пороков, [подбирая то, что] легко усваивается. И подобно тому как во врачебном искусстве [лечению] подлежит множество болезней, и необходимо, чтобы сведущий врач, поскольку тело, подлежащее [лечению], впадает во множество разнообразных недугов, и сам переходил от более слабых средств к более сильным — так [происходит] и у Бога: переход от одного способа промышления к другому обыкновенно именуется в Писании раскаянием Бога» (пер. Д. А. Черноглазова), — впрочем, здесь речь идет о моральном порядке, а не об онтологическом. О том же моральном порядке применительно к Промыслу прп. Максим писал: «Помимо воли Промысла Божия не происходит ничего, но все происходит либо по благоволению, либо по домостроительству, либо по попущению» (Ibid., 161 (Declerck), пер. Д. А. Черноглазова).

724 Прп. Максим в этом абзаце близко следует Немесию, Nemes., *nat. hom.* 43 (ed. Morani 1987, 133, ll. 11–22).

725 Иначе: «логос».

726 Следуя Немесию, прп. Максим настаивает на наличии промысла о каждом человеческом индивиде, не считая, что переменчивость наших состояний и воли может как-то противоречить наличию промысла, «подобающе приспосабливающегося» к нашей переменчивости. Непостижимость для нас такого «приспосабливающегося» к нашей изменчивости промысла не отменяет для Немесия и прп. Максима веры в то, что он существует, проистекающей из веры в Бога, пекущегося о Своем творении; скорее, эта непостижимость укрепляет веру в промысл. О промысле Бога об индивидах согласно прп. Максиму см. в *Benevich 2009b*.

727 Или: «зависящего от нас». Ср., что пишет прп. Максим о категории находящегося в нашей власти в *Письме 1*: «Итак, отличая то, что в нашей власти (ἐφ᾽ ἡμῖν), от того, что из нее изъято, будем верить, что свершение второго полностью зависит от Божьего Промысла, а первого, кроме Божьего Промысла, — еще и по желанию воли (κατὰ θέλησιν γνώμης). Итак, подвластное нам (ἐφ᾽ ἡμῖν) — я охвачу как бы определением — это всё то, что по нашей мысли повинуется воле, состоит ли оно в логосе добродетели, либо, напротив, в тропосе порока. Неподвластное же нам (οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν) — все то, что создается не нашим произволением (προαίρεσιν), и вообще все, что по природе свободно от добродетели и порока, которые возникают — или, точнее говоря, являются — от употребления, которое дают этим вещам те, кто ими владеют» (*ep.* 1: PG 91, 368D–369A, пер. Е. Начинкина по: *Максим Исповедник 2015*, с. 67–68). Находящимся в зависимости от Промысла следует понимать, в первую очередь, не находящееся в нашей власти, где он абсолютен (так и у Немесия Эмесского), но и в находящемся в нашей власти, т. е. в сфере добродетели или порока, происходит (или не происходит), как видно из этого отрывка, своего рода взаимодействие нашего произволения с Божиим Промыслом, в результате которого промысл о благобытии либо усваивается нами, либо нет. Характер этого «взаимодействия», по прп. Максиму, однако, отнюдь не сводится к банально понимаемой «синергии» (см. подробнее в: *Беневич 2013*, с. 162–163).

728 Здесь прп. Максим эксплицитно говорит о чуждости промыслу всего дурного, и вообще, *того, что в нашей власти*, т. е. относящегося к моральному выбору; он опять следует за Немесием (см. *nat. hom.* 44). Такая точка зрения противоречит высказанной Плотином в *enn.* 3.2.17 (цитату см. в прим. 695), где говорится, что в промысл встроено все, в том числе и моральный план бытия, но не в смысле принудительности выбора зла или добра, а в смысле некоторой закрепляемой в соответствии с предвидимым Богом моральным выбором человека его «партии» в мировом концерте. У прп. Максима такого понимания промысла, видимо, не было. Зато мы находим у него представление о наказующем и исправляющем действии промысла и суда Божия, призывающего из каждой точки жизненного пути человека к покаянию. Торонен, ссылаясь на это место, а также на *disp. Biz.* 33–49: 77 (CCSG 39) и *Thal.* 42: 285–289 (Laga, Steel), пишет, что прп. Максим вещи, которые избираются нами и зависят от свободного выбора, добродетелей и пороков, соотносит с предосудительными страстями и с Божиим предведением. Невольное же, т. е. то, что не зависит от свободного выбора, он соотносит с непредосудительными страстями и Божиим промыслом (*Törönen 2007*, p. 174). См. также в *qu. dub.* 17 (Declerck) о «тройственном Божественном промысле: сохраняющем, обращающем и воспитывающем» и в *qu. dub.* 189 (Declerck) о правильном отношении к наказующему действию промысла: «Если кому-либо, живущему во грехах, Промысл устраивает несчастья, тяготы или болезни — он не ведает, какими путями Бог очищает его, — тогда если он, [претерпевая] искушения, благодарит [Господа], то получает награду за благодарность, а если не благодарит, то очищается от тех грехов, за которые был наказан, но несет кару за неблагодарность» (пер. Д. А. Черноглазова). О параллелях между учениями прп. Максима и Прокла о промысле см. *Mueller-Jourdan 2005*, p. 108–113.

729 Учителем.

730 Здесь прп. Максим возвращается к отправному для всей *amb.* 10 месту из *Слова* 21 свт. Григория Богослова о прохождении чувственного и материального посредством разума и созерцания. Следующий параграф *amb.* 10 будет посвящен непосредственному толкованию этого места. Под «великим учителем», таким образом, прп. Максим понимает здесь, видимо, не Немесия, мысли которого он излагал до этого, а свт. Григория Богослова.

731 διαβαθεῖσα. Речь о *диабасисе* — тема *amb.* 10, к которой снова возвращается прп. Максим.

732 С этого параграфа, согласно Шервуду (*Sherwood 1955a*, p. 33), начинается вторая часть *amb.* 10, которая охватывает параграфы с 43 по 51a; параграф 51b является заключением всей *amb.* 10.

733 Gr. Naz., *or.* 21.2: PG 35, 1084C. Это место прп. Максим толкует в *amb.* 10.

734 Или: «материи и формы».

735 Gr. Naz., *or.* 21.2 (цитируется в *amb.* 10.1); и idem, *or.* 23.8.

736 Выражение σχετικὴ ἐνέργεια встречается у Прокла (Procl., *in rem public.* 1.208.27). У прп. Максима речь, очевидно, о том, на что направлено расположение воли, — к Богу или к чувственному.

737 Gr. Naz., *or.* 21. 35.1084.38. Тунберг специально рассматривает вопрос об *imago Trinitatis*, т. е. о душе человека как образе Троицы, см. *Thunberg 1965*, p. 137–139. Он, в частности, отмечает два места, в которых эта идея явно

просматривается у прп. Максима. Одно из них — данное место в *amb.* 10, второе — *amb.* 7: PG 91, 1088A, где говорится о состоянии обожения как о таком, в котором «[мы]... будем знать все вещи, уже не поддерживая [состояния] движения вокруг них за счет неведения, как придвинувшиеся своим умом, словом-логосом, духом вплотную к великому Уму, Слову-Логосу, Духу, а лучше [сказать]: собою целиком — к целому Богу, как прообразующему Образу (ὡς ἀρχετύπῳ εἰκόνι προσχωρήσαντες)» (*amb.* 7, PG 91, 1088A, пер. А. М. Шуфрина по: *Максим Исповедник 2015*, с. 295). Вслед за Шервудом Тунберг обращает внимание на предысторию идеи *imago Trinitatis* у прп. Максима, которая восходит к *or.* 23: PG 35, 1161C–1164A свт. Григория Богослова: «Знаем, что одно и то же естество Божества, познаваемое в Безначальном, в Рождении и Исхождении (как бы в уме, который в нас, в слове и духе, поскольку с чувственным сравнивается духовное и с малым высочайшее, тогда как мнимый образ не достигает вполне до истины)» (цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 333 с изм.). У прп. Максима идея *imago Trinitatis* встречается впервые, видимо, в *qu. dub.* 105 (Declerck): «Мы определили, что Сын является Премудростью и Логосом Божим, Дух Святой — жизнью, поскольку и душа наша по образу Божию была создана [и] в трех сих созерцается, в уме и логосе (разуме) и духе». Обобщая все эти случаи, Тунберг пишет, что наличие у прп. Максима идеи *imago Trinitatis* несомненно, но, с другой стороны, прп. Максим не останавливается слишком подробно на этом моменте, т. е. у него (как замечает и Лаут, см. *Louth 1996*, p. 211, n. 120), как и в византийском богословии в целом, эта идея не играет такой роли, как на Западе после Августина (см. у Августина: *de Trin.* 9–10). Тунберг считает, что такая незначительная роль подобных аналогий у прп. Максима связана с апофатическим характером его богословия, предупреждающего против того, чтобы искать познания тайны Троицы в творении. Как и Шервуд, Тунберг утверждает, что для прп. Максима все обретаемое в природе может быть лишь намеком (adumbration) на Троицу. Впрочем, Тунберг замечает, что и эти намеки могли играть для прп. Максима важную роль на антропологическом и межчеловеческом уровне, как это видно на примере Авраама (*ep.* 2: PG 91, 400C и *Thal.* 28: PG 90, 360D), применительно к которому пришествие трех ангелов иллюстрирует отношение между внутренним единством человека, достигаемым через высвобождение ума в плане зависимости от материального, а также откровением Святой Троицы разумным существам в тварном мире. Единый в себе самом Авраам оказался способным воспринять человеческое множество как единство и принять истину, согласно которой «в логосе Единицы содержится нематериальный логос Троицы» (PG 90, 360D). Тунберг заключает: «Намеки на Троицу в человеческом мире могут в то же время служить своего рода Божественным откровением и образцом для межчеловеческих отношений, равно как и для внутреннего устроения человека. Они являются в действительности еще одним выражением внутренней связи и взаимозависимости истинного единства и различия» (*Thunberg 1965*, p. 139). Во всех этих случаях не трихотомия души как таковая является у прп. Максима средством познания Бога (как у Августина), но — душа, уподобившаяся Троице, напечатлевает Ее в себе и научается «мыслимому в Ней единству». Торонен (*Törönen 2007*, p. 77, n. 39) указывает еще на несколько мест, где прп. Максим говорит о душе как образе Троицы: *Thal.* 32: 225 (CCSG 7) и *or. dom.* 436–438: 52–53 (CCSG 23), а также: *Thal.* 25: 161–163 (Laga, Steel) (к этому списку можно прибавить *qu. dub.* 1.34

[Declerck]). Он же отмечает несколько случаев, когда в последующей православной традиции проводятся такие параллели: Sym. N. Theol., *hymn.* 44: 70ff. (SC 196); Gr. Pal., *cap. 150*: 40.126–128 (Sinkewicz). При этом, следует помнить, что прп. Максим, конечно, вполне сознает отличие образа от Первообраза. Так, в *qu. dub*. 104: «Говорят отцы наши, что [ничто] не является абсолютным и простым по сущности, кроме одного Бога, а все остальное, имеет ли оно бытие после Бога или от Бога, [состоит] из сущности и качества, или силы, то есть из сущности и привходящего». Но после этого вступления прп. Максим переходит к изложению учения о рождении внутреннего слова от ума по подобию рождения Слова от Бога Отца (см. *Максим Исповедник 2010*, с. 141). Тем не менее, он неоднократно прибегает к концепции *imago Trinitatis*. Так, в относительно ранних *Вопросах и недоумениях* прп. Максим просто пишет: «Душа наша по образу Божию была создана [и] в трех сих созерцается, в уме, логосе и духе» (*qu. dub.* 105, пер. Д. А. Черноглазова, по *Максим Исповедник 2010*, с. 143). В целом же, особенностью мысли прп. Максима является то, что для него образ — понятие динамическое, он не существует вне отношения к Первообразу, и либо устремляется к Нему и в конечном счете соединяется с Ним, что соответствует состоянию обожения, либо отпадает от Него. Вместе с тем, нужно признать, что, когда прп. Максим говорит о пути восхождения души к Богу в *Мистагогии* (*myst.* 5), то он говорит лишь о двухчастной разумной душе (состоящей из ума и разума), которая управляет жизненной силой, и в своем движении к Богу должна стать единой. Немало мест, где он при описании восхождения души к Богу вообще говорит лишь об устремленности к Нему ума (в частности, в комментируемом отрывке из *amb*. 10: PG 91, 1193D–1196A: «посредством одного лишь ума неизреченно приблизили [душу] к Богу»). Как все эти представления сочетаются друг с другом, то есть насколько прп. Максим придавал важное значение концепции *imago Trinitatis*, сказать сложно. Нужно признать, что все же главным в учении прп. Максима о восхождении к Богу всегда было учение об устремлении к Нему воли, предании ее Богу, как и акцент на необходимости единства, единовидности и цельности умной души.

738 Или: «страстной».

739 В. В. Петров (*Петров 2007,* с. 186, прим. 406) указывает на следующие параллельные места: «...победить... силы материальной двоицы — я имею в виду [силы] ярости и вожделения (θυμοῦ καί επιθυμίας) — и сообразного им разделения (μερισμού)» (*amb*. 10: PG 91, 1197D); «ярость и вожделение, которые воистину суть материальная двоица» (*amb*. 10: PG 91, 1200D); «...от материальной двоицы — от ярости, говорю, и вожделения» (*amb.* 10: PG 91, 1204C).

740 Гнев и вожделение.

741 Об ответственности человека за гневную силу души и силу вожделения см.: «Пусть никто не думает, что страсть невоздержания или гнев относятся к невольным погрешностям на том основании, что они имеют вовне производящую причину [букв.: начало]» (Nemes., *nat. hom*. 30: 269 (Morani), пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 142).

742 Параллельное место, где используется довольно редкое для прп. Максима слово «очарование» (θέλξις), находим в *Thal.* 55, где тоже говорится о гневной (или яростной) и желательной силах души, их состоянии в Боге:

«Оказавшийся в этом Царстве созерцательный ум отпускает на волю яростное и желательное начала души, превратив желание в непорочное наслаждение и незапятнанное очарование божественной любовью, а ярость изменив в духовное кипение, пламенное приснодвижение и целомудренное безумие (καθ' ἣν γενόμενος ὁ θεωρητικὸς νοῦς, ἐλευθέρους ποιεῖται τόν τε θυμὸν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν, τὴν μὲν πρὸς τὴν ἀκήρατον τοῦ θείου ἔρωτος ἡδονὴν καὶ τὴν ἄχραντον θέλξιν μετασκευάζων, τὸν δὲ πρὸς ζέσιν πνευματικὴν καὶ διάπυρον ἀεικινησίαν καὶ σώφρονα μανίαν μεταβιβάζων)» (Max., *Thal.* 55. 313–315, пер. А. И. Сидорова по *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 169). Здесь, как и в комментируемом отрывке, речь идет о том, что происходит с желательной и гневной силой души в состоянии присного движения окрест Бога. В *Thal.* 55 подчеркивается, что эти силы души не исчезают, но высвобождаются, то есть преображаются, будучи единены с умом, отвечая, как можно понять по контексту, (ярость) за неуклонность и (желание) за очарование, то есть неизменное влечение к Любимому. Так же и в *Мистагогии*, правда, в той части, которая, вероятно, не принадлежит авторству прп. Максима, используются сходные понятия, когда говорится, что состояние обоживаемой души характеризуется «очарованием божественного и пламенного стремления к Богу (θέλξεως τῆς θείας καὶ διαπύρου κατὰ Θεὸν ἐφέσεως)» (Max., *myst.* 23.28, пер. А. И. Сидорова по *Максим Исповедник 1993*, Кн. I, с. 175). Интересно, что, хотя во многих других моментах в описании мистического опыта прп. Максим следует близко *Ареопагитикам*, понятие очарования (θέλξις) он использует не так, как Ареопагит, у того это слово обычно означает колдовские чары, то есть носит отрицательный смысл, прп. Максим же, как и в случае многих других понятий такого рода, например, наслаждения или вожделения, придает позитивный смысл и «очарованию», у него это очарование Богом, испытываемое обоженным.

743 О вечном движении окрест Бога, которое отличается стабильностью, см. у Дионисия Ареопагита, *c.h.* 1.2; *ep.* 9.2.

744 Имеется, очевидно, в виду известная теория прп. Максима о том, что при устремлении на чувственное и плотское яростная, желательная и разумная силы души находятся в постоянном противоборстве друг с другом, что соответствует и постоянной борьбе с другими людьми за удовольствие, безопасность и власть. В состоянии же единения с Единым этого противоборства в человеке нет, поскольку он весь охвачен неуклонной любовью-очарованием Любимым.

745 Поскольку, согласно прп. Максиму, результатом грехопадения явилось состояние разлада и борьбы во внутреннем устроении человека и неправильное функционирование сил его души (см., например, *ep.* 2), восстановление искаженного образа Божия, уподобление Богу описывается здесь, в частности, через подчинение гневного и желательного начал разуму. О преображении двух страстных начал души подробнее см. прим. 21 к *amb.* 6, где имеется комментарий и к данному месту из *amb.* 10. В схолии 28 к *d. n.* 1.4: 112 (Suchla) (где говорится, что Бог воспевается как Монада и Единица «по причине простоты и единства сверхъестественной неделимости, коей как единящей силой мы соединяемы, и наши частные различия сверхмирно объединяемы, и мы собираемы в боговидную Монаду» [пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 219]) схолиаст дает следующее толкование мысли Ареопагита: «Он говорит, что, устремляясь к Богу, мы становимся

благодаря этой Единице чем-то неделимо-единым, когда наши многообразные противоположности [имеются в виду различно направленные силы души и составляющие человеческого устроения. — *Г.Б.*] соединяются и сверхмирно объединяются... становясь не непримиримыми с самими собой, но чем-то единовидно единым, "как и Он един", как говорится в Евангелиях (ср. Ин. 17:22)» (PG 4, 196A, цит. по изд.: Там же).

746 Или: «страстной», «страдательной», ср. 1196A.

747 В данном параграфе прп. Максим следует Немесию Эмесскому: *nat. hom.* 21 (ed. Einarson), хотя и не повторяет его дословно. На эти же места из Немесия опирается впоследствии прп. Иоанн Дамаскин в *f. o.* 2.13–16, причем, как считает Лаут (*Louth 1996*, p. 211), это заимствование не испытало опосредующего влияния прп. Максима.

748 Иначе: «логосу».

749 Ср. у Немесия, который сам ссылается на Аристотеля: «В *Этике* же он [Аристотель] разделяет душу на два первых и самых общих родовых подразделения — на разумное и неразумное. Подразделяет же он неразумное на повинующееся разуму и непослушное ему» (Nemes., *nat. hom.* 15: 213 [Morani]). Ср. Arist., *eth. Nic.*, I, 13; Plato, *Tim.* 69 D–70 B.

750 Этот термин и ряд следующих восходят к трактату Аристотеля *О душе*. Ср., например, о питательной части души Arist., *de an.* 2, 413b.

751 В *Патрологии* Миня в данном месте ошибка, читаем по Констасу (*Constas 2014*, v. I, p. 324, n. 93, p. 468).

752 Ср. у Немесия: «К области же того, что не подчиняется разуму, относятся силы питания, рождения и движения крови (биение пульса). Силы питающая и производительная называются физическими, а движущая кровь (пульсовая) — жизненной (τοῦ δὲ μὴ πειθομένου λόγῳ ἐστὶ τό τε θρεπτικὸν καὶ γεννητικὸν καὶ σφυγμικόν. καλεῖται δὲ φυσικὸν μὲν τὸ θρεπτικὸν καὶ γεννητικόν, ζωτικὸν δὲ τὸ σφυγμικόν)» (Nemes., *nat. hom.* 21.5–6 (ed. Einarson), пер. Ф. С. Владимирского по: *Немесий Эмесский 1996*, с. 126). Как видно из сравнения, прп. Максим выпустил из списка Немесия силу рождения (γεννητικόν). Можно предположить, что сделал он это вполне сознательно, полагая, что эта сила относится к тем, что подчиняются (то есть должны подчиняться) разуму. Поскольку таковыми, как мы увидим ниже, у прп. Максима именуются силы вожделения и гнева, то, исключая по понятным причинам гнев, приходим к тому, что силу рождения (порождения) он каким-то образом включал в силу вожделения, исключая, в отличие от Немесия, ее из тех, что не зависят от нас. В этом, очевидно, сказалась общая аскетическая установка прп. Максима, которую он разделял с теми, кто полагал возможным полный контроль подвижника над сферой пола, включая извержение семени и т. д. Следует отметить, что, в отличие от прп. Максима, прп. Иоанн Дамаскин, повторяя Немесия, включил породительную силу в список сил, не подчиняющихся разуму.

753 τοῖς σπουδαίοις. Слово σπουδαίος (добродетельный, ревностный) встречается в *Трудностях* выше в *amb.* 7: PG 91, 1077A, в цитате из *or.* 21 свт. Григория Богослова: «...в Котором [в Боге] всякое стремление останавливается и больше никуда не стремится, да и не получится [у него стремиться], к Которому направляется всякое движение [человека] ревностного (σπουδαίου), и достигшим

Которого [дается] покой от всякого созерцания» (Gr. Naz., *or.* 21.1: PG 35, 1084B, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 2, с. 143 с изм.). Лаут говорит, что термин σπουδαίος восходит к стоическому словоупотреблению (*Louth 1996*, p. 211, n. 123), однако он играет важную роль и у Аристотеля (см., например: *eth. Nic.* 3.6, 1113a29–36), у которого словом σπουδαίος обозначается такой человек, который «находится в согласии с самим собой, и вся душа [его во всех ее частях] стремится к одним и тем же вещам» (*eth. Nic.* 9.4, 1166a10–16). Интересно отметить, что в период, когда прп. Максим стал исповедником православия и терпел гонения, он и его ученики были тесно связаны с сохранившим верность православию братством спудеев, группировавшимся, вероятно, вокруг храма Воскресения в Иерусалиме (см. *Максим Исповедник 2007a*, с. 149–150).

754 С этого предложения и до конца абзаца прп. Максим очень близко следует за Немесием: *nat. hom.* 17 (см. пер.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 114). Интересно, что прп. Максим не включает в *Трудности* пассаж Немесия из указанной главы *О природе человека* относительно происхождения дурных страстей, которые объясняются Немесием либо плохим воспитанием, либо невежеством, либо худым состоянием тела (см.: Там же, с. 115).

755 Букв.: «окрест».

756 До конца абзаца прп. Максим кратко излагает Немесия, иногда делая небольшие добавления, см. *nat. hom.* 19 (см. пер.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 121). Немесий, в свою очередь, заимствует свои определения у стоиков (см.: Там же, с. 121, прим. 4).

757 Слова: «...ибо рассудочная [способность] (τοῦ λογιστικοῦ) уходит в глубину» отсутствуют у Немесия и представляют собой разъяснение прп. Максима.

758 Ср. у Немесия: «страх разделяется на шесть видов: на нерешительность, стыдливость, совестливость (стыд), изумление, ужас и беспокойство. Нерешительность есть боязнь предстоящей деятельности; изумление же — страх от представления чего-либо великого; а ужас — страх от представления чего-либо необыкновенного; беспокойство есть боязнь ошибки, то есть неудачи: так, боясь, что не будем иметь успеха в деле, мы испытываем беспокойство; стыдливость — страх вследствие ожидания порицания, и это чувство — прекраснейшее; совестливость же (стыд) есть страх вследствие совершённого постыдного дела; но и это чувство не безнадежно в отношении к спасению» (Nemes., *nat. hom.* 20: 231–232 [Morani], пер. Ф. С. Владимирского по: *Немесий Эмесский 1996*, с. 122). В оригинале большинство терминов совпадает, отличие в переводах связано с особенностями их понимания переводчиками. Прп. Максим, следуя Немесию, дает лишь классификацию видов страха и их краткое описание, но, в отличие от него, не говорит об их происхождении.

759 Иначе: «дающий начало».

760 Или: [причем] злоба [подвигает совершить] возмездие обидевшему посредством чего-то другого, а бешенство — [совершить] отмщение обидевшему силами самого обиженного. — *прим. перев.*

761 Весь этот пассаж — парафраза соответствующего места из трактата *О природе человека* Немесия Эмесского: Nemes., *nat. hom.* 19 [Einarson].

762 σπουδῆς — слово того же корня, что и σπουδαίος; прп. Максим дает понять, что для него «ревностный [подвижник]» — это тот, кто, подвизаясь

внимательно и усердно, с Божией помощью овладел страстными силами души, подчинив их разуму; ниже, в *amb.* 10/45, прп. Максим говорит уже не о «ревностном подвижнике», а о «познающем» (γνωστικός), или «знающем», что означает, вероятно, более высокую ступень духовной жизни.

763 После описания страстной части души, во многом заимствованного прп. Максимом у Немесия, этот абзац возвращает к главной теме *amb.* 10 — о прохождении материальной двоицы, которая выше толковалась, в частности, как двоица, представляющая собой желательную и раздражительную силы души. Здесь прп. Максим продолжает объяснять трудное место из *or.* 21 свт. Григория Богослова, трудность которого в том, что свт. Григорий как будто не уделил должного места деланию, но вел речь лишь о разуме и созерцании. Проясняя это затруднение, прп. Максим в данном месте *amb.* 10 указывает на роль разума в преодолении двоицы вожделения-гнева: обе страстные части души должны быть подчинены водительству разума, который, в свою очередь, подчиняет их себе, опираясь на Божию помощь. Кроме того, прп. Максим говорит, что и сам разум должен очиститься от прежних помыслов (очевидно, тех, которые были у него, когда он не владел гневом и вожделением). Согласно прп. Максиму, это очищение происходит с помощью нравственной философии и делания. Вероятно, именно о таком очищении разума прп. Максим писал прежде в *qu. dub.* 10 (Declerck): «празднуем мы и Юбилей, когда совершенно упраздняем воспоминание о зле и воображение [, возникающее] от предвкушения того, что с нами произойдет; ведь Юбилей толкуется как разрешение живущего от уз или избавление живущего от скорбей» (пер. Д. А. Черноглазова). В следующем параграфе данной *трудности* прп. Максим упоминает, однако, еще более высокое состояние, чем овладение страстной частью души.

764 Выше, в *amb.* 10/21: PG 91, 1145C–1148A об Аврааме уже говорилось как о примере обоженного человека в контексте преодоления всего чувственного и материального; здесь о нем сообщается как о превзошедшем двоицу страстных сил души и всецело соединившемся с Единицей. См. анализ обоих мест, а также понимания Авраама прп. Максимом в *qu. dub.* 39 (Declerck) и *Thal.* 28 у Торонена: *Törönen 2007*, p. 73–76.

765 Вероятно, вожделения и гнева, о которых шла речь в конце предыдущего параграфа (впрочем, см. след. примечание). Речь идет о совершенном прохождении двоицы и восхождении к Единице. Подробнее прп. Максим пишет об этом в *Толковании на Молитву Господню*: «Кто таинственно приносит Богу служение одной разумной силой [своей], отрешенной от похоти и ярости, тот на земле, подобно чинам ангельским на небе, исполняет волю Божию... у таких людей нет ни похоти, расслабляющей наслаждениями напряжение ума, ни ярости, беснующейся и бесстыдно лающей на сродное себе. В них остается лишь один-единственный разум, естественно приводящий разумные существа к первому Разуму [Логосу]. Только этому радуется Бог и только этого требует Он от нас» (*or. dom.*: PG 90, 896B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 196). Как можно понимать это «отрешение от похоти и ярости» в свете учения о подчинении и преображении страстных сил души, которое вслед за Каппадокийскими отцами разрабатывал прп. Максим (см. *Blowers 1996*)? Ответ на этот вопрос можно дать, в частности, с помощью одного места в *Thal.* 55, где говорится о том, что сначала

ум полностью подчиняет владычеству разума яростное и желательное начало посредством мужества и целомудрия и «не отпускает их на волю, пока закон естества не станет совершенно поглощен законом духа, как поглощается смерть жалкой плоти беспредельной жизнью, и пока не будет явлен в чистом виде весь образ безначального Царства, через подражание обладающий видом Первообраза» (PG 90, 548C–D, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 169); здесь, как мы видим, идет речь о подчинении страстных сил души разуму и о достижении внутреннего единства по образу Первообраза (т. е. Триипостасной Единицы). Но прп. Максим не останавливается на этом и говорит: «Оказавшись в этом Царстве, созерцательный ум отпускает на волю яростное и желательное начала души, превратив желание в непорочное наслаждение и незапятнанное очарование Божественной любовью, а ярость изменив в духовное кипение, пламенное приснодвижение и целомудренное безумие» (90, 548D, цит. по изд.: Там же). Важной для понимания мысли прп. Максима является и схолия к этому месту (Там же, с. 270, прим. 52). Таким образом, в отношении преображения страстных сил души, по прп. Максиму, наблюдается три стадии: 1) подчинение разуму страстных сил души, еще направляемых на чувственное и материальное; 2) обретение единовидности по образу Божественной Единицы при отвержении вожделения и гнева, и обращении к созерцанию Божественного; 3) полное преображение страстных сил благодатью Царствия Божия при пребывании в Боге. В *amb.* 10/45 прп. Максим делает акцент на достижения «единовидности». При этом Блауерс замечает (Ibid., p. 77), ссылаясь на *Thal.* 49, что, согласно прп. Максиму, любовь, венчающая собой весь путь христианина, рождается «от собирания воедино вокруг Божественного и единения душевных сил, то есть силы разумной, желательной и яростной» (PG 90, 449A, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 130). В свете этого акцента прп. Максима на необходимости обретения человеком внутреннего единства становится ясно, какой смысл имело перечисление в *amb.* 10/44 разновидностей страстей желательной и гневной силы души: все это множество сменяющих друг друга разнообразных страстей характерно для души, не имеющей простоты и единовидности; таким образом, хотя прп. Максим в этом перечислении следует за Немесием, у него перечисление сил души имеет иную, не столько научную, сколько духовную цель.

766 Быт. 21:14. Далее в этом параграфе уже не упоминается о вожделении и гневе, и понимание образов Агари и Исмаила дается в рамках иной перспективы — форм богопознания, как будет видно ниже. Вполне возможно, речь идет о преодолении не только двоицы вожделения и гнева, но и вообще всякой двойственности (в частности, разделения на материю и форму, чувства и мысли при познании Бога из творения, о чем косвенно говорится ниже применительно к Агари и Исмаилу).

767 Быт. 22:1–13.

768 Букв.: «приносимым» или просто «бывшим».

769 Констас (*Constas 2014*, v. I, p. 331) переводит более литературно: «resounding in his mind», т. е. «раздававшийся в его уме», что достаточно далеко от текста и приводит к утрате повторения в этом предложении слова «ведение» (гнозис), важного для прп. Максима. У Лоллара просто: «he was taught

by the divine voice, which gives knowledge (он был научен божественным гласом, приносящим ведение)».

770 Гал. 4:21–5:1.

771 Сложное место, допускающее различные понимания. Здесь в очень сжатой форме дается духовное, анагогическое толкование соответствующих мест Св. Писания, посвященных сыновьям Авраама — Исмаилу, рожденному от рабыни, и Исааку, рожденному от свободной. О Сарре и Агари прямо ничего не сказано, но можно обратить внимание на то, что в заглавии этого параграфа присутствуют понятия «логос премудрости» и «закон природы», между тем эти понятия в самом толковании не встречаются, так что не вполне понятно, как заглавие параграфа соотносится с его текстом. Ответить на этот вопрос поможет отрывок из *qu. dub*. 80 (Declerck): «Агарь, служанка Сарры, понимается по отношению к чувственному восприятию; она, зачав через естественное созерцание, рождает естественный закон. Если же [чувство] восстает против ума, как та [Агарь] против Сарры — Сарра ведь толкуется [как] "начальствующая" — то прогоняется чувственное восприятие и ум зачинает Исаака — духовный закон, от которого [происходит] Израиль, то есть ум, видящий Бога» (пер. Д. А. Черноглазова по *Максим Исповедник 2010*, с. 124). При всем отличии этого отрывка из *qu. dub*. 80 от комментируемого из *amb*. 10/45, можно заметить, что понятие «естественного закона», о котором говорится в заглавии *amb*. 10/45, и о чем не сказано в тексте этого параграфа, встречается в *qu. dub*. 80, где символически прилагается к Агари. Речь, таким образом, в обоих отрывках идет о переходе от познания Бога из творений, где имеет место чувственное восприятие, к мистическому богословию (боговидению). В *amb*. 10/45 Сарра, судя по всему, соотносится со «свободным по духу ведением (γνῶσις)», если иметь в виду, что γνῶσις в греческом — женского рода. Соответственно, Авраам в этом контексте символизирует божественный, т. е. обоженный ум; Исаак — их совместное дитя (очевидно, боговидение, единство с Богом). Жертвоприношение Исаака, о котором вскользь упоминает в этом контексте прп. Максим, очевидно, означает то, что ум (Авраам) предает, всецело посвящает, свою познавательную способность Богу. Агарь в *amb*. 10/45, очевидно, соотносится с плотью и чувственным восприятием, посредством которых ум познает закон устроения Богом тварных природ (естественный закон) из творения. Но познание Бога из творения посредством чувственного восприятия прп. Максим принципиально отличает от познания Бога по благодати умом, боговидение, которое одно является исполнением обетования. Поэтому именно Исаак, а не Исмаил становится родоначальником Израиля, хотя и значение познания Бога из естественного закона прп. Максим не отвергает (все же Исмаил — сын Авраама). Но «логос премудрости» (выражение из названия параграфа), то есть принцип истинной премудрости, связан с тем, что символизируют Авраам вместе с Исааком, а не вместе с Исмаилом.

772 Букв.: «с логосом вокруг Единицы».

773 Термин часто встречается как в *Ареопагитиках*, так и у прп. Максима.

774 Выражение «из многих одним (ἐκ πολλῶν εἷς)» подчеркивает, что «единовидность» не подразумевает уничтожения в человеке материального или телесного начала. Все это входит в человеческую природу. Вопрос в том, каким

именно образом образуется из многих сил и частей человеческого устроения это единство, позволяющее ему соединиться с Божественной Единицей.

775 Лаут (*Louth 1996*, p. 211, n. 127) находит здесь отзвук Плотина, ср. у него о «бегстве единого к Единому» (*enn*. 6.9.11).

776 Как пишет в комментарии Констас: «В греческом буква "α" функционирует как знак негации, известный как "alpha privativum", что здесь является символической чертой Авраама и всех, кто в вере отрицает или подвергает привации все, кроме Бога» (*Constas 2014*, v. I, p. 493, n. 96).

777 Быт. 17:5.

778 В *qu. dub.* 39 (Declerck) прп. Максим уже обращался к сюжету о прибавлении альфы в имени Авраама, причем в контексте, где фигурируют Единица и двоица: «Почему Авраам увидел трех ангелов (Быт. 18:2), а Лот — двух (Быт. 19:1)? Авраам достиг совершенства, поднялся выше явлений и был озарен знанием Святой Троицы и Единицы. Потому он и принимает альфу в дополнение к имени, ибо он приблизился по знанию единый к Единому (Быт. 17:5). Поэтому, разумеется, [Авраам] видит трех ангелов. А Лот в своем знании еще не вышел за пределы видимых вещей. Он служил Божеству в видимых [проявлениях], ничего большего не представлял, не возвысился над "двумя": материей и формой, из коих и [составлены] видимые вещи, и не воспринял знанием слово о Единице и Троице. Поэтому [Лот] и видит двух ангелов. Поэтому же, когда ангелы торопили его и побуждали спастись на гору, он не решился взойти на гору, но просил позволения идти в Сигор, то есть к меньшему знанию — ведь слово "Сигор" переводится как *малый* (Быт. 19:15–23). А два ангела, выводящие Лота, понимаются как два Завета — Закон писаный и закон Евангельский. С их помощью человек выводится, [то есть] бежит от обольщения чувственными вещами и убегает из их сожжения. С [Лотом] вместе восходит и сожительница — чувство. Если она оборачивается назад, то становится *соляным столпом* (Быт. 19:26) — делается очевидным для всех примером, являя неизменное состояние каменного, как соль, зла. [Лот] взял с собой из Содома и вино, которое означает предвкушение нечистых помыслов, и две дочери напоили его, чтобы зачать. Первая дочь — это вожделение: чуть только ум вспоминает об этих предвкушениях, вожделение тотчас сочетается с ним и зачинает согласие. Тут же поспевает и вторая дочь — это наслаждение. Сочетаясь с умом, она зачинает действие. Оттого такие порождения прокляты и *не входят в общество Господне* до *третьего*, *четвертого* и *десятого поколения* (Втор. 23:4; Исх. 20:5)» (пер. Д. А. Черноглазова по: *Максим Исповедник 2010*, с. 98–99). Авраам, превзошедший мир явлений, был способен множественное (по числу индивидов) созерцать как одно по логосу (ср. эту тему в *ep.* 2 и в нашей статье, посвященной этому письму и образу в нем Авраама: *Benevich 2017*), а Лот на это не был способен. Поэтому для Авраама три ангела стали образом единого по логосу природы Бога, — поскольку Авраам перешел от феноменального к невидимому логосу вещей, тогда как Лот останавливался на внешнем виде вещей, не видя за ним единого логоса, но познавая, очевидно, каждое сущее в его бытии (что, по прп. Максиму, может возводить к вере в бытие Божие, но не вводит еще в таинство Троицы в Единице и Единицы в Троице).

Данное толкование, по-видимому, принадлежит самому прп. Максиму, на что указывает слово οἶμαι — «я полагаю». До него толкование прибавления альфы к имени Авраама, например, у Филона или Климента состояло в том, что

Авраам был переименован из «отца превознесенного» в «избранного отца гласа» (Philo, *de Abr.* 85; Clem., *str*. 5.1.8).

779 κατὰ στέρησιν. Στέρησις — лишение; наряду с ἀφαίρεσις (отвлечение, абстрагирование) и ἀπόφασις (отрицание) — один из терминов апофатического богословия. По мнению Лаута (*Louth 1996*, p. 211–212, n. 128), прп. Максим обыгрывает то, что в греческом языке буква «альфа» (α) имеет значение отрицания (alpha privativum), что, как он считает, символически обозначает отрицание всего, кроме Бога. Это толкование отличается от понимания добавления «альфы» как указания на единицу (поскольку альфа означает также цифру «1»). На самом деле, возможно, прп. Максим задействует оба смысла.

780 Ср. Рим. 4:11–12, 18.

781 Последнее предложение может служить еще одним объяснением названию данного умозрения: «О том, что не следует познающему сопрягать логос премудрости с законом природы»; речь, очевидно, о том, что разум познающего (христианина-гностика, уподобляющегося Аврааму) не должен быть связан с тварным, но, в конечном счете, обращенным к Единому Богу.

782 Иначе: «гностического воспитания».

783 Исх. 3:5.

784 Или: «гностический».

785 Ср. в *О жизни Моисея* свт. Григория Нисского: «Итак, голос этого света запрещает Моисею восходить на гору, будучи отягченным мертвыми сандалиями, чтобы он, сняв обувь, так коснулся сей земли, которую осиявал Божественный свет» (*v. Mos.* 1:20 [Daniélou]). Ср. также у свт. Кирилла Александрийского в *Глафирах*: «И Моисей, приступая к ней [к святой земле], получает повеление снять обувь с ног. Это есть знамение мертвости и тления, так как всякая обувь есть остаток умершего и предавшегося тлению животного» (PG 69, 416C, пер. М. Д. Муретова, цит. по изд.: *Кирилл Александрийский 2001*, с. 261). Ср. Gr. Naz., *or.* 45.19: PG 36:649B и Evagr., *orat.* 4: PG 79:1168D.

786 Лев. 7:4; 30–32. Лаут, который заметил лишь параллель с Лев. 7:30–32, ошибочно пишет, что данное толкование прп. Максима весьма слабо основано на тексте Писания, и на самом деле восходит к античной философии (*Louth 1996*, p. 212, n. 129). Впрочем, следует упомянуть ссылку Лаута на платоновского *Тимея* (70a–72c), где гневная сила связывается с сердцем, а пожелательная с печенью, и та же связь прослеживается у Немесия (*nat. hom*. 16). Относительно гипотез о более непосредственном источнике для этого места прп. Максима см. ниже.

787 Gr. Naz.**,** *or.* 21: PG 35.1084.38.

788 Иначе: «энергии».

789 Или: «растопить».

790 Гнев и вожделение «расплавляются» в божественном огне силы мистического богопознания. В *Толковании на Молитву Господню* прп. Максим говорит и о том, что с этими силами происходит в позитивном смысле: «Оказавшись в этом Царстве, созерцательный ум отпускает на волю яростное и желательное начала души, превратив желание в непорочное наслаждение и незапятнанное очарование Божественной любовью, а ярость изменив в духовное кипение,

пламенное приснодвижение и целомудренное безумие» (PG 90, 548D, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 169).

791 Здесь прп. Максим следует за Пс.-Кириллом Александрийским, толкующим это место Св. Писания именно в таком роде (см. Ps. Cyr., *coll. vet.*: PG 77, 1216). Источником этой традиции толкования является Филон: Philo, *alleg.* 3.130 [Cohn].

792 Лев. 13–14.

793 Лев. 13:26.

794 Имеется в виду «вожделеющее начало».

795 Первые роды страстей — источник всех других, понимаемых как их виды.

796 Числ. 25:6–9.

797 Или: «Первосвященника-Логоса». Так понимают это место Понсуа и Морескини. Но Лаут (*Louth 1996*, p. 151), очевидно, имея в виду, что Финеес был сыном Елеазара, сына Аарона, т. е. принадлежал первосвященническому роду, и что прп. Максим понимает его как образ разума, переводит: «...by the power of reason, the high-priest» («...силою разума, первосвященника»). Так же понимает это и Констас (*Constas 2014*, v. I, p. 335).

798 Или: «материю вместе с формой».

799 Иначе: «обладает тропосом для вещества».

800 Вероятно, прп. Максим имеет в виду, что вожделение (например, голод) само по себе, пока оно не пущено в ход «броском» к конкретной цели, которая его удовлетворит, есть чистое страдание и в этом смысле неподвижно.

801 Ср. *carit.* 1.84: «Память привносит в ум простой помысел; когда он задерживается там, приводится в движение страсть» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 105).

802 Кажется, что в *Толковании на Молитву Господню* прп. Максим утверждает нечто противоположное, чем в этом месте, а именно, что похоть (ἐπιθυμία) возбуждает ярость (θυμός), «подстрекая ее воевать из-за своих наслаждений» (PG 90, 885A, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 190). В данном же месте говорится, что θυμός пускает в ход ἐπιθυμία. Очевидно, что в приведенной цитате из *Толкования на Молитву Господню* говорится о межчеловеческих отношениях; именно такого рода ярость в *carit.* 1.79 прп. Максим рекомендует врачевать милосердием. Однако в *amb.* 10/49 речь идет не о межчеловеческих отношениях, но о развитии страсти в отношении чувственного. Прп. Максим выдвигает здесь идею о том, что θυμός (в греч. языке это слово мужского рода) побуждает к движению вожделение (ἐπιθυμία, в греч. языке слово женского рода). Во всех трех случаях — когда говорится о форме-материи, ярости-вожделении, помысле-наслаждении — речь идет, видимо, об «оформлении», соответственно, материи, вожделения и наслаждения, т. е. о формальной и материальной стороне страсти. И если в межчеловеческих отношениях похоть подстрекает гнев воевать за свои наслаждения, то применительно к развитию страсти, как считает прп. Максим, за «бросок» к вычленяемому объекту желания, очевидно, отвечает ярость, дающая ход удовлетворению вожделения, бывшего до этого чистым страданием, и крепко

держащаяся предмета желания (ср. описание функции яростной силы души при движении к Богу в *Thal.* 49: «Благодаря [ей ум] крепко держится Божественного... усиливая [ею] движение желания» (PG 90, 449B–C, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 130)). Именование θυμός и ἐπιθυμία мужским и женским началом встречается у прп. Максима в *Толковании на молитву Господню* (см. пер.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 192–193) и восходит к Платону. Как замечает о. Думитру Станилоаэ (*Staniloae 1994*, p. 458, comm. 236), греческие слова, означающие страстный помысел и наслаждение, также, соответственно, мужского и женского рода.

803 Или: «восстание мое», «возвышение мое». Числ. 25:14–15. По замечанию Лаута (*Louth 1996*, p. 151, n. 132), толкование имени Замврий у прп. Максима традиционное, а имя Хазви обычно толкуют как «лживая, обманчивая».

804 Числ. 25:8.

805 Подчеркивая ревность Финееса, прп. Максим, очевидно, дает понять, что гневное начало может быть использовано для праведного гнева, когда оно служит разуму, служащему Богу (ср. Nemes., *nat. hom.* 21).

806 Здесь прп. Максим дает несколько иное, чем ранее, толкование «механизма страсти», включая сюда отклонение от размышления о Божественном. Ответственность за развитие страсти в любом случае у прп. Максима несет разумное начало. В целом в этом параграфе он подчеркивает, что необходимо отвергнуть не одно только «женское» — материю, вожделение и наслаждение, но и «мужскую» составляющую всех диад; иначе говоря, для него важно указать, что предметом стремления должно стать Божественное, которое он противопоставляет всему тварному, вследствие чего в этом контексте различие мысленного и чувственного меркнет, поскольку и то, и другое принадлежит сфере тварного.

807 Мф. 7:6 (здесь и ниже наш перевод отличается от Синодального).

808 Мф. 7:6.

809 Ср. слова свт. Григория Богослова об ангелах: «[Они] суть вторые светы, отблески Света первого» (*or.* 44.3: PG 35, 609B, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 656); таким образом, прп. Максим явно указывает на сродство человеческого ума и ангельской природы.

810 Лк. 9:3.

811 Ср. Мф. 10:10, Лк. 10:4.

812 Букв: «по ведению (κατὰ τὴν γνῶσιν)».

813 Γυμνόν — букв. «нагим», т. е. необутым.

814 Стопу, которой он идет по жизненному пути. — *прим. перев.*

815 Мф. 17:14–18. Констас утверждает, что на самом деле речь об эпилептике (*Constas 2014*, v. I, p. 493, n. 100).

816 Этот параграф состоит из двух частей: одна часть посвящена истолкованию истории об исцелении «лунатика», другая представляет собой заключение всей *amb.* 10. Как и у Констаса, они соединены вместе, но Шервуд и некоторые другие авторы условно разделяют их, присваивая соответственно номера 51a и 51b. Этой же традиции следуем мы.

817 Ср. Мф. 17:15: «сказал: Господи! помилуй сына моего; он в новолуния беснуется и тяжко страдает, ибо часто бросается в огонь и часто в воду».

818 Здесь прп. Максим использует, очевидно, античные представления о подлунном мире как о мире становления и гибели (встречается в физике Аристотеля и у неоплатоников). Эти процессы зачастую связывали с Луной, ее действиями на подлунный мир.

819 Ср. Рим. 6:6; 1 Кор. 15:47.

820 Ср. в *Письмах*: «Невозможно ведь нам стать друзьями Богу, восставая на Него в страстях и по порочности соглашаясь быть данниками скверному тирану и губителю душ — диаволу, если прежде не станем во всём врагами лукавого» (Max., *ep.* 24: PG 91, 609A, пер. Е. Начинкина по: *Максим Исповедник 2015*, с. 258). Противостояние диаволу как тирану — общее место святоотеческой литературы. Одним из первых эту идею использовал Ориген: «Допустим также, что некоторые тайно составили общества, чтобы погубить тирана, посягающего на права города; они поступили, конечно, хорошо. Точно так же и христиане составляют общества ввиду того, что тиранствует так называемый у них диавол и лжец. Эти общества противозаконны с точки зрения диавола, но зато направлены против диавола и на спасение других, которых (христиане), конечно, вправе убедить оставить этот как бы скифский и тиранический закон» (Orig., *Cels.* 1. 1. 19–23, пер. Л. И. Писарева по: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/apologet/origen/01.php).

821 Или: «здравомыслие».

822 С этого предложения начинается заключение всей *amb.* 10. Как пишет Шервуд: «Заключение всей *трудности* начинается без выделения в отдельный параграф с помощью специального названия, с 1204D3. Максим говорит о прохождении через этот век к вершинам Божиим, достижимым для человека, — благости и любви. Стяжавшие их по своей добродетели святые становятся сияющими образами Божией благодати. Это заключение в самом общем виде отвечает на вопрос, поставленный в первой части, где речь шла о гармонии между добродетелью и созерцанием; нет сомнений, что идея прохождения и перехождения снова заявляется во всей полноте» (*Sherwood 1955a*, p. 39).

823 Букв.: «пристально рассмотрев».

824 См. эту тему в *amb*. 23.

825 См. о равной любви святых ко всем, согласно прп. Максиму, в: *Benevich 2017*.

826 Под невольными искушениями, очевидно, понимаются такие, которые совершенно не зависят от нас, как, например, стихийные бедствия и т. п.; к находящемуся в нашей власти прп. Максим, очевидно, относит искушения, связанные с телесными страстями, восстание которых, скажем, во время поста, по прп. Максиму, может быть «иссушаемо» или «угашаемо». Интересно, что Немесий Эмесский относил голод к тому, что от нас не зависит (*nat. hom*. 39, см. пер.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 169), однако, не учел, что человек может и сам вызвать голод, скажем, во время поста ради аскетических целей или занимаясь лечебным голоданием. И в этом смысле перспектива на эти страсти у прп. Максима глубже.

827 Прп. Максим дает понять, что люди, которые избавились от греховной диады похоти и гнева, свободны от искушений как с одной, так и с другой стороны — т. е. как от искушений, доставляющих обычно страдания, так и от искушений, доставляющих удовольствие.

828 Или: «увлекающая», «соблазняющая» (ὑποσύρουσα).

829 Место сложное для понимания и перевода, хотя представляющее несомненный интерес, поскольку здесь говорится о том, что прп. Максим считал самой губительной страстью. Лоллар, судя по всему, понял это место применительно к чувственному обольщению, обману, прелести, даже мании, что он передает английским словом delusion: «nor any false and cunning devotion to anything else that deceitfully seduces us when something delusional appears, this delusion being the most destructive of all the passions». Но нельзя исключить и то, что речь идет о соблазне, который возникает при любви к ближнему, когда притворство в этих отношениях или сам их характер оказываются препятствием к восхождению от этой любви к любви к Богу, уводит от нее. Прп. Максим, говоря о том, что эта страсть наиболее опасна, мог особенно иметь в виду неправильные отношения между монахами (он писал, прежде всего, для монашеской среды), будь то в чувственном или духовном плане (в последнем случае старший мог, изображая заботу о спасении младшего, привязывать его к себе, а не вести к Богу, равно как и младшие могли лестью и заботой привязывать к себе, лишая венцов, старших). Понятно, что сходные проблемы не в меньшей степени встречаются и в христианском браке. Но, возможно, такое толкование слишком много вчитывает в этот текст, и речь, как подразумевает перевод Лоллара, действительно об обольщении чем-то чувственным или воображаемым, маниакальной привязанности к нему.

830 Или: «в одном... охвате».

831 Здесь находит свое завершение *amb.* 10 — самая обширная из *трудностей*. Прп. Максим, словно подтверждая преемство этого сочинения с другими своими сочинениями, посвященными христианской любви (*carit.*; *ep.* 2 и др.), ставит в центр именно ее, двуединую любовь к Богу и человеку. Вершиной же всех добродетелей, в том числе и любви, прп. Максим называет смирение, доставляющее неколебимую устойчивость во всех остальных добродетелях. Таким образом, все свое возвышенное и интеллектуально изощренное богословие, раскрываемое в *amb.* 10, прп. Максим венчает гимном святым, а более всего, добродетелям, стяженным ими, и Богу — живому Истоку этих добродетелей, подтверждая тем самым, что его богословие соответствует реальному опыту Церкви, исходит из него и служит желающим идти путем святых. При всей своей сложности это богословие, как и все учение Церкви, является не более чем истолкованием Евангельского благовестия и опыта святых, возвещающих его своей жизнью. Продолжение *Трудностей к Иоанну* служит дальнейшему раскрытию этого учения и опыта.

Трудность 11

Из того же *Слова*, о том, что [свт. Григорий] упомянул о блаженном Иове, на [слова]: «Последующие же — малые... и устроено ради малых»[1].

«Малыми» [учитель] назвал, как я полагаю, телесные [блага], данные [Иову] после борьбы с искушениями, сравнивая [их] с возглашенным[2] Иову от Бога[3], ибо их никоим образом невозможно сопоставить с [благами] вечными. Говоря же «устроено ради малых», он имеет в виду малых по познавательному разумению (διάνοιαν γνωστικήν), легко соблазняемых в суждениях[4] о промысле и суде и колеблемых в отношении самого благочестия[5]. <1208A> О них, как я полагаю, Господь сказал в Евангелии: «Соблазняющий одного из малых сих»[6]. [Если] эти [люди], увидев, что праведник или немощен, или нищ, или терпит какое-то иное зло, заключают — будучи еще немощней — почти о безбожии всего [сущего], то насколько более они бы это испытали при внезапной перемене [жизни] Иова, всеми единодушно признанного праведным, если бы блеск и слава в телесном смысле не вернулись к нему, [сделавшись] вдвое больше, чем прежде?[7] О таких и сказано учителем: «Устроено ради малых».

Трудность 12

Из того же *Слова*, на [слова]: «Он очищает храм от боготорговцев и христопродавцев... <1208B> но творит это не свитым бичом[8], а убедительным словом»[9].

Этими словами сей славный учитель не доказывает, как предположили некоторые, что наш Господь и Бог суровее блаженного отца Афанасия (да не будет так!), и не оказывает предпочтения (καταχαρίζεται)[10] святому Афанасию, говоря, что [Господь] очистил храм от боготорговцев при помощи бича, а [Афанасий] — при помощи слова; так что исходя из этого (согласно утверждающим [такое]) необходимо было бы предположить одно из двух — или что наш Господь и Бог не знал более мягкого способа излечения, или что святой Афанасий, не ведая путей[11] духовного попечения, прибегал к неумеренному человеколюбию[12]. Но, как я полагаю, этот

богомудрый учитель высказался таким образом вот по какой причине: логос[13], распознающий (ὁ διαγνωστικὸς λόγος)[14] <1208C> то, что мы сделали, воздвигаясь в нас, словно в некоем одушевленном и живом храме, творит раскаяние, соответствующее совершенным проступкам, каковым [раскаянием] Христос, Бог и Логос, всегда бьет нас, когда мы грешим, имея — словно свитый бич — саму нашу совесть, сплетенную из недостойных помыслов и дел[15], а святой Афанасий [более] кротко приводил прегрешавших к исправлению, ибо и сам был облечен немощной плотью[16]. Вот почему, думаю, сей богомудрый учитель воспользовался таким оборотом речи[17].

Комментарии

Amb. 11–12

1 Gr. Naz., *or.* 21.18: PG 35, 1101C. В цитате прп. Максим выпустил часть предложения после слов «последующее же малое», а именно слова «хотя для некоторых кажется и великим». После того как прп. Максим в конце *amb*. 10 сказал, что святые с честью переносят испытания как славой, так и бедствиями, он в *amb*. 11 приводит пример такого святого; о нем сам свт. Григорий говорит в *Слове 21*, отрывок из которого толковался в *amb*. 10, — это Иов, который был славен и богат до постигших его несчастий. «Трудность», которую толкует прп. Максим, состоит, видимо, в том, что сугубое прибавление у Иова земных благ после испытаний свт. Григорий называет «малым».

2 Букв.: «возглашением» (ἀναῤῥήσει).

3 Иов 40:1.

4 Иначе: «в логосах».

5 По мнению прп. Максима, свт. Григорий в своем слове выставляет причиной бедствий, постигших Иова, не наказание за грех (как пытались внушить Иову его друзья), но испытание его добродетелей, какие он стяжал до этих испытаний; таким образом, постигшее его несчастье было промыслительным в этом смысле. Истинной же наградой за терпеливое перенесение испытаний прп. Максим считает богообщение и вечные блага, которых сподобился Иов; возмещение же сторицей Иову земных благ он называет «малым», совершенным не ради самого Иова, а ради «малых сих», не понимающих, в чем состояла настоящая награда Иова. В *Диспуте в Визии* имеется эпизод, когда прп. Максим в беседе с еп. Феодосием приводит Иова как пример человека, промыслительно подвергшегося испытаниям: «Феодосий говорит: “Разве скорбь не посылается многим и ради испытания?” Святой Максим сказал: “Испытание касается святых, чтобы их расположение к тому, что благо по природе, чрез скорбь явлено было в жизни людей, открывая вместе с тем в себе неизвестные всем их добродетели, как это было с Иовом и Иосифом: первый подвергался испытанию для проявления скрывавшегося [в нем] мужества, а второй искушался для откровения [его] освятительного целомудрия. И всякий из святых, не добровольно подвергаясь скорбям в сем веке, терпит это из-за каких-либо подобных же целей [Божиих], чтобы они посредством немощи, которой предоставляется им [от Бога] подвергнуться, попирали гордеца и отступника дракона, то есть диавола, ибо терпение есть дело испытания у каждого из святых”» (*disp. Biz.* 3: 78–80 (Allen, Neil), пер. М. Д. Муретова, цит. по: *Максим Исповедник 2007а*, с. 176–177). Следует отметить, что подобного рода испытание является, согласно прп. Максиму, не способом приобретения добродетелей, но способом их проявления для людей (о чем он писал в *amb.* 10/1; 10/2) и победой испытуемого над диаволом.

6 Мф. 18:6; Мк. 9:42; Лк. 17:2. Ср. понимание «малых сих» и соблазнивших их в *qu. dub.* 75 (Declerck): «Что означают слова: *Лучше было бы ему, если бы мельничный жернов* [букв.: ослиный жернов] *повесили ему на шею и бросили его в море, нежели чтобы он соблазнил одного из малых сих* (ср. Лк. 17:2; Мф. 18:6)? "Малыми", я полагаю, Господь называет простодушных людей, которые по малости ума не могут судить о судах промысла. Тому, кто соблазнит таких людей, было бы лучше принадлежать к числу язычников, которые, подобно ослу на мельнице, вовлечены только в движение мира сего, и быть брошенным в *глубину морскую* (Мф. 18:6), то есть в смешение жизни. Это подтверждает и апостол Петр, говоря: "Лучше бы им не познать пути правды, нежели, познав, вернуться назад" (ср. 1 Пет. 2:21)» (пер. Д. А. Черноглазова).

7 Прп. Максим, вероятно, имеет в виду, что «малые сии» на основании безнаказанности зла и терпения бедствий праведниками могут отвергнуть существование Божия промысла и суда, не понимая, очевидно, что истинная награда Иова состоит в богообщении и вечных благах. Для укрепления таких «малых» в вере в Божий промысел и суд, с точки зрения свт. Григория и прп. Максима, и введен в историю Иова рассказ о воздаянии ему еще большими, чем у него были, земными благами. Характерно, что, довольно близко следуя Немесию в изложении доказательства существования промысла Божия, прп. Максим в *amb.* 10/42 выпустил из этого изложения аргумент от наказания, которое бывает за несправедливость (см. у Немесия, который в *nat. hom.* 42 (см. перевод в изд.: *Немесий Эмесский 1996,* с. 181) приводит из Писания историю Сусанны). Впрочем, прп. Максим, как мы видим на примере его толкования истории Иова, не отвергал подобные аргументы, считая их полезными для «малых сих».

8 Ин. 2:15.

9 Gr. Naz., *or.* 21.31: PG 35, 1117C. Прп. Максим выпускает в цитате из свт. Григория после слов «очищает от боготорговцев и христопродавцев» слова: «чтобы и в этом стать подражателем Христовым».

10 Или: «не пишет в угоду», «не льстит».

11 Иначе: «тропосов».

12 То есть что либо Христос был слишком жесток, либо свт. Афанасий — человекоугодник.

13 Иначе: «разум».

14 Понсуа переводит λόγος как «le verbe», т. е. «слово» (со строчной буквы), Морескини — как «la ragione», т. е. «разум», так же переводит и Констас. Ср. параллельное место в *amb.* 10/16: PG 91, 1125C: «Ибо всякая душа, "вдовствующая" относительно благ, лишенная добродетели и ведения Бога, когда воспримет Божественный распознающий разум (διαγνωστικὸν λόγον), то, вспомнив о своих грехах...». Но, как мы отмечаем в примечании к этому отрывку, нельзя исключить в данном месте перевод: «Божественное распознающее Слово», что согласовалось бы и с тем, что душа в *amb.* 12 называется «храмом». См. подробнее о проблеме перевода этого и сходных выражений у прп. Максима в прим. 177 к *amb*. 10.

15 О роли угрызений совести в обращении к Богу см. у прп. Максима, например, в сочинении *К Феопемпту схоластику*: «Угрызения совести

не прекращаются... пока не будут попраны... попирающие душу страсти» (PG 90, 1397A, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 205).

16 Евр. 5:2.

17 Для разрешения вопроса об этом трудном месте прп. Максим использует духовное толкование Ин. 2:15, где говорится об изгнании торгующих из храма. Он не обсуждает вопрос о том, имело ли оно место фактически. Реальностью для прп. Максима является в первую очередь то, что происходит или может происходить всегда и со всеми. Так, когда он говорит: «Христос, Бог и Слово, и бичует *всегда* нас согрешающих», то имеет в виду именно то, что происходит с нами. С этой духовной реальностью, а не с буквальным чтением Евангельской истории, он соотносит сказанное свт. Григорием о свт. Афанасии. При таком подходе оказывается, что словесное убеждение грешников свт. Афанасием носит тот же духовный характер, что и обличение грешников Христом, хотя последнее и более сурово, поскольку Христос действует в нас как Бог-Судия и Промыслитель (ср. эту тему в *amb.* 11), а свт. Афанасий увещевал кротко (не из-за человекоугодия, а из-за сострадания к немощным сочеловекам).

Трудность 13

Того же [Григория], из *Слова*, написанного к евномианам[1], на слова: «Ибо есть, есть некие [люди], у которых чешется слух[2] и язык»[3]. <1208D>

Занимающиеся словесностью (οἱ περὶ λόγους ἐσχολακότες), посчитавшие знание точных значений слов немалой заслугой и объявившие, что каждой вещи по справедливости должно уделить подходящее имя, представляющее без примеси особенность означаемого, каким способом о нем говорится, по отношению к чему-либо другому[4], [так вот, эти люди] говорят, что те, «у которых чешется слух и язык», — это те, которые желают узнавать или «говорить что-нибудь новое»[5], всегда «радуются нововведениям», «передвигают межи (говоря словами Писания), которые провели отцы их»[6], радуются недавнему и чуждому, противятся обычному, давно известному и неизменному, <1209A> [отвергая его] как устаревшее, изношенное и недостойное никакого [внимания], а одобрительно воспринимают, скорее, более новое, пусть даже оно ложно и лишено какой-либо пользы, переходящей в душу[7].

[Между тем], ради [пользы для души] всякое благочестивое слово поется и пишется и всякий спасительный труд (πόνος)[8] совершается: [слово] вооружается против неведения, а [труд] — против удовольствия; [слово] — чтобы, искоренив увечья души, посредством ведения сроднить с Богом имеющих истину и потому радующихся урокам, [чтобы], вознеся ум превыше [вещей] видимых и умопостигаемых, усладить [его] неизреченным вожделением божественной красоты и приковать[9] [к Богу] желанием (τῷ πόθῳ) так, чтобы [ум] был неспособен куда-либо двигаться[10], а скорее, и не допускал такой возможности; [труд] же [совершается], чтобы вырвать гвозди <1209B> связи с удовольствием, каковыми желание и стремление души, [изначально обращенное] к Богу, было приковано к веществу и тленным [вещам], [чтобы] избавить от порока одержимых [им], сотворив [их] подлинными последователями добродетели, и сделать сродство (οἰκείωσιν) души с благом незыблемым[11], по отношению ко всему, что, как кажется, ему мешает; ибо для отвращения от удовольствия, которое посредством непотребных [вещей], которые в нашей власти, обманчиво обольщает и смягчает твердость намерения (τῆς γνώμης) и убеждает предпочитать настоящее будущему, а видимое умопостигаемому, [труд] научает воздержанию; а для избавления от страха и робости, которые посредством

того, что не в нашей власти, предъявляют [нам] непереносимые [бедствия], как кажется, превосходящие человеческую силу, и натиском страшных [испытаний] стараются силой захватить власть над здравым рассуждением, <1209C> [труд научает] терпению и исполняемому из этих [добродетелей] мужеству — состоянию необоримости и непреклонности по отношению ко всякому удовольствию из тех, которые в нашей власти, и [ко всякой] боли из тех, которые не в нашей власти[12].

Теми же, «у которых чешется слух и язык», учитель назвал тех, о которых [говорится] слово, ибо всякому слову по природе присуще говориться и произноситься с помощью языка, а выслушиваться и узнаваться — с помощью слуха. Если же мы захотим истолковать слова «некие [люди], у которых чешется слух и язык», следуя иному подходу[13], то, возможно, это те, которые желают слышать и говорить только ради поношения и только клевету или брань о других [людях]; почитают за честь, не разобравшись, возражать на всякое слово и всякому мужу; прежде чем сказать что-то о вызывающем у них подозрение <1209D> или зависть, словно взвиваются духом, рвутся вперед душой, готовят слух и голос к уловлению какого-нибудь слога или слова, но не для того, чтобы порадовать [кого-то], а чтобы навредить и чтобы найти повод для словоблудия.

Это и делали по отношению к сему святому мужу тогдашние враги истины, нападая [на него], восставая против [его] слов еще прежде, чем они говорились; подобно боевым и скаковым коням, которые и прежде состязаний и звука трубы навостряют уши, бьют по земле ногами, скребут (προσκνήθονται) ее копытами, сами себя побуждают к бегу, зачастую опережая погоняющий их бич. Впрочем, кони не заслуживают никакого порицания, ибо в силу природного неразумия они не дожидаются установленного времени начала состязаний, которое обозначают звук трубы и удар бича; <1212A> для этих же мужей невозможно придумать порицание, которое было бы достойно их порока. Предмет их труда и усердия — забота о лжи и восстание против истины. Такие [люди] по справедливости должны именоваться «теми, у кого чешется слух и язык», ибо, как некий весьма едкий и густой сок, таящийся в глубине тела, зачастую выходит на поверхность, возбуждаемый (ἐρεθιζόμενος) посредством зуда[14]; <1212B> так и вредящих тому, что говорится правильно, затаенное расположение возбуждает (ἐρεθίζει), воспользовавшись предлогом, обнаружить [сокрытое] в душе злодейство; этому [расположению], естественно, присуще занимать столько [места] в глубине, сколько, как кажется, опорожнилось путем продвижения [наружу]. Ибо расположение дурных людей не выходит из глубины, выводимое вовне делами, но и все внешнее люто пожирает, и из [внутренней] области души никоим образом не выходит.

Трудность 14

Из того же *Слова*, на [слова]: «Как цветы несвоевременны зимой, женам [не подобает] мужской наряд, а мужам — женский, или скорби (πένθει)[15] [не подобает] геометрия»[16]. <1212C>

Посредством перечисления несовместимых [вещей учитель] разъясняет [необходимость] благочиния (εὐταξίαν[17]) в отношении каждого логоса и вещи, согласно каковому [благочинию] по природе проявляется логос благоприличия (εὐπρεπείας) всех и каждого; учитель говорит это, чтобы этими [словами] научить быть благочинными и благочестивыми (εὐλαβεῖς) дерзких, бесчинных, не ведающих никакого чина ни в чем, а особенно в рассуждении о Боге, но дерзновенно до полного смешения (παμμιγῶς) месящих и сливающих все различающиеся между собой [вещи][18]. Ибо если видеть цветок зимой, женам надевать мужской наряд, а мужам — женский, утверждать, что геометрия связана со скорбью <1212D> — [если все это] не имеет природного [начала][19], а потому [не имеет] и чина (ибо первое навязывает новоустроение (καινοτομεῖ)[20] времени и отклоняется от своего [природного] положения; второе искажает природу, являясь у мужа и жены в обратном порядке, и расстраивает присущий им по природе чин[21]; третье же, силясь свести воедино вещи, вообще не способные сосуществовать друг с другом — я имею в виду радость и скорбь — совершенно [их] смешивает и уничтожает) — разве не намного в большей степени слово о Боге будет безобразным, неприличным и вообще не достойным быть услышанным о Боге, если будет произноситься как придется, кем придется, в неподобающее время и в неподобающем месте? В отношении [слова Божия], как я полагаю, разумным [людям] должно соблюдать своевременность (τὸ εὔκαιρον)[22] настолько более, насколько [Бог] несравнимо превосходит всех рожденных и произведенных Им в надлежащем чине (εὐτάκτως)[23].

То же, что учитель называет геометрию не подобающей скорби <1213A> (что, как я полагаю, особенно вас озадачило), [можно объяснить] следующими способами. Или [он сказал это], поскольку захватившие какую-либо страну военной силой разделяют ее с помощью геометрии, если хотят управлять этой [страной] по закону [Ромейской] империи, и то, что они стали победителями и внезапно овладели богатством — предмет радости (тем большей для стремящихся лишь к благам настоящей [жизни]), так что невозможно, чтобы с этими [чувствами] уживалась хоть какая-то скорбь. Или [можно объяснить так]: поскольку искусные в этих [вещах] говорят, что с геометрией сопряжены особенно строгие (ἀναγκαστικούς) умозаключения (συλλογισμούς)[24], то кто-либо по праву покажется тягостным

[резонером] и не сознающим свой долг[25], если будет [утешать] скорбящего умозаключениями (συλλογιζόμενος) и пытаться показать, что он скорбит неразумно[26]. Или же, возможно, кто-то скажет, что самому <1213B> скорбящему не свойственно умозаключать, словесным убеждением стараясь убедить себя, что он не претерпел несчастье, случившееся с ним вправду и на деле. Или же [можно сказать], что [геометрия] совершенно противна самой скорби, то есть ее природе; ибо как скорбящий, умозаключая, изгоняет скорбь, так и скорбь, переводимая в умозаключение, прекращает быть скорбью. Ведь лишившись того, на кого он возлагал надежды как на наследника, [скорбящий] все здешнее считает ненужным[27]. Если [слова учителя] истолковать и таким образом, никто, пожалуй, не сочтет их лишенными смысла, осознав, что не могут одновременно друг с другом случиться радость и скорбь, ибо причины, творящие то и другое, очевидно, происходят не от одних и тех же начал.

И надежный свидетель этих [вещей] — святой и богомудрый Дионисий Ареопагит, <1213C> так рассуждающий об изображении ангелов: «Геометрические и строительные орудия [означают] способность основывать, созидать и завершать, а также и все остальное, что относится к промыслу о возведении и обращении низших»[28]. А все это указывает на сиятельную жизнь, каковой скорбь совершенно противна и потому с ней не совместима. Если же это место можно истолковать и еще одним [способом], я не считаю «несвоевременным» прибавить к сказанному [речение] Иисуса сына Сирахова. Вот что [он говорит]: «Не вовремя рассказ — то же, что музыка во время печали»[29]. Поскольку музыка охватывает все науки[30], одной из которых (как говорят те, кто этим занимаются) является геометрия, потому, как я считаю, учитель и сказал, соглашаясь с изрекшим приведенное выше речение, что геометрия не совместима со скорбью. Если же кто-нибудь спросит: почему же, опустив остальные науки, он[31] <1213D> привел лишь [геометрию] как не совместимую со скорбью? — то мы скажем: он имел в виду, что она подходит ко всем вышеупомянутым способам [толкования] (ἐπιβολαῖς); а также посредством одной [геометрии] были, путем синекдохи, приведены и остальные [науки][32]. Это все, что, по моему мнению, следует сказать. Если же кто-нибудь найдет лучшее [разъяснение], то я буду благодарен, получив от него знание того, о чем я не знал[33]. <1216A>

Комментарии

Amb. 13–14

1 С *amb.* 13 начинается длинная серия толкований на *Слова о богословии* свт. Григория, написанные прежде всего против евномиан (или аномеев) — представителей ереси IV в., утверждающей, что Сын Божий другой сущности, нежели Отец, и является Его творением.

2 Ср. 2 Тим. 4:3.

3 Gr. Naz., *or.* 27.1: PG 36, 12A. Цитата не дословная.

4 Интересно, что прп. Максим высоко оценивает филологическую и философскую работу, способствующую точному наименованию и разграничению понятий. В его собственных сочинениях, особенно в приложении к богословским понятиям, такая работа всегда тщательно проводится.

5 Ср. Деян. 17:21.

6 Ср. Притч. 22:28; 23:10.

7 Вопрос о понимании традиции (предания) и ее раскрытия в истории довольно сложен. В истории Церкви в догматических спорах обе стороны обычно настаивали на своей традиционности, как это было и в полемике прп. Максима с моноэнергизмом. В конечном счете, не буквальное повторение учения в том виде, в каком его формулировали предыдущие отцы, составляет суть предания, а правильная передача его существа, для чего на каждом этапе в истории Церкви использовались новые понятия и догматические формулы. По крайней мере, так обстоит дело в творениях наиболее значимых святых отцов, в том числе, конечно, и у прп. Максима. Вместе с тем, прп. Максим не считал возможным отвергать догматические формулировки предыдущих святых отцов (например, известную формулу свт. Кирилла Александрийского: «единая природа Бога Слова воплощенная»), а давал этим формулировкам православное толкование в контексте той полемики, которую вел. Поэтому уважительное отношение не только к духу предания, но и к букве у прп. Максима и других святых отцов всегда имело место. Но такое уважительное отношение отнюдь не было голым буквализмом, в котором «буква» определяет дух, а не наоборот.

8 Слово имеет также значение «мука», «страдание», «боль», «скорбь». Подобного рода значения имплицитно подразумеваются далее, когда говорится, что труд (имеется в виду аскетическая практика, усилие) совершается, чтобы искоренить власть над душой греховных удовольствий.

9 Букв.: «пригвоздить».

10 Подробно обсуждаемая в *amb.* 7 тема неколебимости в Боге как в последнем и единственном Желанном.

11 К сказанному выше о неколебимости ума прп. Максим прибавляет, что необходимо утверждение неколебимости во благе и волевого начала. «Находящимся в нашей власти» (см. ниже) в данном случае именуется то, посредством

чего мы можем доставить себе наслаждение или воздержаться от этого. Речь идет о неуместном или непотребном (ἄτοπος) наслаждении.

12 Координаты, в рамках которых прп. Максим рассматривает тему *наслаждение — страдание*, связаны с воспринятым им от стоиков учением о том, что *находится* и что *не находится в нашей власти*. К сказанному об этом в других местах *Трудностей* прп. Максим здесь прибавляет, что *то, что в нашей власти*, принадлежит сфере наслаждения, а *то, что не в нашей власти* (скажем, болезни, смерть, стихийные бедствия), — к сфере страдания. Наше намерение («гноми») испытывает воздействие искушениями наслаждения и страдания (и связанным с ними *страхом* страдания); всякое учительное слово и спасительный труд предпринимаются, согласно прп. Максиму, ради преодоления этих искушений, а вовсе не ради того, чтобы сообщить нечто новое и необычайное, что бы льстило слуху слушающих или развлекало их. Выше, говоря о праведном Иове, прп. Максим, очевидно, имел в виду, что он сумел быть добродетельным как в богатстве (т. е. не уклонился ко злу, хотя и имел возможность доставлять себе наслаждения), так и в несчастьях и лишениях. В *Thal.* 21 прп. Максим говорит о том, что искушение Христа в пустыне служило совлечению с нашего естества страстности в отношении наслаждения, а Гефсимания и Крест — совлечению страстности в отношении страдания (или боли).

13 Далее дается другое толкование этого выражения — применительно не к тем, которые ищут и приветствуют новшества, не сообразуясь с пользой, а к тем, которые по причине гордости готовы оспаривать всякое здравое и полезное слово и клеветать на произносящего его. Свт. Григорий Богослов в своих стихах и письмах засвидетельствовал, что клеветников и завистников у него было всегда много. Впрочем, прп. Максим в контексте толкования данного выражения вместе с тем анализирует и механизм такого любопрения, вызванного дурными мотивами. В отличие от тех, кто разбираются в значениях слов и различают их смыслы, те, кто движимы гордостью и злобой, выхватывают слова из контекста, имея целью лишь уязвить противника и исказить его мысль.

14 Ср. учение о гневе как возмущении желчи у Немесия (*nat. hom.* 21, см. пер. в изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 124).

15 Или: «горю», «оплакиванию», «трауру». Последнее значение обыгрывается ниже.

16 Gr. Naz., *or.* 27.4: PG 36, 16C. В дореволюционном русском переводе: «Даже прекрасное не прекрасно, если произведено вне порядка, как, например, совершенно неприличны цветы зимой, мужской наряд на женщине и женский — на мужчине, геометрия во время плача и слезы на пиру» (*Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 384). Судя по дальнейшему толкованию прп. Максима, он использует слово πένθος в более широком смысле, чем просто «плач», то есть в смысле скорби, горя, хотя Констас и переводит традиционно «mourning» (плач, оплакивание) (*Constas 2014*, v. I, p. 357).

17 Иначе: «упорядоченности».

18 Gr. Naz., *or.* 23.11. Ср. также у свт. Григория Богослова в комментируемом *Слове* 27: «Запрещаю... безвременность и... несоблюдение меры [в богословствовании и преподавании учения. — *Г. Б.*]» (Ibid., цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 387).

19 Иначе: «если все это неестественно».

20 Понятие «новоустроения» широко используется прп. Максимом в позитивном смысле (см. особенно *amb.* 41), здесь же речь идет не о сверхъестественном, а, скорее, о противоестественном.

21 Это представление прп. Максима об определенном «чине», порядке, существующем в природе, в том числе в отношении мужчин и женщин, следует иметь в виду в перспективе предстоящего в *amb.* 41 обсуждения преодоления разделения мужского и женского, которое, как нетрудно догадаться по этому месту из *amb.* 14, для прп. Максима вовсе не тождественно упразднению «чина» или порядка в природе, т. е. «бесчинию».

22 Букв.: «благовремение». Ср. 2 Тим. 4:2: «Проповедуй слово, настой в благовремении (εὐκαίρως) и в безвремении».

23 Ср. Gr. Naz., *or.* 27.3 (SC 250:76–78).

24 Констас (*Constas 2014*, v. I, p. 494, n. 3) приводит список параллельных мест: Procl., *in Tim.* (ed. Diehl, 1903, 331, l. 23); id., *in Parmen.* (ed. Cousin, 1864, 1162–63); Clem. Al., *strom.* 1.18.88.4 (SC 30:114); Gr. Naz., *anim. et ress.*: PG 6:33BC; id., *ep.* 101.53, где говорится о геометрической необходимости доказательства.

25 Или: «вульгарным и понимающим, что подобает».

26 Свидетельство того, что прп. Максим с вниманием относился к действиям различных сил души — не только разума, но и сердца. Логическая способность имеет свои границы: «рационалист», который будет говорить о «нелогичности» скорби, по справедливости именуется «тягостным». Впрочем, прп. Максим тут же делает и следующий шаг (см. ниже): правильно мысля о смерти, верующий человек может осознать тщетность скорби; тогда такое духовное понимание смерти исключает слезы, т. е. несовместимо с плачем.

27 Возможно, прп. Максим имел в виду, что, когда скорбящий по наследнику, на которого он возлагал все надежды, делает вывод, что прежний смысл его жизни («ради наследника») исчезает, тогда все здешнее становится для него ненужным, и вместе с этим выводом должна прекратиться и скорбь по чему-либо земному вообще. Прп. Максим здесь, видимо, использует значение слова πένθος — «траур», «оплакивание».

28 Dion. Ar., *c. h.* 15.5: 55 (Heil, Ritter), пер. Г. М. Прохорова с незначительными изменениями.

29 Сир. 22:6.

30 Ср. Elias, *prolegom.* 11 (CAG 18/1:31, ll. 1–2); Philo, *Cherub.* 105 (LCL 2:70).

31 Свт. Григорий.

32 Музыка в античности понималась как наука о пропорциях.

33 Как отмечает Констас (*Constas 2014*, v. I, p. 494, n. 7), в настоящее время некоторые ученые предлагают объяснить эту трудность текста свт. Григория с помощью другого прочтения, делая эмендацию, вместо геометрии, читая: «неумеренный смех» (γέλω ἀμετρία [*sic*]), аргументируя тем, что о смехе говорится в том же *Слове* (*or.* 27.5), фраза γέλωτος ἀμετρία встречается в *or.* 11.5 (PG 35:837B), и смех — это слово, которое встречается в древнем сирийском переводе *or.* 27.4. Однако Поль Гэле (Paul Gallay) в современном издании *or.* 27 отвергает эти аргументы и сохраняет слово «геометрия» (*SC* 250:80, n. 2). Прп. Максим, очевидно, знал о спорах вокруг прочтения этого места и остановился на традиционном прочтении.

Трудность 15

Его же, из *Великого Слова о Богословии*, на [слова]: «Тому, что Бог есть творящая и содержащая (ποιητικήν τε καὶ συνεκτικήν) причина всех [вещей], [нас] учат зрение и естественный закон: зрение — воспринимая видимые [вещи], прекрасно утвержденные и путешествующие, недвижно, так сказать, движущиеся и обращающиеся (κινουμένοις τε καὶ φερομένοις), а естественный закон — посредством видимых и упорядоченных умозаключая об их Предводителе»[1].

Тот, кто чувствованием, [сопряженным] с разумом, постиг величие видимых [вещей] [посредством их] красоты и природы (κάλλους καὶ φύσεως)[2], не позволяя ни чувствованию действовать совершенно самостоятельно, будучи разлученным с правящим им разумом[3], ни самому разуму — [действовать], будучи свободным от простоты ума[4] <1216B>, по каковому [т. е. уму[5]] видам (εἴδη) и образам (σχήματα), [воспринятым] чувствованием, присуще посредством силы разума[6] приводиться к всяческим логосам, а многоразличной пестроте (ποικιλία) всяческих логосов в сущих силой разума [присуще] сводиться к единообразному, простому и неразличному (ἀδιάφορον) умозрению (νόησιν), в котором состоит ведение, называемое недробным (ἀμερής), неколичественным (ἄποσος) и единым — такой [человек] посредством видимых [вещей] и [сущего] в них благочиния[7] запечатлел в себе, насколько это возможно человеку, их Творца, Содержителя (συνοχέα) и Предводителя и познал Бога[8] — не в том смысле, что Он есть по сущности и ипостаси (ибо это невозможно и недоступно), но только в том смысле, что Он существует[9].

И это [происходит] после того, как он [совершит] [присущее] чувственному восприятию прохождение (διάβασιν)[10] <1216C> положения и формы во внешнем облике (ἐν σχήματι), напечатления (τυπώσεως) и представления (φαντασίας)[11] и (если я не кажусь кому-то излишне многословным[12]) окажется всецело вне самого различия сущих, [заключенного] в логосах, словно расположив себя на границе (μεθόριον)[13] между Богом и всеми [пребывающими] после Бога[14]; ибо Бог превосходит [все], пребывает совершенно недосягаемым, и никакое умозрение (νόησιν) Его не постигает, а те, [которые после Бога] оставлены, пройдены (διαβαθέντων)[15] по избытку (περιουσίᾳ) ведения[, соответствующего] уму (κατὰ νοῦν

γνώσεως)[16], и явлены как пребывающие ниже умопостижения (κατωτέρων ἐννοίας)[17], так как было постигнуто умом (ἐννοῆσαι) то, что точно и поистине их превосходит[18].

Вот что, по моему мнению, учитель подразумевает под «зрением» и «естественным законом»[19], но при этом он не считает [зрение и естественный закон] одним и тем же, <1216D> как подумали некоторые[20]. Ибо [зрение и естественный закон], хоть и действуют в отношении одного и того же, возможно, отличаются[21] друг от друга по примышлению (κατ' ἐπίνοιαν): [зрение] неразумно основывается лишь на прикосновении (προσψαύσει) к видимым [вещам], не будучи способно идти дальше, а [естественный закон] с помощью сопряженного [с ним] разума исследует их и с помощью ума прекрасно и премудро превосходит; в силу чего именно естественный закон посредством зрения привнес понятие и веру относительно того, что Бог существует.

Итак, «зрением» [учитель] назвал просто приложение (προσβολήν)[22] чувствования к чувственным [вещам], а не приложение [чувства и разума] к тому, как [что-то существует] (τὴν πῶς... προσβολήν), (ибо умозаключать из чего-то о чем-то другом не свойственно чувствованию просто[23]); а естественным законом [он назвал] природную энергию, осуществляемую посредством чувствования по уму и разуму, согласно каковой [энергии] с надлежащим рассмотрением совершается восхождение[24] по пути от низших к высшим[25]. <1217A> То же, что «видимые [вещи] недвижно движутся[26] и обращаются», учитель сказал в [следующем] смысле: согласно логосу, по которому все возникло, [видимые вещи] по природе, силе и энергии[27], в силу порядка и пребывания [на своем месте[28]] остаются в неподвижном состоянии (ἀμεταστάτως ἔχειν), ни в каком отношении не исступают из природной особенности, не изменяются во [что-то] другое и не смешиваются [между собой]; согласно же логосу течения и истечения (κατὰ ῥοὴν καὶ ἀπορῥοήν)[29] они, напротив, движутся, путем увеличения и уменьшения по количеству и изменения по качеству, собственно говоря, путем взаимного преемства, ибо предшествующие всегда уступают последующим. И вообще, говоря коротко, согласно логосу, по которому все сущие [вещи] возникли и существуют, они совершенно постоянны и неподвижны, а согласно логосу того, что вокруг них созерцается, <1217B> по которому домостроительство относительно всего этого учреждено и премудро производится, все [вещи], очевидно, движутся и лишены постоянства[30].

Утверждают, что движение (κίνησιν) — не то же самое, что обращение (φορᾷ)[31,32]. Ибо говорят, что движение присуще, скорее, [подверженным] возникновению и гибели, так как они воспринимают увеличение или уменьшение относительно того, что вокруг них созерцается

(хотя [о движении] в собственном смысле можно говорить и в отношении всех возникших [вещей]); а обращение — это вращение сущности, неустанно движущейся по кругу. Я не знаю, верно ли дерзновенно говорить [«обращение»] о [сущности], воздействующей на все, или, [скорее], о воздействуемой; но в собственном смысле «обращаться» присуще «воздействуемой»[33]. Ибо ничто из сущих ни в коем случае не является самодействующим (αὐτενέργητον), так как не является беспричинным, а не беспричинное движется, конечно, по причине, <1217C> природно воздействуемое — то есть, движимое — причиной, из-за которой и которой оно совершает движение. Ибо ничто из движущихся никак и никаким способом[34] не движется беспричинно[35].

Начало всякого природного движения есть возникновение (γένεσις) движущихся, а начало возникновения возникших есть Бог как Творец возникновения (γενεσιουργός)[36]. Конец же природного движения возникших — это покой (στάσις), который создает, конечно, беспредельность (ἀπειρία) после прохождения через определенное (πεπερασμένων)[37]; в этой [беспредельности] по причине отсутствия расстояния (διάστημα) прекращается всякое движение природно движущихся, ибо оно не имеет того, куда, как и к чему двигаться, а имеет — как цель, являющуюся причиной — Бога как определяющего и саму беспредельность, определительную для всякого движения[38]. Итак, Бог есть начало и конец всякого возникновения и движения сущих, <1217D> ибо они из Него возникли, Им движимы и к Нему [придя], остановятся. Прежде же всякого природного движения сущих примышляется возникновение, а прежде всякого покоя по природе примышляется движение. Стало быть, если возникновение по природе примышляется прежде движения, а покой по природе примышляется после движения, то, очевидно, невозможно, чтобы возникновение и покой были среди [вещей], существующих вместе (εἶναι τῶν ἅμα κατὰ τὴν ὕπαρξιν)[39], ибо их природно разобщает [пребывающее] между ними движение. Ведь покой есть не природное действие[40] возникновения возникших, а конец (τέλος)[41] [присущей] ему возможности или действия, как бы кому ни было угодно это называть. <1220A> Ибо возникшее возникло ради действия, а всякое действие направлено к какому-то концу, чтобы, в противном случае, не оказаться незавершенным (ἀτελής)[42]. Ибо не имеющее конца (τέλος)[43] природных действий не совершенно (τέλειον), а конец природных действий — это остановка движения к Причине возникших[44].

Например — чтобы нам из одного понять тропос движения, [свойственный] всем сущим, — душа, будучи сущностью умной (νοερά) и разумной (λογική), мыслит (νοεῖ) и рассуждает (λογίζεται), [так что] ее способность[45] — это ум, движение — мышление (νόησιν), а действие[46] — мысль

(νόημα). Ибо [мысль] есть предел мышления как для мыслящего, так и для мыслимого, ибо она есть определяющее (περιοριστικόν) взаимного отношения крайних[47]. Ибо когда душа мыслит[48], она прекращает мыслить о помысленном после мышления о нем — поскольку, собственно, однажды помысленное более уже не привлекает способность души к тому, чтобы она о нем снова помыслила — и, таким образом, при каждой [завершенной] мысли останавливается относительно какого-либо мышления о помысленном ради мысли. <1220B> Поэтому, когда [душа] в процессе мышления проходит все мысли о всех мыслимых [вещах], чувственных и умопостигаемых (νοητῶν)[49], она упокоивается (παύεται) как от всех мыслимых [вещей], так и от всего мышления, являющегося ее природным движением, и от отношения ко всему относительному (σχετά) и мысленному[50], так как вообще не имеет более о чем помыслить после мышления о [всех вещах], которые по природе можно помыслить; после этого [мышления душа, став] превыше ума, разума и ведения, неведомо, невыразимо и по простому приложению (κατὰ ἁπλῆν προσβολήν)[51] соединится с Богом, не мысля вообще и не рассуждая о Боге[52].

Ибо Бог не есть что-то из мыслимых или сказуемых, чтобы душа могла иметь какое-либо мышление о Нем по какому-либо отношению; но [она может воспринять Его] по простому единению, <1220C> ибо оно безотносительно и превыше мышления, и по некоему логосу, неизреченному и не объяснимому[53]; каковой [логос] знает только Бог, дарующий достойным эту несказанную благодать, и те, которым предстоит ее позже испытать, когда все будет свободно от превращения и всякого изменения, ибо движение сущих, по чему бы то ни было, у чего-либо, совершенно достигнет предела, [то есть] беспредельности окрест (περί) Бога, в каковой останавливаются все движущиеся [вещи]. Ведь беспредельность — не Бог, а окрест (περί) Бога, ибо и ее Он несравненно превосходит[54].

Потому, я полагаю, по справедливости достоин всяческого порицания тот, кто учит о предсуществовании душ, проповедует всецело неподвижную Энаду («единство»)[55] разумных [природ], по-эллински смешивая не смешиваемое, и утверждает, что покой[56] по существованию одновременен с возникновением разумных. <1220D> Ибо не сходится с истинным учением, ни чтобы возникновение примышлялось прежде покоя, согласно этому [учению] являющееся по природе неподвижным, ни чтобы покой примышлялся после неподвижного возникновения, ни чтобы покой примышлялся вместе с возникновением. Ибо покой есть не способность[57] возникновения, чтобы его [можно было] примыслить вместе с возникновением возникших, а конец действия[58] возникновения возникших согласно способности; и вообще, говоря коротко, покой — одна из [категорий]

относительных (τῶν πρός τι), и сказывается она по отношению не к возникновению, а к движению, по отношению к которому он обладает противоположностью (ἀντιδιαστολήν); к возникновению же он никакой отнесенности не имеет и различением (διαστολήν) с ним не обладает. Пока я слышу [слово] «покой», я узнаю лишь о прекращении движения.

Если же рождение и покой не принадлежат к [вещам] одновременным по существованию, <1221A> то, стало быть, очевидно, искажает истинное слово тот, кто проповедует это и учит, что неподвижная Энада разумных [природ] предсуществует вместе с возникновением. Если же кто-нибудь спросит: «Как же в отношении Бога говорится о “покое”, если прежде него не примышляется движение?» — то, во-первых, я скажу, что Творец — не то же, что творение, чтобы то, что может быть присуще одному, по необходимости могло быть также усмотрено и у другого, поскольку так никоим образом не будет ясно их различие по природе; затем же [я скажу], что Бог, в собственном смысле, совершенно никак не движется и не покоится (ибо это свойственно тем, которые по природе имеют предел и начало бытия), совершенно ничего не делает и не испытывает, что в отношении Него ради нас мыслится и говорится, ибо Он по природе превыше всякого движения и покоя и ни по какому логосу[59] не подвержен <1221B> тропосам нашего [существования][60].

Пусть это будет сказано в виде отступления о том, что ничто из сущих не действует по природе само по себе, чтобы мы, [тем самым], не допустили неразумно, будто что-то из [сущих] после Бога беспричинно, но [все] имеющее действовать природно подвергается воздействию, [чтобы] действовать так, как ему по природе присуще действовать[61].

Комментарии

Amb. 15

1 Gr. Naz., *or.* 28.6: PG 36, 32C. Дореволюционный перевод: «Есть Бог — творческая и содержительная причина всего; в этом наши учители — и зрение, и естественный закон, — зрение, обращенное к видимому, которое прекрасно утверждено и совершает путь свой, или, скажу так, неподвижно движется и несется; — естественный закон, от видимого и благоустроенного умозаключающий о Началовожде оного» (*Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 394). Настоящая сравнительно небольшая по объему, но весьма сложная *трудность* содержит важнейшие положения философской и богословской системы прп. Максима, касающиеся, в частности, его полемики с оригенизмом, хотя и не ограничивающиеся ею. Отдельные места этой *трудности* столь же часто толковались современными учеными, сколь и ключевые места в *amb.* 7; мы частично отразим эти порой взаимопротиворечивые комментарии или сошлемся на них. В частности, Антуан Леви в исследовании, посвященном сравнению учения о тварном и нетварном у прп. Максима Исповедника и Фомы Аквинского в перспективе проблематики паламитских споров, не раз обращается к *amb.* 15 и дает в своем переводе первые три абзаца этой *трудности* (см. *Lévy 2006*, p. 199; 298; 302; 448). Леви подчеркивает отличие в учении о познании конечной и Божественной реальности у прп. Максима, сравнивая в этом пункте прп. Максима и Фому, — тема, которую мы не можем обсуждать в наших комментариях, хотя она, безусловно, интересная (впрочем, подход Леви вызвал резкую критику Ларше, отраженную в его рецензии на книгу Леви в: *Larchet 2008*).

2 Красота, очевидно, относится к чувственной стороне творения, а природа — к тому, что постигается разумом. Но чувство, как подчеркивает прп. Максим далее, не следует отделять от разума, который, в свою очередь, должен быть руководим умом.

3 Иначе: «логосом».

4 Мысль, восходящая в православном богословии к учителям II в., например, свящ.-муч. Иринею Лионскому, у которого она имела несколько иную форму в силу отличий его антропологии: «Совершенный человек состоит из трех частей — плоти, души и Д(д)уха, из коих один, то есть Д(д)ух, спасает и образует; другая, то есть плоть, соединяется и образуется, а средняя между этими двумя, то есть душа, иногда, когда следует Д(д)уху, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения» (Iren., *adv. haer.* V 9. 1). Ириней не различал Дух как благодать и дыхание Божие и дух как часть человеческого устроения. Но структурно учение, высказанное прп. Максимом, аналогично учению Иринея.

5 Вероятно, речь именно об уме, а не о разуме, о котором говорится далее.

6 Или: «логоса».

7 Или: «упорядоченности».

8 Обычная для неоплатонизма (в том числе христианского) схема восхождения от чувственного через разум к умному познанию Бога (или Единого) через творение. От схемы Плотина эта схема отличается тем, что тут нет речи о Душе, вместо нее говорится о разуме (инстанция, аналогичная по функции). В любом случае речь идет о восхождении от воспринимаемых разумным чувственным восприятием видов и образов к множеству постигаемых разумом-логосом логосов творений (всего того, чем они определяются и что о них сказывается) к простому созерцанию творений умом, который в своей простоте восходит к Творцу этих творений.

9 Ср. у свт. Григория Богослова в комментируемом *Слове* 28: «Непостижимым я называю не то, что Бог *существует*, но то, что́ Он такое» (*or*. 28.5: PG 36, 32C, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 394), а также у свт. Василия Великого: разум «подсказывает нам, что Бог есть, а не то, что́ Он есть» (*Eun.* 1.12: PG 29b, 540A). Все эти высказывания, как известно, направлены против тех, кто, как аномеи, утверждали возможность знания естества Божия.

10 Или: «преодоление». Излюбленное для прп. Максима понятие диабасиса.

11 ἐν σχήματι θέσεώς τε καὶ μορφῆς καὶ τυπώσεως καὶ φαντασίας. Комментарий Констаса: «Последовательность здесь, видимо, такая: (1) место или положение (чувственного объекта), (2) чувственная форма этого объекта, (3) напечатление в мысли, получаемое от этого объекта, и (4) мысленный образ, возникающий от этого напечатления» (*Constas 2014*, v. I, p. 495, n. 2).

12 Ср. Gr. Naz., *or.* 7.2 (SC 405:184, ll. 8–9).

13 Лоллар указывает на параллели: Philo, *de Somniis* II.234; *de Virtut*. 9; Gr. Nyss., *Cant*. p. 333.13–15; *in. Inscr. Ps.* I.7.

14 Речь о состоянии чистого ума, в каковом он пребывает, будучи обращенным к Богу, но не могущим при этом познавать Бога по сущности; позади не только чувственное, но и разумное, дискурсивное познание.

15 Или: «преодолены».

16 Или: «умного ведения».

17 То есть того, на что ум устремлен сейчас, когда он устремлен не на тварь, а на Творца.

18 Речь, конечно, не о постижении Бога по сущности, что невозможно, но о познании Его существования. Положение человека, восходящего от твари к Творцу, определяется как «пограничное». Все чувственное творение для познающего ума уже пройдено и не является предметом его мысли, а Бог непостижим, но ум в описываемом восхождении обращается на Него, а не на творение, устремляется к Нему в акте веры.

19 Прп. Максим имеет в виду слова из толкуемого им места свт. Григория: «...нас учит этому и зрение, и естественный закон». Шервуд не без оснований считает, что именно это упоминание зрения и естественного закона и отождествление их «некоторыми» и составляет предмет трудности, толкуемой в *amb.* 15 (см. *Sherwood 1955a*, p. 42). Впрочем, прп. Максим выходит далеко за рамки различения роли зрения и естественного закона в богопознании (см. ниже).

20 Непонятно, кого именно имеет в виду прп. Максим, говоря об отождествляющих зрение и естественный закон, как и не вполне ясно, в каком смысле они их отождествляли. Вероятнее всего, прямо опираясь на свт. Григория, прп. Максим различает относящееся к чувственному восприятию и к тому, что свт. Григорий называет «естественным законом»: «...нас учит этому и зрение, и естественный закон. *Зрение* обращено к видимому, которое прекрасно утверждено и совершает свой путь, или, скажу так, неподвижно движется и обращается, а *естественный закон* из порядка видимых и упорядоченных [вещей] умозаключает об их предводителе» (курсив наш. — *Г. Б.*). В этом отрывке из свт. Григория выражение «естественный закон» употреблено несколько необычно, но чуть ниже он поясняет, что имеет в виду, говоря, что речь идет о следовании «естественным [или: природным] доказательствам», возводящим нас от творения к Творцу: «Тот крайне несмыслен, кто, следуя естественным [или: природным] доказательствам (ταῖς φυσικαῖς... ἀποδείξεσιν), не восходит вольно до сего познания [творческой, движущей и сохраняющей все творение силы]» (*or.* 28: 6.14 (Barbel), цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 395 с изм.). Итак, различая зрение, пусть и сопровождаемое созерцанием красоты и стройности творения, и «естественный закон», восходящий от созерцания этой красоты и гармонии к вере в существование Творца и Промыслителя, прп. Максим подчеркивает, что само по себе созерцание творения не тождественно восхождению к Творцу и Богу. Красота и стройность творения, как говорит свт. Григорий, — лишь доказательство бытия Божия, которое, как видно из различения прп. Максима, можно принять, а можно и не принять в качестве такового. Мы помним, что в *amb.* 10 прп. Максим приводил примеры древних святых — например, Мелхиседека — которые взошли от творения к Творцу и даже получили обожение. В любом случае, в *amb.* 15 прп. Максим говорит не просто о рациональном умозаключении относительно существования Бога исходя из творения, по принципу «космологического доказательства», но — о том, кто «запечатлел в себе, насколько это возможно человеку, их Творца, Содержителя и Предводителя и познал Бога» (*amb.* 15: PG 91, 1216). О понимании прп. Максимом выражения «естественный закон» см. ниже.

21 Букв.: «воспринимают различение».

22 Иначе: «контакт» (так у Констаса), «прикосновение». У Лоллара: «approach». Мы стремились сохранить единство терминологии со случаем использования этого термина ниже (см. прим. 51).

23 Констас находит параллель у Симпликия (Simpl., *in de an.* (CAG 11:204–5, ll. 11–14)). Место, сложное для понимания. Возможно, прп. Максим имеет в виду, что «зрение», т. е. в широком смысле восприятие мира в плане чисто феноменальном, само по себе не предполагает умозаключения, т. е. перехода к плану ноуменальному и трансцендентному, который имеет место при восхождении от творения к Творцу. «Простое зрение» или, может быть, «просто зрение» (ὄψιν... τὴν ἁπλῶς) — вероятно, и есть такое простое и непосредственное восприятие. Если понимать соответствующую фразу так, как это делает Констас («not the determinate mode of such contact», «не определенный способ этого контакта»), то под каким-то определенным (τὴν πῶς) «приложением чувства к чувственному» прп. Максим, возможно, имеет в виду уже нечто более

специфическое и частное, хотя и не вполне понятно, что именно. Морескини (*Moreschini 2003,* p. 673, n. 4) предполагает, что «просто зрение» — это объединение различных чувственных данных в некой единой совокупности, зрение же здесь выбрано для обозначения этого «совокупного восприятия» как высшее из чувств. Впрочем, на каком основании он это утверждает, неясно; место требует дальнейшего анализа.

24 ἀνάβασις — технический термин в богословии прп. Максима, в *amb*. 20 он рассматривается в рамках триады продвижение — восхождение — вознесение (*amb.* 20: PG 91, 1237C13–D3, ср. разбор Шервуда в *Максим Исповедник 2007a*, с. 415–416); свт. Григорий, говоря о восхождении от творения к Творцу, употребляет форму глагола ἀνατρέχω.

25 Здесь мы встречаемся с весьма необычным определением естественного закона как энергии (действия), в котором происходит восхождение от созерцания творения к богопознанию. Такое понимание естественного закона интересно сравнить с его пониманием в других местах *Трудностей*. В *amb.* 10/18: PG 91, 1129A прп. Максим уже изложил свое учение о естественном законе и познании Бога с помощью него. Естественный закон «содержит в себе гармоничное сплетение всех [частей], наподобие книги, [в ней] буквы и слоги — это [предметы] близкие к нам и частные, [то есть] тела, уплотняемые по схождению многих качеств, а слова (ῥήματα) — [предметы] более общие (καθολικώτερα), отдаленные и утонченные, из каковых и слагается Логос, премудро написавший и в них неизреченно вписанный, который, при его чтении, предоставляет нам понятие лишь о том, что Он существует, но не о том, что́ Он есть». Как мы видим, это описание в общем совпадает с тем, что мы встречаем в *amb.* 15. В то же время в *amb.* 15 прп. Максим включает в горизонт рассмотрения представление о естественном законе, распространяющемся и на самого человека, в частности, на его познание Бога из творения. В этом контексте «естественным законом» прп. Максим называет «естественное (природное) действие», в котором имеет место «посредством чувства», руководимого умом и разумом, «восхождение от низшего к высшему», т. е. от видимой твари к Божественным логосам и далее, к Самому Творцу. Таким образом, мы видим двоякое, взаимодополнительное понимание естественного закона: применительно к творению речь идет о книге творения, написанной на языке Божественных логосов, применительно к человеку — о постижении этой «книги», т. е. восхождении от чувственного восприятия тварного мира к его логосной основе и, наконец, к Творцу. В *amb.* 31: PG 91, 1280A прп. Максим говорит, что, по сути, именно логосная основа и есть естественный (природный) закон: «Тщательно изучившие природу сущих утверждают, что законом каждой природы является неуклонное и неизменное постоянство логоса, по которому она существует и возникла; и с тем, что [сформулированное] таким образом определение закона природы правильно, согласится, как я полагаю, каждый [человек], причастный наукам». В *amb.* 15 прп. Максим, следуя свт. Григорию, настоятельно различает «зрение», т. е. чувственное восприятие, и естественный закон, который, как мы видим, он понимает как восхождение через чувственное к духовному; одного зрения для богопознания недостаточно. Вместе с тем прп. Максим вслед за свт. Григорием говорит и о роли естественного восприятия: в книге творения восхождение от буквы (чувственно воспринимаемого) к логосам творения происходит через чувственное восприятие.

26 Шервуд пишет (*Sherwood 1955a,* p. 42), что именно естественный закон связан с постижением неподвижного движения вещей — что прп. Максим, согласно Шервуду, и объясняет в данном месте. Между тем, следует отметить, что в разбираемом *Слове* 28 свт. Григория про зрение говорится, что оно обращено к видимому, которое неподвижно движется и несомо, естественный же закон восходит от видимого к Начальнику движения и движущегося.

27 κατά τε φύσιν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν. Речь о знаменитой концептуальной триаде прп. Максима: *природа* (*сущность*) — *сила* (*способность*) — *действие* (*энергия*), которая нами неоднократно обсуждалась.

28 На своем месте в порядке космоса, в рамках своего природного закона и соответствующего ему движения.

29 Или: «логосу (= закону) течения и утекания (τῷ κατὰ ῥοὴν καὶ ἀποῤῥοὴν λόγῳ)». Прп. Максим использует выражение, часто встречающееся в философии поздней античности и, в частности, в неоплатонизме. Уже у Галена (*de patr. phil.* 10.6) оно соотносится с темой «потока», в который «нельзя вступить дважды». Из более близких к прп. Максиму авторов это выражение встречается у христианского философа V в. Давида Анахта, который пользуется им в контексте обсуждения проблемы возможности философского познания: «Довод, который приводят те, которые отрицают существование философии, заключается в следующем: все сущее течет и утекает (ἐν ῥοῇ καὶ ἀποῤῥοῇ), никогда не достигая покоя, и так как изменение вещей предшествует образованию понятия о них, то уже до того, как можно бывает вымолвить слово о них, они изменяются. Приводят такой пример: в одну ту же реку невозможно войти дважды. А некоторые, усугубляя сомнения, говорят, что в одну и ту же реку из-за быстрого течения и движения воды нельзя войти даже один раз. Подобно этому и сущие, находясь в течении и утечении (ῥοῇ καὶ ἀποῤῥοῇ), никогда не достигают покоя и, следовательно, не поддаются познанию, ибо, как только мы хотим познать их, они изменяются и бывают различными в различное время, так что никто не может настигнуть и познать их. Так почему же философия является наукой о сущем, если само сущее, находясь в движении и изменении, непознаваемо?» (*prol. phil.* 2: 3–4 (Busse), пер. С. С. Аревшатяна, цит. по изд.: *Давид Анахт 1975,* с. 34 с изм.). Приведем и ответ Давида на это возражение: «На это мы ответим, что, во-первых, философия относится не к частному, которое находится в состоянии течения и утечения (ῥοῇ καὶ ἀποῤῥοῇ), а к общему, которое не изменяется и всегда бывает одним и тем же. Во-вторых, если мы и скажем о философии, что она относится к частному, то не по этой причине она не сможет постигать и познавать сущее, а потому что познающий, то есть душа, не изменяется вместе с познаваемым, то есть с предметом познания. Однако согласно этому и Бог не мог бы знать что-либо о вещах, так как Он не изменяется вместе с познаваемыми вещами, а всегда остается одним и тем же... Однако в большинстве случаев душа познает вещи до того, как они подверглись изменению, на что указывает и Платон, говоря, что добродетельным душам свойственно не только следовать за вещами, но и очень часто предвосхищать их и знать о них заведомо» (Ibid., 4 (Busse), цит. по изд.: Там же, с. 35). Далее Давид снова прибегает к выражению «логос течения» — когда пишет, что естествознание не является (по Платону) частью философии, поскольку все сущее «находится в состоянии течения и утекания и никогда

не достигнет покоя», богословие же — не часть философии, так как Бог непознаваем (Ibid., 5 (Busse), см. пер. в изд.: Там же, с. 36). Ответом прп. Максима на вопрос о возможности философского познания, как мы полагаем, было учение о логосах тварного, которые, в отличие от самого тварного, неизменны и непреложны, поскольку являются волениями Бога о твари. О течении и утекании тварного см. также Ammon., *in cat.* 2.24. Особенностью терминологии и мысли прп. Максима является то, что, в отличие от неоплатонических философов, он не говорит об истечении сущего из Божества, но представление о течении и утекании он применяет либо к «потоку» изменчивого тварного мира, либо говорит, толкуя свт. Григория в *amb.* 7: PG 91, 1081C7–11, о «стекании» нас свыше в смысле морального уклонения от благобытия в Боге. В *Трудностях* прп. Максим прибегает к обсуждаемому выражению в *amb.* 45, говоря, что состояние тела Адама до грехопадения было «без течений и истечений» (δίχα ῥοῆς καὶ ἀποῤῥοῆς) (PG 91, 1353A). Таким образом, можно заключить, что по крайней мере применительно к человеку, согласно прп. Максиму, течение и утекание — характеристика не просто тварного и телесного, но тварного и телесного после падения.

30 Анализируя учение прп. Максима о логосах тварных вещей, Поликарп Шервуд пишет, сопоставляя с отрывком из *amb.* 7 данный пассаж из *amb.* 15: «Все тварные вещи по своей сущности и происхождению всецело, так сказать, охвачены своими логосами и логосами внешних по отношению к ним вещей (*amb.* 7: PG 91, 1081B8–10). В таком виде этот отрывок требует дальнейшего прояснения. Мы находим его в *amb.* 15: PG 91, 1217A. Здесь прп. Максим различает неизменные и изменчивые аспекты в вещах. Одни из них связаны с тем, что материальная вещь никогда не изменяется в своем физическом качестве, точнее, сущности, другие относятся к движению, которое является постоянным приливом и отливом; само же движение есть феномен рождения и тления. Здесь явно влияние Аристотеля, а может быть, и более непосредственное влияние свт. Григория Нисского (ср. *Weiswurm 1952*, p. 72f). Суммируя, прп. Максим говорит: "Все сущие по логосу, которым они приведены в бытие и суть, совершенно неколебимы и неподвижны; по логосу же вещей, созерцаемых окрест них (τῷ δὲ τῶν περὶ αὐτὰ θεωρουμένων λόγῳ), согласно которому домостроительство всего премудро составляется и осуществляется, все вещи движутся и непостоянны" (*amb.* 15: PG 91, 1217A13–B3). Именно после этого места прп. Максим вводит свой аргумент против Энады, схематизированный триадой *genesis — kinesis — stasis*. *Kinesis*, который он отличил от абсолютно неизменного основания, — это также моральное движение. Такое различение является дополнительным по отношению к различению *логоса бытия*, *благо-* или *злобытия* и *приснобытия*» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 451, прим. 158). Данное место было прокомментировано недавно в связи с учением Прокла Паскалем Мюллер-Журданом (*Mueller-Jourdan 2005*, p. 137).

31 Констас (*Constas 2014*, v. I, p. 495, n. 6) приводит следующий ряд параллельных мест, где говорится об этом различении: Arist., *phys.* 260a26–261b28; Plot., *enn.* 2.2 (LCL 2:42–44); Simplic., *in cat.* 14 (CAG 8:427–28, ll. 15–10). Сам Констас переводит κίνησις как «motion» (движение), а φορά как «locomotion» (передвижение), хотя отмечает, что в других местах он это же слово переводит как «carrying» (несение). В следующем примечании мы обосновываем иной

перевод, чем эти. Впрочем, следует признать, что буквальный перевод Констаса верный, а наш является истолковывающим, исходящим из понимания этого слова прп. Максимом. Лоллар переводит: «movement is not the same thing as being moved about», что ближе к нашему переводу.

32 В схолии 6 к *amb.* 7: PG 91, 1069B А. М. Шуфрин отмечает, что в *amb.* 7 прп. Максим использует слова с корнем φορά метонимически, как взаимозаменимые с κίνησις («движение», которое он понимает не только как пространственное перемещение, но и как всякое изменение, см. схолию 6 к *amb.* 7) и однокоренными. Но в *amb.* 15: PG 91, 1217B прп. Максим уже строго различает κίνησις и φορά, ограничивая значение последнего *круговым* движением. В примечании к этой схолии Шуфрин пишет, ссылаясь на Лакнера (*Lackner 1962*, S. 76), что у Аристотеля φορά означает любое перемещение в пространстве, но у его комментаторов, в частности, Филопона (*in de gen. et corr.* 14(2).290.12 [*Vitelli*]) и Симпликия (*in cat.* 8.149.13f. [Kalbfleisch]), значение этого термина сужается до «движения небес»; «Лакнер считает, — отмечает Шуфрин, — что это и имеет в виду прп. Максим в 15-й главе» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 305, прим. 42). Шервуд говорит об этом же месте следующее: «Естественный закон связан с восприятием неподвижного движения вещей. Это должно быть объяснено (PG 91, 1217B2–B10). Делая это, Максим говорит о триаде: *природа, сила* и *действие* (*энергия*) и различает импульс (impulse) (φορά) и движение (κίνησις); можно сравнить это с Симпликием, *in cat.* 8: 427.29–428.2 (CAG)» (*Sherwood 1955a*, p. 42). Непонятно, чем руководствовался Шервуд, переводя φορά как «impulse», когда у прп. Максима явно идет речь об «обращении». Тунберг, как он сам отмечает, поняв это место применительно к космологии, пишет: «В отрывке из *amb.* 15... мы узнаем, что во всем творении есть сфера неизменной сущности, с ее принципом, и другая сфера, "икономии", с принципом движения» (*Thunberg 1965*, p. 97); никаких доказательств космологического понимания Тунберг не приводит. Между тем, не приходится сомневаться, что прп. Максим в его соотнесении φορά с круговым движением обязан не непосредственно комментаторам Аристотеля, а иронической ссылке на сторонников учения о круговращении пятого элемента (т. е. эфира) в *Слове* 28 свт. Григория Богослова: «Если же скажем, что Бог есть тело невещественное и притом, как думают некоторые, пятое и круговращающееся (εἰ δὲ ἄυλον φήσομεν, εἰ μὲν τὸ πέμπτον, ὥς τισιν ἔδοξε, καὶ τὴν κύκλῳ φορὰν φερόμενον)... к какому роду движимых и обращающихся (κατὰ τί δὲ τῶν κινουμένων ἔσται καὶ φερομένων) будет принадлежать это тело?» (*or.* 28.8: PG 36, 36A, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 396 с изм.). Сомнительно, чтобы прп. Максим, имея в виду ироническое упоминание свт. Григорием пятого элемента и его кругового вращения, повторял это учение, тем более что он признавал только четыре элемента и нигде не писал об эфире. Ниже мы предложим иное понимание этого места (см. прим. 35).

33 Словом «обращение» здесь переведен субстантивированный глагол τὸ φέρεσθαι (форма пассивного инфинитива от глагола φέρω — нести, носить); т. е. речь идет о «несомости», или «носимости», как это и понял Шервуд, когда перевел данное слово как «carrying» (см. след. прим.); соединяя оба смысла, получим: «...несомом в круговом движении». Не исключено, что прп. Максим использует выводы Иоанна Филопона из его сочинения

Против Аристотеля, о вечности мира, в котором Филопон, с одной стороны, соглашается с Аристотелем и Проклом относительно кругового движения небес, а с другой — отвергает, что это движение присуще небесам как божественным и неизменным. Как он старается доказать, используя свою теорию импетуса, движение придано небесам Богом при их творении, то есть они не «самодвижны» (см. *Wildberg 1987*). Другие возможные гипотезы относительно понимания этого места см. ниже.

34 Или: «ни по какому тропосу», «никоим образом».

35 Логику данного места *amb.* 15 и следующих за ним Шервуд восстанавливает следующим образом: «Максим говорит, что Григорий учил о том, что видимые вещи хорошо и надежно утверждены и пребывают недвижно движущимися и носящимися (carrying) (...ἀκινήτως... τε καὶ φερομένοις (*amb.* 15: PG 91, 1216A [заголовок]). Разрешив эту трудность, Максим делает весьма смелое, как он сам говорит, отступление по поводу того, идет ли применительно к миру (космосу) речь о том, что "носится" (carrying) сущность активная, или о том, что — претерпевающая (*amb.* 15: PG 91, 1217B10). Тут Максим опять разрабатывает онтологическую последовательность. Бог — это принцип начала и целевая причина движения в покое. Итак, последовательность должна быть такой: *genesis — kinesis — stasis*. Проиллюстрировав этот момент применительно к душе, Максим применяет выработанное учение к тому, чтобы исключить Энаду (*amb.* 15: PG 91, 1220C10–1221A4)» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 391). Как мы видим из этой цитаты, Шервуд переводит слово φορά и производные от него как «carrying», не обращая внимания на специфику этого термина у прп. Максима, связанную с круговым движением — обращением. В другом месте своего анализа *Трудностей* Шервуд снова обращается к *amb.* 15: PG 91, 1217A, подчеркивая другую мысль — о постоянном и неизменном в творении: «Рассмотрение всех этих отрывков [имеются в виду отрывки: *amb.* 42: PG 91, 1329A; 1345B, а также: *amb.* 15: PG 91, 1217A; 31: PG 91, 1280A; 36: PG 91, 1289C. — *Г.Б.*] приводит к однозначному выводу, что *логос природы* может сохраняться при весьма широком диапазоне изменения способа существования. Для физического порядка это можно увидеть в *amb.* 15, 1217A: метафизическая сущность совершенно неизменна при постоянном изменении свойств и качеств» (Там же, с. 445). Как мы видели, в отличие от Шервуда, Лакнер и Тунберг (которые, впрочем, писали свои труды после Шервуда) поняли термин φορά в этом месте у прп. Максима во вполне реалистическом контексте — т. е. относящемся к движению небес (в отличие от движения переменчивых вещей поднебесных); напротив, Шервуд (хотя и не вдаваясь в детали) понял это место скорее онтологически и метафизически, чем физически. Преимущество толкования Лакнера и Тунберга в том, что оно дает более определенный ответ относительно людей, на которых прп. Максим ссылается, когда начинает мысль словами: «Говорят...» (т. е. комментаторы Аристотеля). Однако метафизический контекст *amb.* 15 вызывает сомнения в таком физическом толковании.

Обсуждаемый отрывок из *amb.* 15 можно попробовать понять также, исходя из одного места из *Точного изложения православной веры* прп. Иоанна Дамаскина, которое если и не напрямую вдохновлено прп. Максимом и является истолкованием его мысли, то представляет собой параллельное изложение той же проблематики. Речь идет о доказательстве бытия Божия, исходя

из движения и изменчивости творения, которое сотворено и движимо Богом (*f. o.* 1.3, см. пер.: *Иоанн Дамаскин 2002,* с. 159–160). Дамаскин в этом месте говорит, что все сущее, включая ангелов, «превращается, и изменяется, и многообразно движется, и переменяется». Но затем он различает характер этого изменения: для ангелов, душ и демонов речь идет об изменении моральном — «преуспеянии в добре или отдалении от добра»; «остальное же — в возникновении и уничтожении, увеличении и уменьшении, в перемене по качеству и движении с места на место» (*f. o.* 1.3: 25–29 (Kotter), цит. по изд.: Там же, с. 160). Как мы видим, здесь в области тварного различаются творения, изменение которых характеризуется возникновением и уничтожением (именно об этих родах тварного говорит прп. Максим в связи с *движением*: «движение присуще, скорее, [подверженным] возникновению и гибели, так как они воспринимают увеличение или уменьшение относительно того, что вокруг них созерцается»). Но если с движением этого рода и прп. Максим, и прп. Иоанн соотносят тварное, подлежащее возникновению и уничтожению, то не будет ли справедливым предположить, что тот род тварных сущих, которому свойственно движение, обозначаемое прп. Максимом словом φορά, — это ангелы, души (понимаемые как разумные сущности, или «умы») и демоны? В этом контексте уместным оказывается и полемически заостренное высказывание прп. Максима относительно несамодвижности и того, что совершает движение по типу φορά: «ничто из сущих ни в коем случае не является самодействующим (αὐτενέργητον), так как не является беспричинным, а не беспричинное движется, конечно, по причине» (1217B–C). В самом деле, вопрос о несамодвижности души не столь уж очевиден: Платон считал души самодвижными, и лишь неоплатоники изменили взгляд на этот вопрос, утверждая, что источник движения душ — в Боге (см., например, *Choufrine 2005,* p. 83–110). У такого понимания отрывка из прп. Максима есть слабое место — применительно к φορά он говорит о круговом движении, а душам и ангелам свойственны, согласно *Ареопагитикам* (см. *d. n.* 4.8; 9), которым следует и прп. Максим, три рода движения: круговое, по прямой и по спирали; однако на подобное возражение можно ответить, что собственным движением умов (и душ) — не в отношении Бога или нижестоящего творения — является все же движение круговое, которое «придает им устойчивость» (*d. n.* 4.9: 153 [Suchla]). Таким образом, возможно, прп. Максим прилагает различение между φορά и κίνησις, которое делалось комментаторами Аристотеля применительно, соответственно, к движению небес и поднебесного мира (и почерпнутое им из иронического контекста *Слова* 28 свт. Григория, см. прим. 32), — к движению, соответственно, умов (или душ) и материального творения, претерпевающего физическое тление. Впрочем, при любом толковании этого места общая мысль прп. Максима ясна: ничто в тварном порядке не самодвижно и все движимо Богом.

36 Абзац, начинающийся с этого предложения, чаще всего цитируется и комментируется исследователями прп. Максима при изложении основных положений его учения о *возникновении* (*становлении*) — *движении* — *покое* (*genesis* — *kinesis* — *stasis*) (см., например, *Sherwood 1955a,* p. 93–96, 107–109; *Thunberg 1965,* p. 62, 86, n. 6; *Larchet 1996,* p. 532, 665, 670). Весь дальнейший ход рассуждений до *amb.* 15: PG 91, 1221A4 Шервуд комментирует так: «Максим устанавливает параллельные триады: *возникновение* (или *становление*) — *движение* — *покой* и *начало* — *середина* — *конец*; подразумевается соответствие и другой триаде:

природа — сила (или способность) — *действие* (энергия). Ср. *cap. theol.* 1.3.4. Здесь везде утверждается аристотелевский принцип конца (особенно см. PG 91, 1220A1–5) (ср. Arist., *phys.* 3.6, 207a14 и *met.* Δ.16, 1021b29). В этом месте Бальтазар нашел одну из ключевых фраз, которую он поставил в начале своей *Вселенской литургии*. Далее Максим приводит пример души, умной сущности (1220A6–1221A4). Но триада здесь практически становится тетрадой. Ибо помимо сущности души существует ум как сила (или способность), понимание (или мышление, νόησις), как движение и мысль (νόημα)... Этот пример позволяет Максиму рассмотреть последнюю цель движения ума — Бога и, таким образом, отнести свое рассмотрение к опровержению оригенистской Энады, являющейся языческим заблуждением» (*Sherwood 1955a*, p. 42–43).

37 Или: «имеющее предел».

38 Другой русский перевод, представляющий собой отредактированный перевод Р. В. Яшунского, начиная с этого места, касающегося философии движения и покоя у прп. Максима (перевод *amb.* 15: PG 91, 1217D; 1220C–1221A), дан в схолии 45a А. М. Шуфрина (см. *Максим Исповедник 2007a*, с. 328–329). Там же см. обсуждение некоторых мыслей из этого отрывка.

39 Или: «[вещей], одновременных по существованию».

40 Или: «энергия».

41 Иначе: «цель», «предел».

42 Иначе: «бесцельным». См. Arist., *phys.* 201b31–35.

43 Иначе: «предела», «цели».

44 Очевидна антиоригенистская направленность этого отрывка. Шервуд следующим образом комментирует его, сопоставляя его с идеями *amb.* 7: «Так, ни одна тварь не является целью для себя самой (ἑαυτοῦ τέλος), ни самосовершенной, ни бесстрастной (PG 91, 1072C5, 8). Все эти три характеристики приписываются Богу: Μόνου γὰρ Θεοῦ τὸ τέλος εἶναι καὶ τὸ τέλειον καὶ τὸ ἀπαθές (PG 91, 1073B4) как неподвижному, совершенному и бесстрастному. Таким образом, цель присутствует здесь в своей потусторонности и безотносительности. Однако для того, чтобы тварь стала совершенной, она должна прийти к цели. Максим утверждает в *amb.* 15 (Бальтазар сделал из этого лозунг для своей *Космической литургии*): "...то, что не имеет конца своим природным действованиям, не является и совершенным; а конец природных действований (τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν) — это прекращение (στάσις) движения сотворенных к Виновнику своего бытия" (*amb.* 15: PG 91, 1220A [пер. А. М. Шуфрина с учетом перевода П. Шервуда. — *Г. Б.*])» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 398–399).

45 Иначе: «возможность», «сила».

46 Иначе: «энергия».

47 Arist., *de an.* 423b7.

48 Или: «в процессе мышления».

49 Иначе: «умственных», «мыслимых».

50 Иначе: «умственному», «умопостигаемому».

51 Или: «простому прикосновению», «простому обращению». Лоллар переводит: «in a simple approach» (в простом подходе). Ср. использование этого выражения прп. Максимом в *Мистагогии*: «κατὰ ἁπλῆν προσβολὴν εἴσεται καὶ αὐτὴ τοὺς τῶν ὄντων λόγους καὶ τὰς αἰτίας» (Max., *myst.* 5. 203). Речь в этом месте *Мистагогии* идет о непосредственном обращении души и постижении логосов-причин сущих, которые в Логосе (познании их), отличном от того, который имеет место в дискурсивном познании творения. До прп. Максима выражение κατὰ ἁπλῆν προσβολήν встречается у александрийских толкователей Аристотеля, в том числе у Иоанна Филопона (Joan. Philop., *in de an.* 15.544.31) и христианского философа Давида (David, *prolegom.* 47.16), который, в частности, пишет, что «ум познает все простой интуицией (ὁ γὰρ νοῦς ἁπλῇ προσβολῇ πάντα γινώσκει)» (ibid. 60.7). Прп. Иоанн Дамаскин использует это выражение для описания действия ангелов и бестелесных сущностей (душ?), говоря о первом, умном роде действия, которое «как у ангелов и всех бестелесных сущностей, мыслящих простым обращением ума (интуицией) (ἢ νοερὰ ὡς ἐπὶ ἀγγέλων καὶ πασῶν ἀσωμάτων οὐσιῶν ἁπλῇ προσβολῇ νοούντων)» (Jo. Dam., *f. o.* 8, 8, ed. Kotter). Особенность мысли прп. Максима в данном месте в том, что это выражение используется в приложении к единению с Богом, преодолению какой-либо двойственности, имеющей место в мышлении, т. е. это не просто умозрение, а нечто более высокое, чем оно (ср. Max., *cap. theol.* 1.81–81; 2.3–5). Происхождение термина προσβολή стоическое (*Stoic.* 2.33), в значении акта интуиции оно встречается у Порфирия (Porph., *sent.* 43) и Плотина (Plot., *enn.* 2.9.1, 3.8.10). Интересно, что выше прп. Максим использует термин προσβολή в несколько ином значении применительно к зрению (1216D). В *Трудностях* выражение ἁπλῇ προσβολῇ встречается неоднократно в разных контекстах, см. *amb*. 7: PG 91, 1088A; *amb*. 10: PG 91, 1137A; *amb*. 19: PG 91, 1236C и комментарии.

52 Шервуд приводит параллельные места у Плотина, у которого «*бытие*, *движение* и *покой*, как категории мысли, некоторым образом проникают друг в друга. Но даже и здесь мысль, которая есть *движение* (νόησις–κίνησις = "τὸ νοεῖν κίνησις τις" [*enn.* 6.7.35; ср. *amb.* 15: PG 91, 1220A9: душа, ἔχουσα... κίνησιν δὲ τὲ νόησιν]), не начинается и не заканчивается в себе (у движения должен быть предел (πέρας) (*enn.* 6.2.8); еще определеннее это выражено в *enn.* 5.1.6), но обретает это в *stasis*'е (*enn.* 6.2.8). Надмирный характер *stasis*'а особенно очевиден в трактате о вечности и времени, в котором *stasis* в том, что касается сущности, связан с вечностью (*enn.* 3.7.2). Этот *покой*, который есть также и конец, хорошо иллюстрируется фигурой вращения в танце (*enn.* 6.9.8) и в описании восхищения (*enn.* 6.9.11)» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 392 и прим. 9). Лоллар приводит параллели в: Dion. Ar., *d. n.* I.1; II.7; *myst. theol.* I.1.

53 Ср. Dion. Ar., *d. n.* V.10; IX.2.

54 Относительно этого места и предыдущих рассуждений прп. Максима о беспредельности Бога и о том, что «окрест Бога», Шервуд пишет: «Вопрос о беспредельности, ἀπειρία, как о том, чего достигают (в отличие от Самого Бога), относится более к апофатическому богословию. Но поскольку в только что приведенных текстах этот вопрос затрагивается, я позволю себе дать некоторые ссылки и комментарии. Здесь важны места *carit.* 1.100 и 2.27. Кроме того, есть несколько мест, где говорится, что Бог выше беспредельности

(*amb.* 10: PG 91, 1113D3; 1168A10; 1188A14; 15: PG 91, 1220C7, 9). В других отрывках говорится о беспредельности Бога или о Боге как беспредельном, делающем беспредельным человеческое желание (*amb.* 7: PG 91, 1089B11; *opusc.* 1: PG 91, 9A8; 24C13). Но наиболее эксплицитное утверждение в *amb.* 15: PG 91, 1220B–C, — что бесконечность окрест Бога, но не есть Бог, и это предел (πέρας) всякого тварного движения, дающий ему покой, — кажется, противоречит более раннему пассажу из этой же *amb.* 15. Даю его перевод: "Покой — это конец (или цель, τέλος) природного движения всех сотворенных, [тот покой], который соделывает, конечно, после прохождения всех конечных [сущих], беспредельность, в которой, поскольку в ней нет расстояния, всякое движение природно движимых сущих упокоется, не имея теперь ни где, ни как, ни куда бы двигаться, поскольку имеет Бога, который ограничивает саму ограничивающую беспредельность всякого движения, как цель (τέλος) и причину" (PG 91, 1217C6–16). Тогда получается, что Бог — конец тварного движения; однако в этом тексте, когда первый раз говорится о Боге, сказано, что Он не является пределом тварного движения. Тут нет противоречия, если принять во внимание различие, которое можно заметить между πέρας и τέλος (я не утверждаю, что оно всегда соблюдается), а именно то, что первое — предел в собственном смысле, ограничение, а второе — цель стремления, задающая направление усилию. И действительно, из текста между двумя обсуждаемыми отрывками ясно видно, что умственная деятельность человека завершается в вещах, которые окрест Бога, Его "вечности, беспредельности и бесконечности, а также относящимся к благости, премудрости и силе [Его], творящим сущие, промыслительно управляющим ими и судящим их" (*carit.* 1.100 (пер. А. И. Сидорова)). Но превыше всего этого — цель, Сам Бог, и единство с Ним сверхразумным и сверхумным способом, которое совершается только благодатью Божией. Если моя реконструкция верна, то ἀπειρία для Максима будет указывать в первую очередь на ограничение действия ума и связана только с интуитивным созерцанием или, если придерживаться языка Максима, — невыразимым единством. Тому, что "окрест Бога", можно найти соответствие у Григория Нисского (*hom. in Eccl.* 7: PG 44, 732A–B). Теперь я хотел бы поставить вопрос: имеем ли мы здесь различие столь разработанное, чтобы оно могло впоследствии служить основанием для учения о нетварных энергиях?» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 393–394 и прим. 11).

Относительно этого пассажа Шервуда Ларше пишет: «У Шервуда вызвало затруднение то, что Максим утверждает здесь, что не Бог является пределом всякого движения тварей, в то время как он писал чуть выше (PG 91, 1217C), что Бог в качестве цели является пределом всякого движения. Это кажется ему [т. е. Шервуду. — *Г. Б.*] противоречием, и он пытается разрешить это противоречие, различая πέρας и τέλος; первое, согласно Шервуду, означает предел в собственном смысле, а второе — цель, которую стремятся достичь и которая указывает на направление усилия, и он выдвигает гипотезу, согласно которой к первому относится действие ума, а ко второму — единство по благодати. Но Шервуду приходится признать, что это различие между πέρας и τέλος Максимом проводится не всегда, и мы уже показали, что единение с Богом происходит в самой беспредельности, которая окрест Бога, причем человек должен ради того, чтобы это произошло, отрешиться от всякого интеллектуального познания. На самом деле разрешение этого кажущегося противоречия лежит

в различении между сущностью и божественными энергиями — то, о чем Шервуд высказывает предположение в самом конце своего размышления над поставленным вопросом и на что он, к сожалению, не отвечает» (*Larchet 1996*, p. 670, n. 133). Как мы видим, сам Ларше понимает беспредельность, которая окрест Бога, в смысле божественных энергий. Характерно, что Морескини, воспроизводя соображения Шервуда, не упоминает ни о его вопрошании относительно различия энергий и сущности Божией у прп. Максима, ни замечаний Ларше на мысли Шервуда (см. *Moreschini 2003,* p. 674–675, n. 15). Упрек Ларше в адрес Шервуда, впрочем, не вполне справедлив. В статье *Максим и оригенизм* Шервуд развивает тему, поднятую в его книге *The Earlier Ambigua*, и прямо приходит к признанию, что паламиты в словах прп. Максима о различии между бесконечностью вокруг Бога и Самим Богом видят подтверждение учения об отличии энергий от сущности: «В *amb.* 15 мы встречаемся с вопросом, который относится к катафатическому богословию... В этой *трудности* он [прп. Максим] провозглашает триаду *γένεσις — κίνησις — στάσις*. А затем, как следствие, Максим применяет эту тройственную схему для исключения оригенистской Энады... И именно тут он настойчиво утверждает, что все наши интеллектуальные усилия достигают бесконечности окрест Бога, а не Самого Бога. Что это за "то, что окрест Бога"? В другом месте Максим говорит о делах, начатых Богом во времени и не во времени. То, что причаствуемо (τὰ μεθεκτά), не началось во времени — "благость и все, что содержится в понятии блага. А также просто всякая жизнь, и бессмертие, и простота, и неизменность, и бесконечность и все, что рассматривается изначально окрест [Бога] — все это дела Божии, причем не начатые во времени" (*cap. theol.* 1.48). Данные слова цитируются Григорием Паламой (*tom. hag.*: PG 150, 1233A1–12; этот томос принадлежит Паламе. См. в Θεολογια. 24, 1953, p. 581) в подтверждение его положения, что не только сущность Бога, но и Его энергии, хоть и неотделимо отличные от сущности, тоже нетварны» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 526–527). Впрочем, далее Шервуд отмечает, что фон Бальтазар в своем трехстраничном комментарии к этой главе (*Balthasar 1941a*, S. 43, 80), комментируя *cap. theol.* 2.13.76, написав, что именно здесь находит свою опору софиология, «не находит связи с богословием паламизма». Сам Шервуд, однако, хотя и с осторожностью, склоняется к признанию, что «может быть и не так очевидно, что эти безвременные дела Божии — нетварны, как утверждает Палама. Однако если они образуют ту бесконечность, которую мы в конечном счете можем достичь, как говорит Максим, то что же это — чего мы достигаем?» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 527). То есть Шервуд вплотную подходит к признанию правильности прочтения текстов прп. Максима в контексте различения сущности и энергий, хотя, пожалуй, так до конца и не присоединяется к православному толкованию, — но по крайней мере, ясно видит недостатки толкования фон Бальтазара.

55 То есть оригенист.

56 Иначе: «неподвижность», «стояние».

57 Или: «сила».

58 Иначе: «энергии».

59 Иначе: «ни на каком основании», «ни в каком смысле».

60 Завершив еще одно опровержение оригенизма, прп. Максим возвращается к вопросу о движении (точнее, отсутствии движения) у Бога. Неоднократно в *Трудностях* и в других сочинениях он говорит о том, что «Божество неподвижно» (*amb.* 7: PG 91, 1069B, см. также схолию 5 А. М. Шуфрина). Однако, сказав в *amb.* 15: PG 91, 1021, что покой есть завершение движения, прп. Максим объясняет, что категория покоя, понимаемого таким образом (как завершение движения), равно как и категория движения, — к Богу не применимы. Бог превыше нашего тварного представления о движении и покое.

61 ἐνεργεῖσθαι δὲ φυσικῶς τὸ ἐνεργεῖν τοῦθ᾽ ὅπερ ἐνεργούμενον πέφυκεν ἐνεργεῖν. Лоллар, судя по его переводу, понимает эту фразу несколько иначе: «but that it is natural for that which has been actualized to actualize the process by which it acts in order for it to be actualized naturally». Шервуд, комментируя ее, пишет: «Максим завершает это важное отступление, отрицая абсолютное [т. е. независимое. — *Г. Б.*] действие какой-либо твари, допуская у них только действие, которое дано им в качестве действия их природы» (*Sherwood 1955a*, p. 43). Как замечает Шервуд (Idem), эти положения следует рассматривать вместе с *amb.* 7 и *cap. theol.* 1.3.4.

Трудность 16

Из того же *Слова*, на [слова]: «Но если [мы скажем, что Бог] “бестелесен”, то это еще не будет представляющим или объемлющим Его сущность, равно как и “нерожденное”, “безначальное”, “неизменное”, “нетленное”, и все [остальное], что говорится о Боге и о том, что окрест Бога»[1]. <1221C>

Я полагаю, что учитель говорит это, обращаясь, в первую очередь, к тем [еретикам], которые злодейски выставляют Сына неподобным Отцу[2], полагая, будто «нерожденное» — это сущность Отца; [свт. Григорий] научает их признать должное, исходя из подобных [понятий]; чтобы, подгоняемые истиной к благочестию, они вместе с нами благопокорно признали, что «нерожденное» означает лишь, что Отец не имеет возникновения (γένεσιν) — [признали это], осознавая, что, если они будут настаивать, что «нерожденное» — это сущность Бога, то, по необходимости, чтобы остаться верными себе, они, конечно же, будут вынуждены признать, что сущность Бога — это и «бестелесное», и «безначальное», и «бессмертное», и «неизменное», и «нетленное», и все, что по причине превосходства говорится о Боге посредством отрицания, выражающего лишение (διὰ τῆς στερητικῆς ἀναιρέσεως)[3] <1221D>; и, таким образом, будет изобличено, что они [утверждают] много сущностей Бога, а не одну, а скорее, говоря более точно и правдиво, поражены недугом эллинского многобожия; стыдясь же утверждать таковое как нечестивое, они, безусловно, и против воли откажутся от [своего] безумия[4]. Ибо, когда окрест чего-либо усматриваются [свойства], выражающие лишение или отрицание (τὰ στερητικὰ ἢ ἀναιρετικά)[5], они не есть то самое, окрест чего они усматриваются; поскольку, будучи самой этой [вещью], они, конечно, будут среди означающих, что она есть, а не означающих, что она не есть; если же так, <1224A> то окажется, что эти [свойства] есть определение того, окрест чего, как говорится, они [усматриваются][6], что нелепо и невозможно. Ведь определения слагаются не из того, что вещи не есть, а из того, что они есть[7], расширяя сокращенное понятие о вещи[8], каковым является ее имя[9].

Итак, ничто из того, что говорится о Боге или усматривается окрест Бога, никак не может быть сущностью Бога, ибо само оно (согласно тому, что оно есть) не может выразить и единственное и подобающее

единственному Богу безотносительное утверждение (θέσιν), свободное от какой-либо энергии окрест чего-либо, в соответствии с тем, что́ оно [по сущности] есть (κατὰ τὸ τί ποτε εἶναι)[10].

Трудность 17

Из того же *Слова*, на [слова]: «Ибо недостаточно <1224B> сказать "тело" или "рожденное", чтобы явить и представить то, окрест чего эти [свойства усматриваются], но должно указать и то, что [является] для них подлежащим — если, конечно, кто-либо намерен представить мыслимую [вещь] совершенным и достаточным образом: есть ли [это] "телесное" и "подверженное гибели" — человек, бык или конь»[11].

Поскольку святой видел, что еретики ратуют лишь за одно — безумно низвергнуть вместе с собою и сверхсущностную природу, при помощи методов [логического] искусства пытаясь, как они полагали, восприятием посредством их знания одолеть неодолимую силу, в равной мере непостижимую для всякого творения; [итак, видя это, святой] предпочел на протяжении всего [этого] *Слова* высказываться о Боге посредством лишений и отрицаний (τὰς στερήσεις τε καὶ τὰς ἀποφάσεις), <1224C> совершенно не допуская ничего положительного или утвердительного (θέσεως ἢ καταφάσεως), чтобы, ухватившись за это, они, «словно псы бесстыдные»[12], не вцепились яростно ядовитыми зубами в слово истины, любое данное им утвердительное суждение (τὴν... τοῦ λόγου θέσιν) о Боге используя как повод, чтобы предложить какие-либо обманные доводы и смочь осуществить то, к чему они стремятся. Потому-то [учитель] объявляет, что Бог не есть ни тело, ни бесплотное тело, ни вообще бестелесное, ни [сущее] во всем, ни в какой-либо [части] всего, ни превыше всего, а проще говоря, не есть ни что-либо, ни [пребывающее] каким-либо образом в чем-либо из видимых, постигаемых, сказуемых, мыслимых или способных быть в каком-либо отношении познанными, отгоняя [противников] от любого помысла, постигающего Бога относительно того, что Он <1224D> есть по сущности.

Затем же он говорит это, более настоятельно (δυσωπητικώτερον) приводя их к благочестию, путем исследования второстепенных [вещей], несравнимо далеко [отстоящих] от Бога, желая показать, что никому вообще не подобает ни помышлять, ни говорить дерзновенно о Боге; а также и ради подтверждения того, что он уже сказал им посредством лишения и отрицания, так, чтобы они, осознав из этих [слов], что точное постижение даже последних среди творений превосходит силу нашей рассудочной (λογικῆς) деятельности[13], смогли сдержать безрассудный порыв к дерзновенным

[суждениям] о том, что намного больше, <1225A> познав бессилие природы даже в малых [вещах][14]. Ибо если мы изучаем некий «элемент» (στοιχεῖον)[15], например, человека, коня или быка, нам для совершенного постижения (τελείαν κατάληψιν)[16] недостаточно сказать, что этот элемент есть «тело»[17], или что человек, или бык, или конь — «рожденный» или «подверженный гибели», но следует представить, что для этих [свойств является] подлежащим (ὑποκείμενον) — то, что рождается, гибнет и наделено качествами (πεποίωται)[18]; каковое [подлежащее] никоим образом не есть ни тело, ни рождение, ни гибель, поскольку [в противном случае] из этого по необходимости последует, что если что-то есть тело[19], то оно есть и элемент, и если что-то есть рожденное или подверженное гибели, то оно есть человек, или бык, или конь[20]. Ибо если что-то есть тело, то нет необходимости, что оно есть [некий] элемент: или человек, или бык, или конь.

Ибо если что-то есть элемент, то он во всяком случае по необходимости есть и тело, а если что-то есть тело, то оно не есть по необходимости и элемент[21]. Также и если что-то есть тело, или рожденное, или подверженное гибели, оно не есть во всяком случае по необходимости и человек, поскольку иначе[22] человеком будет во всяком случае по необходимости все, что ни есть тело, все, что ни есть рождающееся или гибнущее. Ибо если что-то есть человек, то оно во всяком случае по необходимости есть и тело, <1225B> и рождающееся, и гибнущее, но если что-то есть тело, или рожденное, или подверженное гибели, то оно не есть во всяком случае по необходимости и человек. Ибо одно из другого во всяком случае не следует, поскольку иначе человеком, элементом, быком или конем будет все остальное, что ни есть телесное, рождающееся и гибнущее. Ибо ни частные [понятия] не сказываются о всецелых[23], ни виды о родах, ни объемлемые об объемлющих[24]; и поэтому ни всецелые не взаимообратны (ἀντιστρέφει)[25] с частными, ни роды с видами, ни общие с особыми (τοῖς ἰδιάζουσιν), <1225C> ни, коротко говоря, объемлющие с объемлемыми[26].

Таким образом, согласно разъясненному принципу (λόγον), следует понимать и то, что касается быка, коня и чего бы то ни было другого. Итак, если для совершенного познания (τελείαν γνῶσιν)[27] вещей недостаточно перечислить множество [признаков], которые усматриваются окрест них (я имею в виду телесность, бытие рожденным и подверженным гибели и все таковые [признаки], пребывающие окрест подлежащего), но, если мы намерены представить мыслимую [нами вещь] совершенно и ничего не упустив, то непременно следует указать, что является подлежащим для этих [признаков], наподобие фундамента, на котором они стоят (ибо что бы мы ни сказали — «человек», «бык» или «конь» — они не есть тела сами по себе, но телесные, и не рождения и гибели сами по себе,

а рождающиеся и гибнущие, так что эти [признаки], то есть тело, рождение и гибель, пребывают окрест живых существ, но самими этими живыми существами они, то есть тело, рождение и гибель, не являются)[28]. <1225D>

Так вот, если вообще ничто из сущих — согласно самому бытию тем, что оно есть и чем называется — не есть совокупность [признаков], мыслимых и называемых нами окрест него, но что-то другое помимо них[29], то, окрест чего они пребывают, что содержит их, но само ими никоим образом не содержится (ибо [вещь], окрест которой эти [признаки] и пребывают, и называются, не есть ни из них, ни они, ни что-либо из них, ни из каких-либо или какого-либо из них, ни в них, ни в каких-либо или каком-либо из них); [так вот, если все это так], то пусть всякая душа, привыкшая каждым словом дерзновенно посягать на [то, что] окрест Бога[30], <1228A> прекратит попусту предаваться нечестию[31], узнав о собственном бессилии даже в малых [вещах], и пусть лишь молчанием чтит[32] бытийность (ὀντότητα)[33] Божественной сущности[34], неизреченную, [пребывающую] превыше понимания и за пределами всякого знания. Ибо, как уже прежде учил святой, «точное понимание творения даже в отношении малого»[35] согласно истинному логосу не объемлется нашим знанием; [так что должно] и мне немного задержаться на [этом] речении и подивиться неисследимости, превышающей все премудрости.

Кто, даже из весьма премудрых, доверяясь логическим приемам и полагаясь на пустые[36] доказательства, с помощью разума постигнет величие сущих и сможет познать его, выразить и показать? Какие логосы первоначально положены в основание существования для каждого из сущих — логосы, по которым каждое из сущих существует, выросло по природе (πέφυκε), наделено видом (εἰδοπεποίηται) и формой (ἐσχημάτισται), сложено (συντέθειται), обладает способностью (δύναται)[37], действует и претерпевает[38], <1228B> не говоря уже о различии и особенности (ἰδιότητα) в количестве и качестве, в отношении, месте, времени, положении, движении и состоянии (ἕξει)[39]; в соответствии с каковыми [логосами] и нашей логической способности[40] присуще великолепно расширяться, равночисленно [разделяясь] на ум, мышление (νόησιν), понимание (ἔννοιαν), размышление (διάνοιαν) и обдумывание (σύννοιαν), слово внутреннее и [слово] произносимое (κατὰ προφοράν) и выкликаемое (γεγωνότα), то есть голос и крик, а затем вновь сводиться[41]; помимо этого [есть] различия и особенности по науке и искусству, подобно [различию] в количестве, качестве и в остальном, как было перечислено выше[42]?

Кто знает логосы сущих, как они есть [как таковые] и как различаются (как я сказал), как они имеют неподвижный покой (στάσιν... ἀκίνητον)[43] по природе и движение, никоим образом не переходящее одно в другое[44],

обладая покоем в движении и, что самое удивительное, движением в покое[45]? <1228C> Какова взаимная связь противоположных, [приводящая] к составлению единого мироздания, каков способ[46] благочинного и не сбивающегося движения и устроения? Каково в наших телах сплетение противоположных [начал, происходящее] по смешению посредством сложения, которое приводит различающиеся по природе [начала] к дружескому союзу (συνοικίαν), [сведением] к середине умиротворяет резкость [различия] в крайностях[47], приготавливает их к проникновению друг в друга (χωρεῖν δι᾽ ἀλλήλων) без вреда [для частей] и творит сохранение сложных [вещей] и взаимопроникновение крайностей по смешению (εἰς ἀλλῆλα περιχώρησιν)?[48] И как каждое из этих [начал] существует, что оно есть, куда движет или движется, ради чего возникло, движет или движется[49], <1228D> не только по тем логосам (как было сказано), каковыми они первоначально существуют, но и по тем тропосам, каковыми они сами с собой и одни с другими разделяются и соединяются по примышлению и по действию[50]?

А еще, каков логос сущности, природы, вида, формы, сложения, силы, действия и претерпевания каждой [вещи][51]? А каков всеобщий логос, с помощью середины (διὰ τοῦ μέσου) осуществляющий (ἐνεργῶν) связь между крайними согласно пределу каждого, чтобы ум и умопостигаемое (νοούμενον) были связаны и заключены одно в другом через посредство мышления, каковое есть объединяющее отношение разделенных окрест [возникающей] из обоих мысли (νόημα), и чтобы в соответствии с этим ничто из [сущих] <1229A> после Бога не оказалось бы свободным от описания[52]? Таким же образом все чувствующие (αἰσθητά) и постигаемые чувством (αἰσθανόμενα), или чувственные (αἰσθητικά), [связаны] через посредство чувствования (αἰσθήσεως), которое есть отношение, общее для разделенных крайних, для чувствующих — ибо чувствованием воспринимаются чувственные, и для чувственных — ибо чрез него они подвержены чувствующим; окрест чувствилища (αἰσθητήριον)[53], в котором установлен предел относительной силы (κατὰ τὴν σχέσιν δυνάμεως)[54] каждого и окрест которого крайним присуще объединяться друг с другом через посредство отношения (σχέσεως)[55]. <1229B>

Пытаясь исследовать логосы (λόγους) этих [вещей] или какой-либо из них, мы остаемся в отношении разумения (περὶ τὸν λόγον)[56] совершенно бессильными и безгласными, не имея возможности надежно утвердить ум ни на чем, кроме божественной силы. Вот в каком смысле, я полагаю, святой сказал, упражняя наш ум в благочестии, что «точное понимание творения даже в отношении малого»[57] [не объемлется нашим знанием]. [Что же касается] слов «Но намного больше, чем они[58], непостижима и необъемлема природа, которая превыше их и из которой они [возникли]»[59],

то [слова] «непостижима и необъемлема» надо понимать как общие в отношении творения и той природы, которая превыше их и от которой они, то есть творения, [произошли]. Следующие же затем слова «[непостижима] не в том, что она существует, а в том, какова она»[60] — это предвосхищение возражения[61]. Ибо, чтобы тот, к кому обращено слово, не обрушился на него со словами: «Стало быть, если наша святыня совершенно непостижима <1229C>, то "тщетна проповедь" христиан, "тщетна и вера"[62], ни на чем не основанная» — для того-то, предвосхищая вредоносное слово или [изрекающего его] человека, [учитель] и говорит: «я назвал непостижимым не то, что та природа, о которой идет речь, существует, а то, чем она является»; и для подкрепления [своих] слов добавляет: «Быть уверенным, что что-то существует — совсем другое, нежели знать, чем оно является»[63], то есть, есть большое различие между тем, чтобы быть уверенным, что что-то существует, и тем, чтобы иметь точное представление о его сущности. Если мы благоразумно признали, что божественная сущность непостижима, — говорит [святой], — не искажай [наше] слово, будто мы полагаем ее непостижимой в отношении самого существования, и не выводи из этого, что мы вовсе исповедуем безбожие.

А затем он говорит: «Что, как ты полагаешь, <1229D> есть Божество, если ты всецело доверишься логическим приемам?» То есть: если ты считаешь, что можно, обследуя разумом (τῷ λόγῳ) искомое [понятие], заключить его в [рамки] некоего знания? «Есть ли [Божество] тело? (то есть: неужели [Божество] есть тело?) А как тогда оно беспредельно, неопределенно, бесформенно, неосязаемо и незримо?»[64] [Он это говорит], чтобы стало ясно и понятно (поскольку в этом состоят господствующие общие понятия (κοινῶν ἐννοιῶν)[65]), что Божество беспредельно, то есть не имеет предела. Ибо [иметь предел] свойственно тому, что содержится в четырех пределах, в точке, линии, площади и объеме, <1232A> а также и в трех измерениях — высоте, ширине и глубине, которые и сами содержатся в шести пределах, ибо каждое [из трех], очевидно, ограничивается двумя [пределами]: высота — верхним и нижним, ширина — правым и левым, глубина — передним и задним. И еще, поскольку эти общие представления предполагают, что Бог неопределенный, то есть Он не допускает ни раскрытия, разъясняющего, из каких [частей] состоит подлежащее, ни положения в [каком-либо] месте, ни начала или конца во времени; а также, что Он бесформенный, ибо Он, к примеру, не сферический и не четырехугольный, не прямой и не склоненный вперед; а еще неосязаемый и незримый, так как Он не подвержен чувствованию (ибо это особенность тел); [поскольку все это так], то, исходя из того, что было опровергнуто, безрассудно полагать, что Божество есть тело и [потому] имеет <1232B> необходимость делиться на столько частей, из скольких оно как тело состоит.

Ибо Божество совсем неделимое, поскольку оно совсем лишенное количества (ἄποσον), а совершенно лишенное количества, поскольку совершенно простое, а совершенно простое, поскольку совершенно непротяженное, а совершенно непротяженное, поскольку совершенно беспредельное, а совершенно беспредельное, поскольку совершенно неподвижное (ибо совершенно не движется то, чему некуда двигаться[66]), а совершенно неподвижное, поскольку совершенно безначальное (ибо оно не имеет ничего, что было бы прежде него и больше него, ничего, что было бы [одновременно] с ним и равно ему, и ничего, что могло бы сравниться с ним и вместить его), а совершенно безначальное, поскольку совершенно лишенное рождения, а совершенно лишенное рождения, поскольку совершенно одно и единственное, а совершенно одно и единственное, поскольку совершенно безотносительное, <1232C> и потому совершенно неизреченное и непознаваемое, и единственный предел всего знания движущихся к нему благочестиво и богоприлично, [предел], единственно истинное познание которого в том, что он не познается[67].

Комментарии

Amb. 16–17

1 Gr. Naz., *or.* 28.9: PG 36, 36C. В другом переводе и в более полном контексте: «Из этого видно, что Бог не есть тело. Да этого не говорил и не допускал никто из мужей богодухновенных, такое учение не нашего двора. А потому остается предположить, что Бог не телесен. Но если не телесен, то это не изображает и не объемлет сущности (οὐδὲ τοῦτο τῆς οὐσίας παραστατικόν τε καὶ περιεκτικόν), равно как не объемлют сущности слова: нерожден, безначален, неизменяем, нетленен, и что еще говорится о Боге и о принадлежащем Богу. Ибо в Нем — Сущем выражает ли естество и самостоятельность то, что Он не имеет начала, не изменяется, не ограничивается?» (пер. по *Григорий Богослов 1994*, Т. 1, с. 396).

2 Речь о ереси аномеев или евномиан.

3 Букв.: «через лишающее исключение». Подробнее об «отрицании» и «лишении» см. ниже в этой же *трудности* и примечаниях.

4 Уже неоднократно повторив в *Трудностях*, что Бог беспределен (см., например, *amb.* 10: PG 91, 1184B) и, вместе с тем, сказав в *amb.* 15, что Бог превыше беспредельности, в *amb.* 16 прп. Максим, отправляясь от места из *Слова* 28 свт. Григория, обращается к другим понятиям апофатического богословия, прилагаемым к Богу. Формальной трудностью в понимании отрывка свт. Григория является то, что нечто сказывается о Боге утвердительным образом (хотя и в терминах апофатики), как о присущем Ему, и, тем не менее, не является определением Его сущности. Проблема была решена свт. Василием Великим применительно к слову «нерожденный» в 1-й книге трактата *Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия*, но прп. Максим в данном абзаце *amb.* 16, похоже, в большей степени следует *Слову* 29 свт. Григория Богослова: «Ужели и бессмертие, и непорочность, и неизменяемость составляют сущность Божию? Но если так, то в Боге сущностей много, а не одна, или Божество сложено из них; потому что не без сложения они в Боге, если только составляют сущности Его» (PG 87, 88B, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 420). Свт. Василий в своем трактате проводит сходное рассуждение применительно к катафатическим определениям (см. пер. в изд.: *Василий Великий 1845–1848*. Ч. III, с. 26).

5 «Лишенность» и «отрицание» — логические термины, восходящие к Аристотелю и стоикам; применение термина «лишенность» Евномием в его *Апологии* (а до него — его учителем Аэцием в *Синтагматионе* (19–20 [Wickham])) привело к широкому обсуждению проблематики логического и синтаксического отрицания в полемике против Евномия православных церковных писателей. Приведем это место из Евномия: «Бог... был и есть

нерожденный. Но не в смысле лишения, если только под лишениями понимать лишения каких-либо естественных [свойств] и притом вторичных по отношению к обладанию. [Ведь] и по природе у Бога не было происхождения, не было и такого, что Он, сначала имея происхождение, впоследствии, по лишении его, стал нерожденным, поскольку это было бы весьма нечестиво и пагубно для истинного понятия о Боге и Его совершенстве, а более же всего, для изобретателей таких мнений — то есть говорить, что Бог вообще может чего-либо лишиться — того, что принадлежит Ему по природе, ибо ни один здравомыслящий человек не скажет, что кто-либо лишился чего-то из с самого начала не свойственного ему. Итак, если [Он] — нерожденный ни по примышлению, ни по лишению, как это показало только что сказанное слово, ни какой-то частью (потому что неделим), ни как что-нибудь иное в Нем самом (потому что прост и не состоит из частей), ни как что-нибудь иное наряду с Ним (потому что нерожденный один и единственен) — то это и будет нерожденная сущность» (Eun., *apol.* 8: 42 (Vaggione)). Свт. Василий Великий ответил на аргументацию Евномия в *Eun.* 1 (см. пер. в изд.: *Василий Великий 1845–1848*. Ч. III, с. 28–33), отмечая, что Евномий позаимствовал понятие «лишения» из *Категорий* Аристотеля (см. Там же, с. 29). В самом деле, определение категории лишения как отсутствия каких-либо природных обладаний (Аристотель приводит пример слепоты), а не того, что можно назвать «сущностью», ясно выражено в *cat.* 10, 12a20–25, ср.: «Лишенным какого-либо обладания мы называем все способное его принимать, когда оно совершенно не наличествует в том, в чем от природы должно наличествовать» (12a29–31); то, что лишение вторично по сравнению с обладанием, логически подразумевается.

Однако, скорее всего, Евномий, утверждая, что «нерожденность» не есть лишение, следовал аргументации Хрисиппа, согласно которому слова с отрицающей частицей не обязательно обозначают некоторое лишение. Стоики, так же как и Аристотель, определяли лишение как отсутствие того, что является обладанием по природе (SVF II, 177), но в отличие от последнего различали логическое и синтаксическое в отношении лишения. Свт. Василий, в свою очередь, допускает использование термина «лишенность» применительно к «нерожденности» (беря его не в техническом философском значении), но в то же время отмечает, что это не единственное, что сказывается о Боге в «отрицательном» (апофатическом) смысле, и вопрошает: «Почему более прилично так умствовать о нерожденности, нежели о нетленности, и вообще о каждом слове, произносимом тем же образом?» (*Eun.* 1: PG 29b, 533B, цит. по изд.: *Василий Великий 1845–1848*. Ч. III, с. 31), и далее он говорит, что ни одно имя — утвердительное или отрицающее — не может вполне выразить сущности Бога. «Нерожденность» наряду с другими подобными характеристиками показывает, что Богу несвойственно, а не то, чего Ему недостает (т. е. чего Он лишен). При таком понимании свт. Василий считает допустимым (в отличие от Евномия) называть то, что Богу несвойственно, — рождение, тление, смерть и тому подобное — «лишением или запретительным или отрицательным или чем подобным» (PG 29b, 536B, цит. по изд.: Там же, с. 32), т. е. использовать понятие «лишение» применительно к Богу. Прп. Максим, как мы видим, следует той же традиции. — *Г. Б., Д. Б.*

6 То есть не определяют ее сущности.

[7] Прп. Максим имеет в виду восходящее к Аристотелю понимание определения сущности, согласно которому определение сущности предмета выражает его бытие (*met.* 4.4, 1007a26) и потому не может состоять из отрицающих высказываний, ср.: «...Если же он в своем ответе на прямо поставленный вопрос [о сущности] присовокупляет и отрицания, то это не будет ответ на вопрос» (Ibid., 1007a8). Эту же мысль встречаем у свт. Василия, на которого, вероятно, опирался прп. Максим: «Сущность же не есть что-либо из не принадлежащего Богу, но самое бытие Божие» (Bas., *Eun.* 1: PG 29b, 536C, цит. по изд.: *Василий Великий 1845–1848*. Ч. III, с. 32–33). — *Г. Б., Д. Б.*

[8] Букв.: «о вещах».

[9] Ни одно из апофатических имен, подводимых в данном случае прп. Максимом к категориям «лишения» или «отрицания», не может характеризовать сущности Божией; любая сущность определяет только позитивным образом. Как и свт. Григорий Богослов, прп. Максим в данном случае не делает исключения и для того, что говорится о Боге, — не потому, что он думает, что сущность Божию можно как-то положительно определить (ниже он отвергает приложимость к ней и позитивных определений), а для того, чтобы отвергнуть возможность определить ее через отрицание и тем самым различить то, что «окрест Бога», и Его Самого. Тунберг на основании этого места высказывает даже, пожалуй, слишком сильное утверждение, что прп. Максим здесь оказывается строже, чем Дионисий, «которого он косвенно критикует, излагая свою точку зрения. Он говорит, например, что метод отрицания не достигает своей цели, ибо ничто не может быть определено через отрицание. Апофатический метод, таким образом, не более эффективен, чем катафатический, ибо сущность Божия остается несказанной» (*Thunberg 1965*, p. 439). Однако вряд ли прп. Максим — пусть и косвенно — критикует Ареопагита, поскольку и у последнего утверждение и отрицание ни в коей мере не претендуют на познание сущности Божией. Наоборот, в этом отношении наблюдается совпадение прп. Максима и Ареопагита, ср. у прп. Максима: «[Бог] обладает бытием простым, неведомым и недоступным для всех, неизреченным и стоящим выше всякого утверждения (καταφάσεως) и отрицания (ἀποφάσεως)» (*myst. prol.*: PG 91, 664C, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 156–157) и у Ареопагита: «[Причина сущих] первичней и выше умалений (или лишений, στερήσεις), выше всякого и отрицания (ἀφαίρεσιν), и утверждения (θέσιν)» (*myst.* 1.2: 143 (Heil, Ritter), пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 741). Констас (*Constas 2014*, v. I, p. 496, n. 4) указывает на параллель: Procl., *in Alcibiades* 1.275 (ed. Westerink 1954, 127).

[10] Констас (*Constas 2014*, v. I, p. 496, n. 5) указывает, что аргументация восходит к *Топике* Аристотеля (Arist., *top.* 101b37; Alex. Aphr., *in top*. 1.5 (CAG 2/2:41–43, ll. 20–28)).

[11] Gr. Naz., *or.* 28.9: PG 36, 37A.

[12] Ис. 56:11.

[13] Констас приводит в качестве параллельного место из Прокла: «То, что нечто означает, и что это нечто есть — разные вещи, поскольку значение — это разъяснение вещи, основанное на частном понятии о ней, в то время,

как то, что нечто есть, требует точного схватывания (*akribes katalepsis*) ее природы (Procl., *in Alcibiades* 1.275, ed. Westerink 1954, 127, ll. 8–11)» (*Constas 2014*, v. I, p. 496, n. 5).

14 Это место можно понять по-разному. Возможно, речь идет о принципиальной несводимости понимания (κατάληψις) к аналитическому действию разума: λογικὴ ἐνέργεια (ср. предыдущее примечание). Тогда данное утверждение не является тезисом о принципиальной «несхватываемости» тварного, т. е. невозможности определения тварного как такового, в его простейшем видовом смысле (например: человек, конь, бык). При том, что прп. Максим вслед за свт. Григорием в *amb.* 17 действительно снова и снова говорит о немощи аналитических способностей человека в отношении рационального постижения как отдельных видов, так и связей всех частей и составов тварного мира, чтобы во всех деталях постичь целое во всем многообразии его частей. Впрочем, нельзя исключить и другое понимание этого места — в смысле того, что непознаваемы не только сущность и способ бытия Бога, но и любого творения. Что они познаваемы и определяемы только через энергии. При таком понимании слова «человек, конь, бык» — это имена не видовые, но указывающие на единичные вещи — первые сущности по Аристотелю. При такой трактовке следует, что прп. Максим утверждает, что каждая такая единичная вещь не познается как таковая, но познается только через ее действия, энергии; то же самое следует говорить и о Боге (как о «единичной сущности»). Такое толкование мысли прп. Максима, хотя оно в принципе не исключено, вызывает сомнения, поскольку постановка вопроса о познании через энергии, а не по сущности (она, безусловно, имеет место в православии, особенно в паламизме), на наш взгляд, не находится в центре внимания прп. Максима в *amb.* 17 (хотя он говорит об этом в *amb.* 22). Как мы увидим, ниже в *amb.* 17 прп. Максим делает акцент на другом, хотя и не противоречащем паламизму утверждении: сущность не охватывается ни одним из своих «качеств». То есть направленность мысли прп. Максима, нам представляется, не в том, чтобы доказать, что познание Бога возможно только в энергиях, а в положении, что ни в чем, что сказывается и мыслится о Боге, не схватывается Его сущность, коль скоро даже применительно к тварному ничто сказывающееся о человеке, коне и быке не схватывает их сущности; см. ниже.

15 Понятие στοιχεῖον в античной философии имеет значение «элемент» («стихия»), но здесь оно употреблено в ином смысле, который сложно точно определить, как затруднителен и перевод этого понятия. По мнению Констаса, который, по его признанию, свободно перевел здесь это слово как «compound» (то есть «целостное образование»), в «данном контексте слово это означает элементарное качество, существенную черту или совокупность качеств, которые отмечают (маркируют) без этих свойств бескачественную материю или материальный субстрат (which in this context denotes an elemental quality, component feature, or set of properties that mark an otherwise unqualified body or material substrate) (см. Simplic., *in phys.* (CAG 9:227–28); и *Thal.* 55 (CCSG 7:489, ll. 145–48)), где *stoicheion* и *hypokeimenon* едва ли не отождествляются» (*Constas 2014*, v. I, p. 496, n. 6). (На самом деле, в указанном месте *Thal.* 55 στοιχεῖον употребляется в значении «буква», как это и перевел А. И. Сидоров). Не понятно, каким образом перевод στοιχεῖον как compound

передает тот смысл, в котором это слово Констас понимает. Яшунский переводит: «элемент [творения]» (*Максим Исповедник 2006*, с. 202). Лоллар: «some basic reality (некая основополагающая реальность)».

Общая линия аргументации прп. Максима в этом месте представляется такой: как тварная вещь не исчерпывается ни одним из своих свойств-качеств, ни их совокупностью, так и Бог не исчерпывается своими действиями, качествами, атрибутами. Но характер аргументации и использование терминологии остаются трудными для понимания.

16 Очень важно, что речь идет не просто о постижении, а именно о «совершенном постижении».

17 Комментарий Констаса: «То есть не человеческое тело как таковое, но математическое или трехмерное твердое тело (см. Arist., *phys.* 204b 5, 209a 4; *met*. 1020a 13)» (*Constas 2014*, v. I, p. 496, n. 7). «Тело» здесь и далее в сходных контекстах равносильно по смыслу «телесности», в переводе мы будем употреблять и тот, и другой вариант («тело» и «телесность»). Смысл высказывания прп. Максима: человек не исчерпывается своей телесностью, как и далее говорится, что ни одна из живых тварей не исчерпывается рожденностью или смертностью.

18 Комментарий Констаса: «Согласно Аристотелю (Arist., *cat*. 1a20), подлежащее (hypokeimenon) — это логический субъект (subject) предикации, субстрат ("substrate"), которому приписываются атрибуты. Аристотель говорит, что предикаты "в" конкретном подлежащем, и определяет это "в" как не являющееся "частью" подлежащего, например, "человек" предицируется каждому индивиду, но не "в" каком-либо отдельном подлежащем (см. *met.* 1017b13; *top.* 127b3). Однако, такое видение, кажется, сводит сущностные характеристики к привходящему (акциденциям), что горячо обсуждалось последующими комментаторами (см. обсуждение в Simplic., *in cat.* (CAG 8:44–75))» (*Constas 2014*, v. I, p. 496–497, n. 8).

19 Или: «телесное».

20 То есть телесность, рожденность, смертность и тленность — все это качества, и сами тварные вещи, которые имеют эти качества, не тождественны этим качествам, а качества — вещам. Качество не только не исчерпывает вещь, но и не является вещью, находится по отношению к реальной вещи в иной категориальной «плоскости». Человек, конечно, рожден, но рожденность человека не делает рождение определением человека, поскольку рожден также бык, конь, да и любое живое существо. Поэтому, какой бы элемент описания или определения твари мы не выделили, ни один из них не дает совершенного постижения твари.

21 «Элемент» в этом контексте — более общее понятие, чем какое-то конкретное тварное сущее. Из данного контекста можно предположить, что «элемент» — это любое (неопределенное) единичное материальное сущее, коль скоро оно телесно и имеет происхождение и подвержено гибели.

22 Букв.: «так».

23 Ср. Arist., *cat*. 14b10–18; *anal. Priora* I, 25a4–13, 31a24–30, 39a15–19 (примечание Лоллара).

24 Комментарий Констаса: «В логике Порфирия — базовое правило предикации состоит в том, что высшие, более общие термины предицируются более низшим, и никогда не наоборот. Аналогично, высшие термины "содержат" низшие, а низшие "содержатся" высшими, так, что вид "человек" принадлежит роду "живое существо", но не наоборот» (*Constas 2014*, v. I, p. 497, n. 9).

25 Комментарий Констаса: «"Обращение" (*antistrephein*), известное также как "обратная предикация" (или: взаимно обратимые понятия) (*antikategorein*) — определенная черта аристотелевского понятия "свойство", так, что если X является свойством Y, то X верно относительно всего, относительно чего Y верно, а Y верно относительно всего, относительно чего верно X (см. *Barnes 2003*, p. 209–10)» (*Constas 2014*, v. I, p. 497, n. 9).

26 Ср. Ps. Elias, *in Porphyr. Isagog.*, 48, p. 128.9–13 (комментарий Лоллара).

27 Выше прп. Максим говорил о совершенном постижении, а здесь — о совершенном познании или знании. Очевидно, он имеет в виду одно и то же.

28 Констас указывает на параллельное место у Порфирия: Porp., *in cat.* (CAG 4/1:82, ll. 5–22; p. 96, ll. 7–13) (*Constas 2014*, v. I, p. 497, n. 11).

29 Констас справедливо обращает внимание на отличие между этим утверждением прп. Максима и тем, что пишет Порфирий в *Исагоге* (Porph., *isag.* (CAG 4/1:7)), «где, похоже, субъект (подлежащее) состоит исключительно из собрания своих предикатов или акциденций, это учение, которое стало предметом горячих дискуссий между перипатетиками и платониками, так что Максим в этой полемике отчетливо занимает сторону платоников (см. *Barnes 2003*, p. 152–53, 342–45)» (*Constas 2014*, v. I, p. 497, n. 12).

30 Здесь прп. Максим формулирует суть своего объяснения рассматриваемой «трудности» из *Слова* 28 свт. Григория. Пример с человеком, конем и быком приводится не для того, чтобы указать на различие между подлежащим и сказываемым о нем. Ни одно из подлежащих не сводится ни к тому, что мы мыслим и сказываем о нем, ни к сумме всего мыслимого и сказываемого о нем, тем более невозможно свести сущность Божию к чему-либо мыслимому и сказанному о ней (как, например, к «нерожденности»), ни даже ко всей совокупности сказываемого о Боге (если бы такое было возможно). Сущность ни одной вещи (не говоря о Боге) не охватывается ничем из мыслимого и сказываемого о ней.

31 Ср. Gr. Naz., *or.* 23.9.

32 Ср. Gr. Naz., *or.* 45.22, PG 35.653B12.

33 В *Трудности 1, к Фоме*, прп. Максим использует выражение «воипостасная бытийность (ἐνυπόστατος ὀντότης) единосущной Троицы» (PG 91, 1036B). Вероятно, понятие ὀντότης в приложении к Богу призвано подчеркнуть высшую реальность Его бытия. Констас переводит ὀντότητα как «reality» (реальность).

34 О пресущественной сущности Божией у прп. Максима см. *amb.* 1: PG 91, 1036; 7: PG 91, 1081; ср. *cap. theol.* 1.2: PG 90, 1084A (ср. в *Ареопагитиках*: *d. n.* 1.1: PG 3, 588A–B; 5.2: PG 3, 816C).

35 Gr. Naz., *or.* 28.5: PG 36, 32B. Более широкий контекст этого высказывания таков: «Что же касается нас, то не только "мир Божий, который превыше всякого ума и разумения" (Флп. 4:7), не только приготовленный, по обетованиям

(1 Кор. 2:9; Ис. 64:4), для праведных, не могут ни очи видеть, ни уши слышать, ни мысль представить, но даже едва ли возможно нам и точное познание твари. Ибо и здесь у тебя одни тени, в чем уверяет сказавший: "взираю на небеса — дело рук Твоих, на луну и звезды" (Пс. 8:4) и постоянный в них закон, ибо говорит не как видящий теперь, а как надеющийся некогда увидеть. Но в сравнении с тварями гораздо невместимее и непостижимее для ума то естество, которое выше их и от которого они произошли» (пер. цит. по: *Григорий Богослов, 1994*. Т. 1, с. 393).

36 Или: «не существенные». Букв.: «не сущие».

37 Или: «силой».

38 Первая группа категорий, от которой явственно отделена следующая, — это категории онтологического характера: 1) существование (бытие), 2) природа, 3) вид, 4) форма, 5) сложение (состав), 6) сила (способность), 7) действие (энергия), 8) претерпевание.

39 Вторая группа категорий — это категории, характеризующие отличие в свойствах объектов: 1) количество, 2) качество, 3) отношение, 4) место, 5) время, 6) положение, 7) движение, 8) состояние.

40 Иначе: «нашей разумной способности», «силе нашего разума».

41 Третья группа категорий относится к существованию или модусам существования разумной способности — 1) ум, 2) мышление, 3) помысел (понимание), 4) размышление, 5) обдумывание (осознание), 6) слово (логос) внутренний (врожденный) (слово-идея, концепт), 7) слово произносимое (дозвуковая, внутренняя речь), 8) слово произнесенное — слово как звук (все эти концепции разработаны у стоиков и широко встречаются у Немесия и прп. Максима в других сочинениях).

42 Речь опять о категориях, характеризующих отличия в свойствах (их всего восемь, как было перечислено выше), но применительно к наукам и искусствам. Вместе с предыдущими получается четыре группы категорий.

43 В данном случае это выражение, очевидно, используется для обозначения неизменности природы данного сущего, что задается неизменным логосом его природы.

44 Каждая природа по прп. Максиму характеризуется своим природным движением, задаваемым ее логосом природы. Как логос природы неизменен и уникален для данной природы, так неизменны и несмешиваемы с другими движение и энергия данной природы.

45 Под покоем здесь, очевидно, следует понимать неизменность.

46 Иначе: «тропос».

47 Ср. Gr. Naz., *or.* 6.15.

48 Комментарий Констаса: «Отношение или пропорция "крайних членов" и "среднего" уже известно по Платоновскому *Тимею* (*Tim*. 31c–32a), где оно используется демиургом, чтобы связать и объединить элементы космоса, образующие систему аналогии, которую можно проиллюстрировать в различных областях (физики, геометрии, гармонии и т. д.). У комментаторов-неоплатоников эта система тесно связана с геометрическим отношением

(логосом) между крайними и средним термином (например, в геометрической пропорции: 1 : 2 = 2 : 4)... — выражающейся в тождестве отношения, которое средний термин производит в отношении крайних, связывая их и передавая им одно и то же отношение (*O'Meara 1990*, p. 187–90). Это базовый руководящий принцип, который прп. Максим использует в самых разных контекстах (см. *amb.* 19.2; *amb.* 41.2–3, 50.3, 67.10, и 71.5 (везде пагинация по изданию Констаса — *Г.Б.*); *Thal.* 62 (CCSG 2:117, ll. 33–39); и шестая схолия к *ep.* 1 (PG 91:392C)» (*Constas 2014*, v. I, p. 497, n. 14).

49 Ср. Gr. Naz., *or.* 18.3, PG 35.988C8–9.

50 Различение, часто используемое и в христологии (см. PG 91, 41B). Многоразличность мира, его разнообразие связаны не только с различием логосов сущих, но и с различием способов существования (тропосов) сущих и по отношению к самому себе и по отношению к другим.

51 Вновь перечисляются главные онтологические категории, указанные выше (1228A–B). Данный пассаж прп. Максима, как нам кажется, нельзя понимать в смысле утверждения о невозможности созерцания логосов сущих (ибо это противоречило бы его учению о созерцании творения, в котором подобное умозрение подразумевается); речь идет о невозможности охватить все логосы творения во всем их многообразии применительно к каждому сущему.

52 Ср. в другом сочинении прп. Максима с акцентом на различие между божественной и тварной реальностью: «Всякое мышление отражает множественность, или, по крайней мере, двойственность. Ибо оно есть посредствующая связь неких крайностей, соединенных друг с другом, то есть оно есть связь мыслящего и мыслимого. Ни одной из этих крайностей не присуще сохранять полностью простоты. Ведь мыслящий есть некий субъект, содержащий в себе способность мыслить, неотделимую от него. А мыслимое есть либо субстрат, либо то, что в субъекте; от него неотделима способность быть постигаемым мыслью или предлежащая сущность, к которой относится эта способность. Ибо ни одно из сущих не является само по себе простой сущностью или простым мышлением так, чтобы быть нераздельной единицей. А Бог, если мы назовем Его "сущностью", не содержит в Себе присущей Ему по природе способности быть познаваемым, дабы не являться сложным; если мы назовем Его "мышлением", то Он не содержит в Себе подлежащей сущности, по природе могущей вместить мысль. Но Сам Бог, Целый и Единственный, есть по сущности Мышление, а по мышлению Он, Целый и Единственный, есть Сущность. И в то же время Он весь — превыше сущности и мышления, потому что есть нераздельная, неделимая и простая Единица. А поэтому тот, кто в какой-либо мере сопричаствует мышлению, еще не выходит за пределы двойственности; тот же, кто совершенно оставляет это мышление, оказывается неким образом в Единице и отстраняет от себя способность мыслить» (Max., *cap. theol.* 1.82, пер. А. И. Сидорова по: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 230). Итак, для тварной реальности, мышления о ней и восприятия ее (о чем далее), согласно прп. Максиму, характерна двойственность, точнее тройственность, если иметь в виду схему с двумя крайними членами и средним. Только в Боге эта двойственность преодолевается.

53 То есть органа чувств.

54 Или: «силы по соотношению», или: «относительного значения». В этом предложении при достаточно сложной для понимания форме выражения мысли проводится достаточно ясная идея — в тварном мире акт восприятия имеет сложную структуру, в нем все структурировано через соотношение — в данном случае воспринимающего и его органа восприятия и воспринимаемого через сам акт восприятия.

55 Констас (*Constas 2014*, v. I, p. 498, n. 16) находит параллель у Филона: «Смотри, как, подобно звеньям в цепи, силы в живом существе связаны друг с другом; ибо их три — ум и чувствование и объект чувствования, при этом чувствование посреди (meson), в то время как ум и объект чувствования, каждый занимает крайнее [место] (akron) (Philo, *leg alleg. genesis 1.11*; LCL 1:165)».

56 Предмета познания. Букв.: «вокруг логоса», «окрест логоса».

57 Gr. Naz., *or.* 28.5 (SC 250:108, ll. 5–6).

58 Букв.: «намного впереди них».

59 Gr. Naz., *or.* 28.5 (SC 250:108, ll. 10–11).

60 Ibid. (SC 250:110, l. 12).

61 Букв.: «предвосхищение предвосхищающего возражения».

62 Ср. 1 Кор. 15:14.

63 Gr. Naz., *or.* 28.5 (SC 250:110, ll. 16–18).

64 Gr. Naz., *or.* 28.7 (SC 250:112–14, ll. 4–6).

65 Примечание Констаса: «“Общие представления” (или “понятия”) — это общераспространенное стоическое выражение, означающее определенные внутренние истины, повсеместно признаваемые всеми людьми (например, божественный промысл, божественное всеведение и т.д.). Неоплатоники соединили эту концепцию с (1) аристотелевским понятием о том, что некоторые принципы известны не из доказательства, но интуитивно, и с тем, что (2) геометрические концепции некоторых истин аксиоматичны (см. *amb.* 28.2)» (*Constas 2014*, v. I, p. 498, n. 22).

66 Этот аргумент встречался в *amb.* 10: PG 91, 1184B. В контексте мистического богословия прп. Максим утверждал, что Бог выше беспредельности, теперь же он говорит о Боге как о беспредельном. Одно не противоречит другому, поскольку выше беспредельности Бог по Своей сущности; беспредельность же — это то, что созерцается «окрест» Бога (ср. *carit.* 1.100, где прп. Максим ссылается на слова свт. Григория: «В Нем совершенно постижимо одно — Его беспредельность» (*or.* 38: PG 36, 317C) и схолию 15 к *d. n.* 1.2, где беспредельность (Дионисий говорит о «сокровенной беспредельности») определяется как «не имеющая конца сила» Бога, «наполняющего все» и пребывающего «вне всего», см. *Максим Исповедник 2007a*, с. 213).

67 Ср. Dion. Ar., *ep.* 1.

Трудность 18

Из того же *Слова*, на [слова]: «Ибо если не сущего нигде нет, то, возможно, то, чего нигде нет — не сущее; если же [Божество] где-то есть — что бесспорно, ибо оно есть — то оно есть либо во всем, либо превыше всего»[1].

«По какой причине, — вероятно, скажет слушающий, — учитель счел сомнительным обратимость (ἀντιστροφήν)[2] [утверждения], добавив наречие "возможно", хотя, согласно логическим предпосылкам (ὑποθέσεις), <1232D> всем ясно, что совершенно справедливо общепризнано: то, чего нет нигде, есть ничто?»[3] Мы же, в меру скудости нашего нищего разума, скажем ему так: поскольку Евномий и окружавшие его [еретики] утверждали, что они знают Бога, как Сам [Он знает] Себя[4], то, желая удержать их от великого безумия, [учитель] посредством этих слов привел их учение к нелепости (ἄτοπον)[5]. Ибо, если они утверждают, что знают Бога, как Сам [Он знает] Себя, то, по необходимости, конечно же, следует добавить, где пребывает Известный [им], ради совершенного постижения (κατάληψιν) обозначаемого, и, таким образом, Бог, согласно им, совсем никак не отличается ни от чего из сущих, <1233A> ибо и Сам Он ограничивается в пространстве — что может быть нелепее этого? Если же они не будут говорить, где [пребывает Бог], то или им [придется] признать, исходя из предпосылки их учения, что Его вообще нет (что может быть безбожнее этого?[6] Ибо как и чем может быть то, что вообще нигде не имеет существования?); или последовательность рассуждений[7] по необходимости вынудит их сказать, что Божество не есть где-либо, и потому оно есть и существует (εἶναι μὲν καὶ ὑπάρχειν), но что́ оно есть и чем является, они не знают (τί δὲ εἶναι καὶ ὑπάρχειν)[8]. Ибо если, согласно их [словам], неизвестно, где Божество пребывает, намного более неизвестным будет само Божество — что оно есть по сущности[9]. Поэтому, соблюдая благочестие, им по необходимости неизбежно придется признать, что не известное не есть где-либо (μηδέ που εἶναι).

По этой-то причине, как я думаю, [то есть] потому, что учитель обращался к [еретикам], окружавшим Евномия, он поставил под сомнение обратимость [утверждения], <1233B> добавив наречие «возможно». [Тем самым] он и нас привел к мысли, что [если чего-то] нигде нет, это не безусловно означает, что его нет никак и никоим образом. Ибо мы говорим, что Бог есть, что Он и нигде не пребывает (μηδαμοῦ τυγχάνειν),

поскольку Он сущностно (οὐσιωδῶς) и по существованию (κατὰ τὴν ὕπαρξιν) не ограничивается в пространстве, и бесспорно (или: всячески, πάντως) есть, поскольку для бытия Он совершенно не нуждается ни в чем из сущих, без которых Он был, есть и всегда сможет быть, а скорее, всегда есть. Ибо существовавший прежде, чем сущее стало быть, не нуждается в сущих в качестве местоположения (θέσιν)[10]. Ведь если и у нас бытие (τὸ εἶναι) ремесленников по ипостасному существованию (κατὰ τὴν ὕπαρξιν ὑποστατικῶς)[11] совершенно не ограничено (περιγεγραμμένον) в творениях их ремесла — а это вещь тленная, а говоря более истинно и в собственном смысле, и вовсе не сущая (μηδέποτε ὄν)[12], то что можно сказать о силе неизреченной, непознаваемой, для всех [сущих] в равной степени не <1233C> вмещаемой и вечно пребывающей одинаковой?

Трудность 19

Из того же *Слова,* на [слова]: «Было ли это воображение (φαντασία)[13] дневное, или неложное видение (ὄψις) ночное, или запечатление (τύπωσις) владычественного[14], постигающее будущие [события] как настоящие[15]»[16].

В высшей степени очистившись от того, чем присуще осквернятся природе людей, с помощью деятельного любомудрия, а умом предаваясь божественным умозрениям, всецело уподобившись по качеству (ποιωθείς) Святому Духу[17] с помощью истинного тайноводства по ведению — то есть, испытав то же, что и святые пророки — сей блаженный отец в этих словах перечислил нам виды пророчества. Если мы вообще считаем целесообразным дерзновенно приступать к [толкованию] этих слов, сказанных столь великолепно и вдохновенно и превосходящих силу [разума] всех, кто не таков, каким был сам учитель, <1233D> то это следует делать не утвердительно, а в форме предположений[18].

Я считаю — если сделать предположение в меру моей близорукости — что «дневным воображением[19]» [святой] назвал видение и слышание слов и предметов, слышимых и являемых святым не лично (ἀπροσώπως), а духовно, как посредством чувствования. Ибо в отношении божественных [вещей] не следует утверждать, будто для запечатления [путем] воображения воображаемое (φανταστόν) должно непременно присутствовать [реально]; <1236A> но, даже если лицо и не присутствует и чувственно воспринимаемые голоса не раздаются в воздухе, воображение действует чудесным и сверхъестественным образом, так что вводимый в божественные таинства поистине слышит и видит[20]. Ведь всякое воображение (φαντασία) — либо о прошедших [событиях], либо о настоящих,

но совершенно никоим образом не о тех, которые еще не произошли[21]. Ибо [воображение] есть отношение, посредствующее между крайностями. Крайностями же я называю способность к воображению (φανταστικόν) и воображаемое (φανταστόν)[22], из каковых посредством воображения (φαντασία), как отношения между крайностями, возникает образ (φάντασμα)[23], будучи пределом действия и претерпевания, ибо действие, то есть способность к воображению, и претерпевание, то есть воображаемое — это крайности, связываемые окрест [образа] посредством воображения как отношения между ними[24]. <1236B> Ибо обо всем, что воспринимает что-либо относительно чего-либо, говорят, что оно действует, а обо всем, что в отношении чего-либо подвержено [восприятию] других, говорят, что оно претерпевает. Итак, постигающие по природе действуют, а постигаемые по природе претерпевают, в качестве предела претерпевания и действия имея связь между собою посредством [чего-либо][25]. Поэтому я считаю приемлемым, что относительно божественных [вещей] должно считать, что воображаемое не присутствует[26]; поскольку [невозможно, чтобы] предстояло присутствовать тому, что [и так] уже в действительности (πραγματειωδῶς) присутствует по своей собственной ипостаси, и вместе с тем потому, что невозможно верить, что Божеством является что-либо, не имеющее ничего сверх последовательности по природе. Ибо если мы, воображая [что-то] ночью во сне, и видим [это], и слышим[27], тогда как зачастую нет никого говорящего или видимого, то намного более истинно, что святые испытывают это в бдении, поскольку Бог по чудесной благодати <1236C> осуществляет в них, когда они бодрствуют, то, что мы по обыкновению испытываем во сне по закону природы[28].

А «неложным ночным видением (ὄψις)» [учитель], как я предполагаю, называет или точное постижение будущих событий, возникающее в душе во сне, как [это было в случае] с Даниилом[29] и Иосифом[30], или некое созерцание божественных вещей, доступное и телесным очам святых по причине крайнего бесстрастия из-за великой чистоты[31]. «Запечатлением (τύπωσιν)» же «владычественного» он, видимо, как я считаю, называет отпечатки (τύπους) будущих [событий], являемые святым только единообразно (μονοτρόπως)[32], словно на изображении[33], по простому и непротяженному приложению умного [начала] (κατὰ τὴν ἁπλῆν καὶ ἀδιάστατον τοῦ νοεροῦ προσβολήν)[34].

Вот что я дерзновенно сказал, сделав предположения <1236D> относительно этих [слов] — не получив благодати опыта в этих [вещах], но [лишь исполняя] веление приказавшего. Если же эти [писания] прочтет кто-нибудь из получивших благодать, то пусть он не порицает меня за опрометчивость, а лучше похвалит за послушание, пусть даже настоящее слово и не имеет никакой способности разъяснить смысл предложенных [речений].

Комментарии

Amb. 18–19

1 Gr. Naz., *or.* 28.10: PG 36, 37C. В более литературном переводе и более широком контексте: «Поскольку же Божество у нас не телесно, то продолжим несколько свое исследование. Нигде или где-либо Бог существует? Ежели нигде, то иной слишком пытливый спросит, как же может и существовать? Ибо как того, что не существует, нигде нет; так может быть и то, что нигде, вовсе не существует. А если Бог где-нибудь, то потому уже, что существует, без сомнения Он или в мире, или выше мира. Но если в мире, то или в чем-нибудь, или повсюду. И если в чем-нибудь, то будет ограничиваться малым чем-нибудь. Если же повсюду, то более, нежели чем-нибудь, а и иным многим, то есть как содержимое содержащим, так что весь Бог всем миром будет ограничиваться, и ни одно в Нем место не останется свободным от ограничения. Таковы затруднения, если Бог в мире!» (пер. по: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 397).

2 Комментарий Констаса: «“antistrophe” — это риторическая фигура, в которой одно и то же слово или фраза повторяется в конце идущих друг за другом периодов речи, или же — как в данном случае — повторяемая фраза имеет обратный порядок (inverted)» (*Constas 2014*, v. I, p. 498, n. 2).

3 Здесь прп. Максим формулирует, в чем состоит трудность в понимании этих слов свт. Григория. Далее от формального, буквального рассмотрения этих слов прп. Максим переходит к сути спора с аномеями и толкует эти слова в соответствующем контексте.

4 Согласно свидетельству свт. Епифания Кипрского, подобное утверждал учитель Евномия Аэций: «После того так [Аэций] увлекся мечтанием, что и сам он, и наученные им стали говорить: “Я знаю Бога совершенно, и так знаю и мыслю Его, что себя не столько знаю, сколько знаю Бога”. И другое многое мы слышали о нем...» (*haer*. 76.4: 344 [Holl]); однако далее в *Панарионе* свт. Епифаний, опровергая положения, высказываемые Аэцием, формулирует его позицию близко к тому, как говорит о Евномии прп. Максим: «...Так и... [Аэций] сказал: “Я знаю Бога так, как себя самого, и не настолько знаю себя самого, как Бога”» (Idem, 76.54: 411 [Holl]). Сам же Евномий, согласно имеющимся свидетельствам, утверждал, что знает сущность Божию так же, как Сам Бог (Socr., *hist*. 4.7; ср. Thdt., *haer.* 4.3), см. *Бирюков 2008*. — *Д. Б.*

5 Привел их к нелепому учению.

6 Прп. Максим реконструирует мысль свт. Григория, исходя из учения о познании античной философии, прежде всего Аристотеля, где знание вещей, их совершенное постижение подразумевает их полное категориальное описание. «Где» пребывает вещь — неотъемлемая часть такого знания. Если для нее невозможно установить это «где», значит ее нет. Если же вы говорите, что к Богу это не применимо, то не утверждайте, что Он познаваем.

7 Букв.: «слова».

8 Прп. Максим использует понятийную пару: бытие и существование. Первое, очевидно, относится к сущности, второе — к энергиям. Для бытия Божия и Его существования, в отличие от тварных вещей, нет необходимости в каком-либо «где». Но это соответствует непознаваемости бытия Божия и характера Его существования. С одной стороны, все творение зиждется энергиями Божиими (но не познает их), с другой, — разумная тварь может стать по благодати причастной энергиям Божиим, но такое причастие не есть познание, подобное познанию тварных вещей, то есть внешнее, это участие в жизни (существовании) Бога, меняющее самого человека, его существование. На этом прп. Максим не останавливается, но его слова о невозможности познания не только того, чтó есть Божество, но и чем Оно является, вполне согласуются с таким выводом.

9 Прп. Максим исходит из того, что познание категории «где находится» применительно к вещи проще, чем познание сущности вещи (что она такое есть). Действительно, мы можем и не знать, что это за вещь, но указать на ее местонахождение: «это находится там-то». Конечно, в таком примере речь идет о материальных вещах.

10 Букв.: «не имеет сущих в качестве положения».

11 Или: «существованию в качестве ипостаси».

12 Важный в онтологическом отношении момент. В собственном смысле слова для прп. Максима тварь есть нечто не-сущее по сравнению с Богом. Но если взять человека-ремесленника, то его ипостасное бытие не зависит от бытия его созданий, тем более это так в отношении Бога.

13 Или: «представление».

14 Стоический термин, вошедший в философию отцов Церкви, обозначающий разумную часть души.

15 Букв.: «сходящееся с будущими, как с настоящиме».

16 Gr. Naz., *or.* 28.19 (SC 250:140, ll. 24–27). По наблюдению Констаса (*Constas 2014*, v. I, p. 499, n. 1), на ответ прп. Максима повлияло обсуждение пророческого вдохновения у свт. Василия Великого (Bas., *in Is. Praef.* PG 30:121D–129D), среди других влияний можно указать свт. Григория Нисского (см. ниже). Более широкий контекст в дореволюционном (литературном) переводе: «Что скажем об Исаие, об Иезекииле, зрителе самых великих тайн, и о прочих Пророках? Один из них видел Господа Саваофа, сидящего на престоле славы, окруженного, славимого и закрываемого шестикрылыми серафимами, видел, как его самого очищали углем и подготавливали к пророчеству (Ис. 6:1–7). Другой описывает колесницу Божию — херувимов, и над ними престол, и над престолом твердь, и на тверди Явившегося, а также какие-то гласы, движения и действия (Иез. 1:22–27), и не умею сказать, было ли это дневное явление, удобосозерцаемое одними святыми, или ночное нежливое видение, или представление владычественного в нас, которым и будущее объемлется, как настоящее, или другой неизъяснимый вид пророчества — сие известно только Богу Пророков и причастников подобных вдохновений. По крайней мере, ни те, о которых у нас слово, ни кто другой после них не были, по Писанию, в “совете” и сущности “Господа” (Иер. 23:18); никто не видел и не поведал естества Божия» (*Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 402).

17 Ср. Max., *Thal.* 6.19; 45.15 (ed. Laga/Steel).

18 Ср. о том же ниже, *amb.* 19: 91, 1236D. Прп. Максим смиренно подчеркивает, что опирается не на собственный опыт, и делает заключения, исходя из традиции и ее философского осмысления.

19 Здесь и далее под воображением понимается способность представления, а не способность придумывать (воображать, фантазировать).

20 Ср. у свт. Василия Великого: «пророки назывались прежде *прозорливцами* (ср.: 1 Цар. 9:9), ибо видели будущее, как настоящее. Но к легчайшему уразумению пророческого возбуждения (κίνημα) могут служить нам представления, бывающие во сне (ἐκ τῶν κατ᾽ ὄναρ φαντασμάτων). Как в сновидениях, вследствие того что владычественное нашей души отпечатлевает в себе образы (καθ᾽ ὕπνον φαντασίαις τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς ἡμῶν τυπουμένου), бываем мы зрителями городов и стран, отличающихся величием и красотой, или сверхъестественных животных, нередко же удерживаем в памяти некоторые слова, поразившие слух, между тем как при составлении в нас стольких необыкновенных видений (θεαμάτων) и слышаний в действительности ничего мы не видим и не слышим телесным чувством, так и ум божественных и блаженных мужей, отпечатлевая в себе образы, иногда в бодрственном состоянии, а иногда во сне исполняется Божественных словес и видений (θεαμάτων), между тем как не приражаются к нему посредством очей образы видимых предметов и не принимает он ушами сотрясений воздуха, производимых звучащими орудиями. Ибо не чем-либо, совне подлежащим зрению, были Престол высокий и превознесенный и Сидящий на нем, Которого видел Исаия (см.: Ис. 6:1). Также не человекообразен был *от чресл в верх* подобный *илектру* и *от чресл до низу* огневидный, описываемый у Иезекииля (ср.: Иез. 8:2). Но ум Пророков созерцал сии предметы высшей силой, тогда как Дух в гаданиях показывал им Божие естество» (Bas., *in Is. Praef.* 3.32–51, пер. по: *Василий Великий 1993*. Ч. 2, с. 9). Свт. Григорий Нисский, говоря о характере видений, которые имели место в Синайском откровении, писал, что Моисей «приобщился [Богу] во мраке безвидной жизни» (*v. Mos.* 1: 58 (Daniélou)), однако, как замечает свт. Григорий Палама, «и во мраке видел; а все в том мраке “просто, отрешенно и непреложно”, тогда как в собственно символах, составных и чувственных, разве есть что-то не изменчивое, не сложенное из частей, не сопряженное с сущим, то есть тварным?» (*tr.* 2.3.55: 589.16–19 (ГПС 1)). Однако если «пресветлый мрак», в который вошел Моисей, «безвиден», как и все божественное, то как понять те чувственные формы (виде́ния, слова и звуки), в которых Моисей и другие пророки описали то, что «видели» и «слышали»? Прп. Максим объясняет это божественным, сверхъестественным действием (которое не есть само по себе ни умственное, ни чувственное) на душу «посвящаемого», в результате чего он «воистину видит и слышит», хотя Бог и не является ему в виде зрительных или звуковых символов или знаков, т. е. его ощущения никак не задействованы. Такое же понимание пророческих видений мы находим у свт. Григория Паламы; особенность мысли прп. Максима состоит в том, что он еще и философски доказывает свой тезис, исходя из понимания действия способности представления, а также различает три вида пророчеств, подчеркивая особенность каждого (см. ниже).

21 Прп. Максим, вероятно, подчеркивает, что в пророческих виде́ниях открывается нечто удивительное и неслыханное ранее, а не вспоминается, комбинируется или узнается нечто известное, основанное на чувственном опыте, в котором формируются представления. Таким новым, впрочем, как видно из всего контекста, является в первую очередь сам характер пророческих видений (принципиально отличающихся от естественного представления, являющегося результатом чувственного опыта), а также смысл видения, его таинственный логос; в самом же видении вполне может использоваться и используется в качестве материала нечто известное и культурно обусловленное.

22 Ср. Arist., *de an.* 432a31–432b1.

23 Или: «представление».

24 Ср. Simplic., *in de an.* 3.11 (CAG 8:312, ll. 21–27).

25 Ср. у Аристотеля: «Воображение... есть такое движение, которое не может быть без ощущения и не может быть у тех, кто не ощущает; а существо, наделенное воображением, делает и испытывает многое в зависимости от этого движения» (*de an.* 3.3, 428b15, пер. П. С. Попова, цит. по изд.: *Аристотель 1975–1983*. Т. 1, с. 432); «воображение есть движение, возникающее от ощущения в действии» (Idem, 429a, цит. по изд.: Там же). Констас также указывает на следующие параллельные места: Arist., *de an.* 429a1–2, 431a16–17, 431b2, 432a8–10; August., *ep.* 7.3.6. Ср. у Немесия: «Способность представления (φανταστικόν) есть сила неразумной части души, действующая через посредство внешних органов чувств. Представляемое же (φανταστόν) есть то, что подлежит деятельности воображения (φαντασία), как воспринимаемое чувством подлежит чувству. А воображение (φαντασία) есть состояние неразумной души, происходящее от чего-либо представляемого. Наконец, *фантазм* (φάντασμα, букв.: призрак) есть напрасное состояние, возникающее в неразумных частях души независимо от какой-либо представляемой вещи. Стоики тоже признают эти четыре вида: φαντασίαν, φανταστόν, φανταστικόν, φάντασμα. При этом φαντασίαν они определяют как состояние [движение] души, которое обнаруживает и себя самое, и вызвавший его предмет представления (τὸ φανταστόν)... Φανταστόν есть то, что порождает φαντασίαν, и подлежит чувственному восприятию, как, например, белизна и все то, что может двигать душу» (Nemes., *nat. hom.* 6: 171–173 (Morani), пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский 1996,* с. 85–86, курсив наш). Заметим, что прп. Максим употребляет термин φάντασμα не в смысле «призрака», но применительно к тому представлению, которое возникает в душе в результате акта представления (или воображения). Возможно, точнее было бы перевести это место: «Под пределами я разумею представляющее (τὸ φανταστικόν) и предмет представления (τὸ φανταστόν), от которых через посредство представления (φαντασίας), являющегося отношением крайних пределов, возникает представившееся (φάντασμα)». Лоллар, однако, как и мы в основном варианте перевода, понимает τὸ φανταστικόν как способность к представлению или восприятию образов («faculty that perceives appearances»).

Как мы видим, в комментируемом месте из *amb.* 19 прп. Максим делает акцент (которого нет у Немесия) на активности представляющего и на претерпевании объекта представления. Вероятно, главное, что он хочет подчеркнуть в этом изложении учения о представлении, состоит в следующем: обычное

представление (в отличие от пророческого виде́ния) основано на чувственном опыте, являющемся результатом активности представляющего, опирающегося на «претерпевание» объекта представления. В отличие от этого в пророческих виде́ниях абсолютная активность на стороне Бога (Который, очевидно, не может быть «объектом представления», т. е. адекватно познаваться в качестве такового); святые же, как прп. Максим писал в *amb.* 7: PG 91, 1073C3–1076C7; 1088D5, «претерпевают» Божественное действие (ср. в *Ареопагитиках*: *d. n.* 2.9 и у прп. Максима: *amb.* 20: PG 91, 1237B11; *myst.* 23: PG 91, 701B12), — только так возможно откровение действительно нового. См. о невозможности постичь Божество посредством воображения в *d. n.* 1.5 и в схолии 48 к этому месту, где схолиаст дает свое определение воображения и говорит о его видах.

Место «среднего» (понятие о котором здесь используется) и эпистемологии у прп. Максима удачно определил В. В. Петров: «Примечательны примеры эпистемологических середин: мышление (νόησις) и мысль (νόημα) служат связью между умом и мыслимым (τὸ νοούμενον); чувственное и чувствующее (τὰ αισθανόμενα) связаны через чувство (см. *amb*. 17: PG 91, 1228D–1229A); представление–воображение (τὸ φανταστικόν) и представляемое–воображаемое (τὸ φανταστόν) связаны через образ–явление (φαντασία) (см. *amb*. 19: PG 91, 1236A)» (*Петров 2007*, с. 76). О «субъект–объектных отношениях» в античной и неоплатонической философии, которая могла повлиять на прп. Максима, см. *Lackner 1962*, S. 38–39.

26 См. Arist., *de an.* 428a5–7; Simplic., *in de an.* 3.3 (CAG 11:209, ll. 2–8).

27 Ср. у Аристотеля: «Что воображение (φαντασία) не есть ощущение, явствует из следующего. А именно: ощущение есть или возможность или действительность, например, зрение и ви́дение; представление же возникает и при отсутствии того и другого, например, в сновидениях» (*de an.* 3.3, 428a 5, пер. П. С. Попова, цит. по изд.: *Аристотель 1975–1983*. Т. 1, с. 430).

28 На примере сна прп. Максим, следуя мысли, высказанной Аристотелем, указывает на то, что нет необходимой связи между представлением (воображением) и чувственным восприятием; различив воображение и восприятие, он делает следующий шаг: виде́ния пророков — результат претерпевания (испытывания) ими действия Божественной благодати (а не восприятия каких-то созданных Богом чувственных тварных символов — противопоставление, которое подразумевает прп. Максим и о котором явно скажет в полемике с Варлаамом и Акиндином свт. Григорий Палама). Бог «воображает» Своим действием «Божественные вещи» в святых, а не является «объектом» их воображения и не создает для этого чувственные символы (будь то образы или слова и звуки).

29 Дан. 2:19. Сославшись чуть выше на пример сна, чтобы различить воображение и ощущение, прп. Максим теперь говорит об особенностях виде́ний (точнее, «зрелищ» (ед. ч.: ὄψις)), которые во сне видели святые. Об отличии сонных видений святых от обычных людей, причем именно с упоминанием Иосифа и Даниила, писал свт. Григорий Нисский, отмечая, что обычные люди видят сны, связанные с повседневной жизнью, и это принципиально отличается от пророческих виде́ний во сне, хотя некоторый элемент предвидения будущего, не вполне понимаемый им самим, может быть и у обычного

человека: «Виночерпий выжимал [во сне] гроздь в чашку Фараонову, хлебодар воображал, что несет корзины (Быт. 40:1). Каждый из них чем занимался наяву, за таким же занятием видел себя и во сне. Ведь подобия обычных им занятий, запечатленные в [способности] душ к предведению, через такое пророчество ума дали возможность вовремя узнать, что сбудется. А если Даниил и Иосиф и те, кто после них, Божественной силою преднаучились ведению будущего и никакого у них не было замутнения чувства, то здесь ничто не относится к предмету нашего слова. Ибо никто да не разумеет, что это происходило силою самих спящих, иначе, последовательно рассуждая, он обязательно решит, что и наяву бываемые богоявления происходят не как откровение, а сами собою, следуя природе. Потому что, хотя все люди управляются собственным умом, немногие удостоены явного собеседования с Богом, так же и естественное сонное мечтание происходит одинаково и равноценно у всех, но только некоторые, а не все, бывают во сне причастны какого-либо Божественнейшего явления. А у всех других если и бывает во сне какое-нибудь предведение, то лишь названным выше образом» (*hom. opif.* 13: PG 44, 172A–B, пер. В. М. Лурье, цит. по изд.: *Григорий Нисский 1995*, с. 44). Чуть ниже свт. Григорий Нисский указывает на то, что сны зачастую обусловлены нашими страстями: «Жаждущему кажется, что он у источников, и нуждающемуся в пище — что он на пиру; и юноше во цвете возраста мечтается соответствующее его страсти» (Ibid., цит. по изд.: Там же). Зрелища, открываемые во сне святым, очевидно, совершенно свободны от влияния страстей и в этом смысле не отличаются от зрелищ, открываемых им наяву (см. ниже).

30 Быт. 41:38.

31 Как и свт. Григорий Нисский (см. цитату в прим. 29), прп. Максим сопоставляет «зрелища», открываемые святым во сне и наяву. В случае последних задействовано зрение, но, как писал прп. Максим о видении апостолами Преображения, восприятие и в этом случае происходит «путем изменения (ἐναλλαγῇ) энергий чувствования (τῶν κατ᾽ αἴσθησιν ἐνεργειῶν), каковое в них исполнил Дух, Который снял покровы страстей с [пребывающей] в них умственной силы (νοερᾶς δυνάμεως)» (*amb.* 10/17: PG 91, 1125D).

32 Возможно, речь идет об одном и том же способе воздействия Святого Духа на пророков, либо, может быть, прп. Максим говорит о едином, целостном и простом действии Бога.

33 Или: «словно на картине».

34 Или: «по простому... прикосновению умного [начала]». Выше речь шла о зрелищах, различавшихся пророками «даже плотскими глазами» (при условии совершенного бесстрастия); теперь же прп. Максим говорит о напечатлении Святым Духом «владычественного» пророков (т. е. ума). Здесь он, вероятно, следует не только свт. Григорию Богослову, но и свт. Василию Великому, который в толковании на Ис. 1:1 («Видение (ὅρασις), которое видел Исаия») говорит: «Пророк наименовал сперва *виде́ние*, а потом присовокупил и словесное объяснение, желая показать, что принял это не через слух, но возвещает смысл слова, напечатленный в уме. Ибо нам потребно слово для выражения своих мыслей, а Бог, прикасаясь в достойных к самому владычественному

их души, напечатлевает в них видение собственного Своего намерения» (PG 30, 124C, цит. по изд.: *Василий Великий 1845–1848*. Ч. II, с. 15; возможно, это сочинение не принадлежит свт. Василию Великому, но прп. Максим считал его сочинением свт. Василия) (см. тот же пример у Паламы в *tr*. 2.3.59).

Итак, во всех трех случаях пророческих виде́ний нет места восприятию каких-либо чувственных, тварных символов, звуков и слов, которые являлись бы посредниками между Богом и посвящаемым, давая представление о Боге и Божественном; имеется непосредственное воздействие Бога на душу (ее способность представления, чувства и ум, в которых под этим воздействием формируются соответствующие образы и слова); без такого воздействия «Божественные вещи», открывающиеся пророкам, непредставимы, не воспринимаемы чувствами и не постижимы умом. Выражение «простое приложение» см. в *amb*. 7: PG 91, 1088A; *amb*. 10: PG 91, 1137A; *amb*. 15: PG 91, 1220B и примечаниях.

Трудность 20

Из того же *Слова*, на [слова]: «Если бы Павел высказал, что содержало “третье небо” и продвижение (πρόοδος) до него[1], или восхождение (ἀνάβασις), или вознесение (ἀνάληψις)[2]»[3].

Премудро изучившие божественные речения говорят, <1237A> что из имен, если охватить [все], одни [означают] сущность (οὐσίας), другие — отношение (σχέσεως)[4], а третьи — благодать (χάριτος) или гибель (ἀπωλείας)[5]. Так, [имена, означающие] сущность — это когда говорят «человек»; [имена, означающие] отношение — это когда говорят «хороший», «святой» или «мудрый человек», или, наоборот, «дурной человек», «безрассудный» или «порочный» (ибо, показывая, что каждая [вещь] как-нибудь относится к чему-нибудь[6] из разделенных по противоположным сторонам [качествам], отношение справедливо называет ее, исходя из того, каково ее добровольное (προαιρετικήν) внутреннее состояние (ἕξιν)[7]); а [имена, означающие] благодать — это когда «богом» именуется на словах человек, ставший во всех отношениях послушным Богу, согласно [словам] «Я сказал: вы — боги»[8], [человек], ни по природе, ни по отношению не имеющий возможности называться «богом», но ставший и нарекаемый [таковым] по положению (κατὰ θέσιν)[9] и благодати; ибо благодать обожения совершенно безотносительна (ἄσχετός)[10], <1237B> не имея в природе никакой силы, способной воспринять ее, ибо [иначе] это уже не благодать, а явление энергии согласно природной силе. Таким образом, происходящее не будет чудом, если обожение достигается согласно силе природы, способной воспринять [ее][11]. Ибо [тогда] обожение будет, естественно, делом природы, а не даром Божиим, и такой [человек] сможет и быть, и называться, в собственном смысле, богом по природе. Ибо природная сила каждого из сущих есть не что иное, как неуклонное движение природы к энергии. Как же обожение выводит обоживаемого за пределы его самого, если оно само заключено в пределы природы — этого я понять не могу. Таким же образом и наоборот: «погибелью», «адом», «сынами погибели»[12] и [другими] подобными [именами] <1237C> называют тех, которые, по расположению (κατὰ διάθεσιν) положив себе в основу (ὑποστήσαντας) не сущее (τὸ μὴ ὄν)[13], и по нравам (τρόποις) сделались ему подобны во всех отношениях.

Итак, я полагаю, когда сей святой и великий учитель рассуждает о восхищении (ἁρπαγήν)[14] святого Апостола[15], он держит в уме сказанное выше и каждому [понятию] уделяет подобающее слово. Поэтому «продвижением», как я предполагаю, он назвал бесстрастие добродетели по навыку (κατὰ τὴν ἕξιν)[16], поставившее святого Апостола вне природной необходимости, по каковому [бесстрастию] он не пожелал иметь никакого добровольного отношения к природе, ибо он стал вне самой природной энергии по чувствованию, а скорее, преобразовал ее в духовное состояние (πνευματικὴν ἕξιν)[17]; «восхождением» же [он назвал] отвержение всех чувственных [вещей], более не воздействующих и не воздействуемых у него по чувствованию, и превосхождение познавательного созерцания, [совершаемого] в отношении их в духе согласно природе; <1237D> «вознесением» же — произошедшее с ним после этого пребывание и воздвижение в Боге, которое учитель подходящим образом назвал «вознесением», показывая, что Апостол, скорее, не совершил вознесение, а претерпел его. Ибо вознесение — это для возносимого претерпевание, а для возносящего действие[18]. Таким образом, Апостол по природе и по отношению превзошел наречение природными и относительными именами, которые ему принадлежали, сделавшись превыше человеческой природы, добродетели и ведения[19]. <1240A> Наречению же именем Божиим, от которого он был, скорее, беспредельно далек — такому [наречению] он стал причастен по благодати, чрез восхищение и сделавшись и называясь «богом» вместо всякого другого присущего [ему] природного и относительного имени[20].

А еще [это можно понимать] и так: «продвижение» есть совершенное отрицание природы по добродетели; «восхождение» — превосхождение тех [начал], в каковых пребывает природа, я имею в виду места и времени, в каковых пребывает существование (ὑπόστασις)[21] сущих; «вознесение» же есть [совершаемое] по благодати возвращение (ἀποκατάστασις)[22] всех как к пределу (πέρας) всего, к Тому, из Которого, Которым и в Которого все[23]. А можно сказать и иначе: «продвижение» есть предводительство к добродетели посредством практической философии, <1240B> [осуществляемое] учителем по отношению к ученикам, ибо учителю подобает во всем шествовать впереди учеников[24], для исполнения того, что должно; «восхождение» же — это научное (ἐπιστημονική) постижение логосов, [пребывающих] в сущих, посредством природного созерцания; «вознесение» же — благочестивое и неизреченное посвящение (μύησις) в истинную и богословскую премудрость (σοφίας). А «третье небо» — это, как я предполагаю, пределы, ограничивающие[25] практическую философию и природное созерцание, и высшие логосы богословского тайноводства[26], или же их границы, поскольку есть некая мера в постижении добродетели

и природы и в [относящемся] к ним обеим богословии, [мера], положенная Богом для каждого из сущих в соответствии с его природой; в этих-то пределах и границах оказался блаженный Апостол, когда он превзошел[27], насколько это возможно, логосы упомянутых [вещей]. <1240C> Ибо если небо по природе есть граница (περιγραφή) [вещей], заключенных внутри, и предел всех [вещей], постигаемых чувством, то, очевидно, по принципу возведения (κατὰ τὸν τῆς ἀναγωγῆς λόγον) «небом» в переносном смысле именуется любое завершение, ограничивающее (περιγράφουσα) логосы добродетели или ведения окрест чего-либо, как предел определяемых и граница ограничиваемых.

И еще: «третьим небом» Писание, возможно, называет три чина святых ангелов[28], [пребывающие] превыше нас и [располагающиеся] последовательно один над другим, каковых [чинов], возможно, достиг святой Павел, отрицанием присущих ему знаний (τῶν κατ᾽ αὐτὸν γνώσεων ἀποφάσεσι) посвящаемый в утверждение присущих им (τῶν κατ᾽ ἐκείνους τὰς καταφάσεις)[29], а лишением (по превосхождению) собственных [его черт] подражающий тому, чем обладают они (τὰς ἐκείνων ἕξεις)[30]. Ибо всякая природа из разумных согласно собственному чину и силе посвящается в познавательное обладание, положение и утверждение превосходящих ее сущности и чина, а также подражает [всему этому] путем лишения (στερητικῶς) <1240D> с помощью отрицания, отнимающего присущее этой самой [природе][31]; и утверждение по ведению превосходящих есть отрицание пребывающих ниже, как и наоборот, отрицание по ведению пребывающих ниже есть утверждение превосходящих, [утверждение], путем отрицания продвигающееся вплоть до наивысших из всех по превосхождению природы и чина; каковому [чину] после всех чинов и сил наследует непосредственное отрицание ведения о Боге, [отрицание], не утверждаемое совершенно никем из сущих, ибо нет более никакого предела или границы, объемлющей это отрицание. Ибо как умственные [вещи] — это, по природе, отрицание чувственных, так и в сущностях и силах, исполняющих высший мир: превосходства первых по ведению о Боге <1241A> отрицаются теми, которые после них по причине их низшего положения[32].

Ведь подобно тому как то, что не можем помыслить мы, мыслимо для превосходящих нас святых ангелов, так и не мыслимое для превосходящих нас святых ангелов мыслимо для святых ангелов, превосходящих их; и так, по порядку, логос[33] восходит «от силы к силе»[34], возвышается, превосходит все чины и силы и прекращает [путь, достигнув] неизреченного, немыслимого и совершенно непознаваемого[35]. Итак, если, согласно Дионисию Ареопагиту, «отрицания относительно божественного истинны, а утверждения неприемлемы в отношении сокрытости [вещей] неизреченных»[36],

то, естественно, после того как божественный Апостол отрицал мышление о всяком присущем ему знании и сделался превыше всякого отношения к сущим, он — по его [собственным] словам — был, конечно же, «не в теле»[37], ибо чувствование у него не действовало, но и «не вне тела», <1241B> ибо его мышление бездействовало в тот час, когда с ним произошло восхищение[38]; во время какового он, по сверхмирному посвящению, невыразимо и непознаваемо восприняв некие глаголы (ῥήματα), почтил их молчанием[39] и сохранил совершенно не высказанными, ибо ни ум не может помыслить их, ни язык — произнести, ни слух — воспринять[40].

К совершенному деланию добродетели, [достигаемому] в упомянутом «продвижении», приводит, как говорят опытные [люди], правая «вера» и неподдельный страх Божий; к природному созерцанию по «восхождению» — «твердая надежда»[41] и не поврежденный разум; а к обожению по «вознесению» — совершенная «любовь»[42] и ум, добровольно, по превосхождению, совершенно ослепший по отношению к сущим[43]. Дело практической <1241C> философии — это, как говорят, сделать ум чистым от всякого страстного воображения[44]; [дело] же природного созерцания — явить [ум] наученным всему истинному знанию в сущих, [т. е. знанию о том], по какой причине они существуют[45], а [дело] богословского тайноводства — сделать его, насколько это возможно, подобным и равным Богу по благодати и по обладанию[46], так, чтобы он, по превосхождению, не помышлял более вообще ни о чем из того, что после Бога. <1241D>

Трудность 21

Из того же *Слова*, на [слова]: «Иоанн, предтеча Слова, великий глас Истины, определил, что дольний “мир не смог бы вместить Его”[47]»[48].

Было бы уместно и мне сказать сему святому и великому учителю истины, видя величие данной ему Богом премудрости, то же, что Давид, славнейший из пророков и царей, вдохновенно изрек Богу, поразившись беспредельности Его величия во всем: «Подивился я ведению Твоему, оно утвердилось, не возмогу к нему»[49], <1244A> что и было справедливо, ибо [Давид], конечно, одним лишь «дивом» описал неописуемую силу, не имея возможности утвердить многодвижную стопу души где-либо еще окрест недоступных [природ]; так что и мне, как я сказал, [следовало бы] удовольствоваться тем, чтобы удостоиться освящения, подивившись разуму премудрого учителя, а не заниматься изысканиями, почему и на каком основании учитель вопреки историческому [смыслу Писания] одно с другим поменял местами имена, которые таинственно назначил святым

Божественный глас, когда он называет здесь «сына громова»[50] Иоанна «предтечей»[51]. Поскольку же «велика награда»[52] за послушание, ибо заповедь, конечно же, велит повиноваться наставникам[53], а еще мне известно, что «упразднiться, познать»[54] и «исследовать Писания»[55], «изучать» Божественный «закон день и ночь»[56] — <1244B> одно из самых благочестивых занятий — потому, подозревая опасность сомнения и ослушания, я, по мере сил, сделаю предположения по поводу этих [вещей], полагаясь на молитвы от вас, приказавших [это].

Итак, я считаю, что сказанное сим богоносным учителем вопреки историческому [смыслу Писания], когда он присваивает [Иоанну прозвание] «предтечи Христова» вместо «сына громова», может быть приведено к согласию не иначе как по созерцанию. Ибо только [созерцание] приводит к согласию [речения], которые, как кажется, противоречат одно другому согласно историческому [смыслу], ибо истину, [пребывающую] во всех [вещах], оно являет простой, не утучняемой (συμπαχυνομένην)[57] посредством слов или тел[58]. Таким образом, как великий Иоанн Креститель был назван «Предтечей» — как предтеча по отношению к истинно Чаемому, «гласом»[59] по отношению к Слову, как Ему предшествующий и [о Нем] возвещающий, и «светильником»[60] по отношению к Солнцу, <1244C> как свет искусственный, относительный (θετικόν) и временный по отношению к Свету природному, сущностному, безыскусственному, вечному и негасимому[61], а я полагаю, и как «покаяние»[62], проповедующее, что праведность[63], прежде него существовавшая по природе, после него стала существовать по домостроительству [воплощения] — так, я считаю, и здесь, когда сей богомудрый учитель, вопреки историческому [смыслу], назвал великого апостола Иоанна «предтечей», он хотел намеком указать, что и великий евангелист Иоанн в своем Евангелии есть предтеча возвещаемого им более таинственного и великого Слова, Которое невозможно ни запечатлеть буквами, ни высказать голосом и плотским языком.

Ибо Евангельские писания — это начальное обучение (στοιχείωσις)[64] по отношению к ведению, которое всегда возникает после [этого обучения] <1244D> у возвышаемых этими [писаниями] и духовно срезающих с себя дебелость телесного мышления, или же [к ведению], которое возникнет потом, после свершения движущихся. Ибо как Закон по являемому в нем тогда знанию был обучением детоводительствуемых (παιδαγωγουμένων)[65] чрез него ко Христу[66] как Слову во плоти и сводимых к Евангелию по Его первому пришествию; так и святое Евангелие есть обучение детоводительствуемых чрез него ко Христу как Слову в Духе и сводимых к будущему миру по Его второму пришествию[67]; ибо тот же Самый есть и плоть и Дух, <1245A> становясь тем или другим в соответствии

(ἀναλογίαν) с каждым [уровнем] ведения, поскольку любое слово, подвластное звукам и буквам, и — осмелюсь сказать — любая мысль, способная быть запечатленной в уме, есть не что иное как начальное обучение, возвещающее о том, что превыше него[68].

Потому и Евангелий числом четыре, что они доступны подверженным чувствованию и тлению; ибо столько есть и первоначал этого мира, но четыре — это также и [число] добродетелей[69], из которых состоит духовный мир по разумению (κατὰ διάνοιαν)[70]. [Так задумано для того], чтобы истинное слово описывало и умственный мир, [пребывающий] пока в нас[71], и тот [мир], в котором мы существуем, чтобы оно и собирало их вместе по единению[72] неслитно, и, наоборот, разводило между собой нераздельно, по причине подобия составляющих их первоначал. <1245B> Ибо что в чувственном мире есть эфир[73], или огненное первоначало, то, как говорят, в умственном мире есть разумение (φρόνησις)[74] — как состояние [ума] (ἕξις), которое освещает, показывает духовные логосы отдельно для каждого из сущих, посредством этих [логосов] безошибочно выявляет причину во всех [вещах] и влечет душу стремиться к Божеству; что в чувственном мире есть воздух, то в умственном мире есть мужество — как состояние [ума], которое движет, поддерживает (συνεκτική)[75] врожденную жизнь по духу и, вместе с тем, осуществляет ее на деле (δραστική), усиливает вечное движение души к Божеству; что в чувственном мире есть вода, то в умственном мире есть целомудрие — состояние, которое создает животворящее плодородие в Духе и рождает вечно источаемое любовное влечение в стремлении к Божеству; <1245C> то же, что в чувственном мире есть земля, то в умственном мире есть справедливость — состояние, которое порождает, согласно виду, все логосы в сущих и распределяет всем поровну животворящее раздаяние (διαδόσεως)[76] Духа, которое есть непоколебимое утверждение (ἵδρυσις) собственного [для каждого] стояния (βάσεως) в [божественной] красоте (ἐν τῷ καλῷ) по [сыно]положению (θέσιν).

Итак, логосом земли и справедливости таинственно владеет Евангелие от Матфея, ибо оно ведет повествование в более природном [порядке]; [логосом] воды и целомудрия [владеет Евангелие] от Марка, ибо оно начинается с крещения Иоанном и проповедуемого им покаяния[77], в каковом состоит целомудрие; [логосом] воздуха и мужества — [Евангелие] от Луки, ибо оно самое пространное и наполнено наибольшим количеством историй; <1245D> [логосом] же разумения — [Евангелие] от Иоанна, ибо, из всех [четырех] самое возвышенное, оно в таинственном [смысле] излагает простую веру в Бога и понятие [о Нем][78]. А еще говорят, что четверица святых Евангелий — это символ веры, практической, природной и богословской философии: символ веры — это [Евангелие] от Матфея, ибо оно

повествует, как неверные волхвы поклоняются [Спасителю] с дарами[79]; [символ] практической [философии] — [Евангелие] от Марка, ибо оно начинает учение с покаяния[80], по которому [совершается] всякое добродетельное делание; [символ] естественной [философии] — [Евангелие] от Луки, ибо оно излагает учение (λόγου) пространнее и наставительные <1248A> повествования, соответствующие способам [изложения][81]; [символ] же богословия — [Евангелие] от Иоанна, ибо с него оно богоприлично начинается и им же заканчивается.

И еще: как чувственный мир является по природе обучающим для пяти чувств, ибо он подвластен им и ведет [их] к восприятию себя, так и по разумению (κατὰ διάνοιαν) мир добродетелей[82], будучи подвластен силам души, обучает их [на пути] к Духу[83] и делает единовидными посредством того, что они к нему лишь одному движутся и на его восприятии основываются. А также, как говорят, и сами телесные чувства, согласно подобающему им более божественному логосу, являются обучающими для сил души, <1248B> ибо они понемногу обучают их [на пути] к осуществлению[84] — тем, разумеется, что они воспринимают логосы, [пребывающие] в сущих, по которым, словно по неким буквам, Бог Слово читается ясно видящими истину[85]. Потому чувства и назвали показательными (παραδειγματικάς)[86] образами сил души[87], так что в соответствии с неким весьма таинственным принципом[88] каждое чувство вместе со своим органом, то есть чувствилищем, отнесено преимущественно к одной из сил души, так что каждой [силе соответствует одно чувство]: [образ] умственной силы, или ума — это, как утверждают, зрительное чувство[89], <1248C> [образ] разумной [силы] — слуховое [чувство], гневной — обонятельное, вожделеющей — вкусовое, а животворящей — осязательное; и просто, говоря яснее, образ ума — это зрение, или же око, образ разума — слух, или же ухо, образ гнева — обоняние, или же нос, образ вожделения — вкус, а образ жизни (ζωῆς) — осязание[90].

С помощью чувств — согласно закону Бога, все премудро создавшего — душа посредством ее сил приводится в движение (ἐποχουμένη) и различными способами переправляется к чувственным [вещам]; и если она правильно распорядится чувствами, читая всевозможные логосы сущих посредством своих собственных сил, и сможет премудро перенести к себе (μεταβιβάσαι)[91] все видимое, в котором сокрыт Бог, в молчании (σιωπῇ) проповедуемый, то она сама, по произволению (προαίρεσιν), создаст в разуме прекраснейший духовный мир, сложив четыре родовые добродетели, наподобие первоначал (στοιχείων), для построения мира, <1248D> исполняемого из них умственно по Духу, а каждую добродетель осуществит (ὑποστήσασα) путем действия[92] по сочетанию своих сил[93] с чувствами. Так,

разумение (φρόνησιν) [она осуществит] из познавательного (γνωστικῆς) и научного (ἐπιστημονικῆς) действия по сочетанию умственной и разумной силы со зрительным и слуховым чувством в отношении тех [вещей], которые ими чувствуются; мужество (ἀνδρείαν) [она осуществит] из крайней равномерности действия по сочетанию гневного [начала] с обонянием, или же с носом, в котором, как говорят, обитает гневное начало[94], в отношении сродной [обонянию] чувственной [вещи]; целомудрие (σωφροσύνην) — из умеренного использования [действия] по сочетанию силы вожделения <1249A> со вкусовым чувством в отношении свойственной [ему] чувственной [вещи]; справедливость — из распределения, [творимого] во всех посредством осязательного [чувства][95] и животворящей силы в отношении почти всех чувственных [вещей], [распределения] равного по действию[96], благочинного и гармоничного[97].

А из этих четырех родовых добродетелей [душа] научается творить еще более общие (γενικωτέρας) добродетели по сложению, я имею в виду премудрость и кротость[98] — премудрость как предел познаваемых, а кротость как [предел] делаемых: из разумения и справедливости [душа] творит премудрость[99], ибо она есть содержащая причина знания науки, относящейся к разумению и справедливости, и потому, как я сказал, является пределом познаваемых; а из мужества и целомудрия [она творит] кротость, <1249B> которая есть не что иное как совершенная неподвижность гнева и вожделения по отношению к тому, что вопреки природе — некоторые называли ее бесстрастием — и потому является завершением делаемых. Эти же [две добродетели душа] сводит в самую общую (γενικωτάτην) из всех добродетелей, я имею в виду любовь, которая исступляет (ἐκστατικήν) тех, кто произошел от нее, привлекает (προσαγωγικήν) тех, кто ею подвигнут, единотворит (ἑνοποιητικήν)[100] тех, кто ею завершил[101], и в высшей степени во всем боготворит[102].

Итак, когда душа таким образом премудро движется и действует согласно богосовершенному (θεοτελῆ) принципу[103], по которому она существует и возникла, она с пользой постигает чувственные [вещи] посредством чувств, усваивая [сущие] в них духовные логосы, сами же чувства, уже вразумленные (λογισθείσας) <1249C> изобилием разума (λόγου), воспринимает как разумные колесницы (ὀχήματα)[104] ее сил, сами же силы связывает с добродетелями, а себя посредством добродетелей [связывает] с [сущими] в них наиболее божественными логосами, [сами] же божественные логосы добродетелей [связывают себя] с незаметно сокрытым в них духовным умом, духовный же ум [сущих] в добродетелях божественных логосов изгоняет из души, которой он обладает, всякое природное и произвольное отношение к настоящему, и простую [душу] в целости предает целому Богу, Бог же, всецело охватив ее вместе со сродным ей

телом, соразмерно уподобляет их Себе так, чтобы Он мог неограниченно (ἀπεριγράφως)[105] являться Всецелый посредством целой души — Он, Которому по природе никак не присуще являться в чем-либо из сущих в каком-либо отношении Сам из Себя[106]. <1249D>

Уразумев, наверное, именно это, сей блаженный и великий учитель так написал о воскресении в *Надгробном слове* своему брату Кесарию: «А немногим позже восприняв и родственную ей плоть, ([учитель] говорит, очевидно, о душе), с которой она вместе философствовала о [грядущей] там [жизни], от земли, которая дала эту [плоть] и которой она была вверена — [итак, восприняв ее] тем способом, который знает только Бог, их связавший и разлучивший, [душа] разделяет с ней наследие [грядущей] там славы; и, как она причастилась тягостей [плоти] по причине сродности, так она уделит ей и своих радостей, всецело впитав [ее] в себя и сделавшись с ней одним — и духом, и умом, и Богом, ибо "поглощено жизнью смертное"[107] и текущее»[108]. <1252A> Ибо как плоть по причине греха поглощена тлением, плотью же [поглощена] душа, познанная [лишь] по энергиям[109], душой же, вследствие полного незнания, [поглощено] познание Бога, так что нет знания даже о том, есть ли Бог; так, конечно же, во время воскресения, [все будет] в обратном порядке, который возникнет во благо в Святом Духе: плоть, по причине благодати воплощенного Бога, будет поглощена душой в Духе, душа же [будет поглощена] Богом, поистине сущей Жизнью, ибо только Он, один-единственный, будет посредством всего всецело проявляться в целой душе; а проще говоря, в будущем богоприличная благодать воскресения все, [что есть] наше, явит обратным настоящему [порядку], в котором мы ныне существуем и проводим жизнь; так что, как смерть поглотила [душу] <1252B> здесь, усилившись по причине греха, так она там будет по справедливости поглощена, ослабев по причине благодати[110].

Вот что [произойдет], если — как было сказано — [душа] правильно распорядится своими силами и согласно Божией цели, премудро пройдя чувственный мир посредством [сущих] в нем духовных логосов, благоразумно (συνέσεως) придет к Богу; если же [душа] распорядится [ими] дурно, рассмотрев настоящий мир вопреки надлежащему принципу[111], то она, очевидно, впадет в *постыдные страсти*[112], в будущем [веке] будет заслуженно извергнута из Божией славы и получит на веки вечные страшный приговор — относительное отчуждение (σχετικὴν ἀλλοτρίωσιν) от Бога; мучимая этим [наказанием], она не может утверждать, что это не справедливо, ибо обвинителем является [ее же] расположение, положившее себе в основу не сущее — [расположение], которого она никак не может не знать[113]. Однако, следует вернуть наше слово к предмету [рассмотрения][114].

Когда Евангелист сказал: «Многое и другое <1252C> сотворил Иисус; но если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг»[115], то этими [словами] он показал, что написанное им есть некое приготовление (προομαλισμός)[116] к более совершенному и пока еще недоступному Слову. Поэтому, если кто-нибудь назовет святого евангелиста Иоанна «предтечей» в этом смысле, [имея в виду], что Евангелие, которое составил [Иоанн], предуготовляет разум к восприятию более совершенного Слова — он не погрешит против истины. Здесь же учитель называет духовно «возгремевшего» [апостола] «великим гласом истины», а «гром» есть глас[117], который лишь повергает слушающих в изумление, но ничего не проясняет — именно таково слово обучающее (ὁ στοιχειώδης λόγος)[118]. Ибо каждое слово, написанное людям от Бога в этом веке, <1252D> есть предтеча более совершенного Слова, Которое чрез него неписанно возвещается уму в Духе и в будущем явится; [предтеча] же потому, что оно содержит истину, в нем возвещаемую, но не показывает саму истину неприкровенно и явно.

Итак, как я полагаю, если смысл всего божественного Писания привести к согласию[119] благочестиво, то окажется, что в нем нет никаких трудностей и несогласований (ἀνώμαλον), [возникающих] из-за кажущихся противоречий в отношении истории. Ибо каждый из [живших] издревле святых был, согласно истинному слову, предтечей <1253A> возвещаемого и предызображаемого (προτυπουμένου) им таинства — [предтечей] посредством того, что он претерпевал, делал и говорил, проповедуя их первообразы. Поэтому [святые] безукоризненно воспринимаются (παραλαμβάνονται)[120] один вместо другого, все вместо всех, каждый вместо каждого, [святые] называются вместо написанных ими книг, а книги вместо [святых], как это обыкновенно [бывает] в Писании. И на это явственно указывает Господь, когда Он и делает и называет Иоанна Крестителя Илией[121] — или из-за равного обладания добродетелью, как говорят учители, или по причине [проявившейся] во всех отношениях чистоты ума и строгости образа жизни, или в силу тождественности обоих по силе благодати, или же по другой таинственной причине, которую, наверное, знает Говорящий — ибо Он Бог — и те, которых Он умудряет в таковых таинствах. <1253B> [На это же Он указал], назвав «Моисеем» Закон, а «пророками» — их пророческие книги, когда Он представил Авраама говорящим богачу, мучимому в геенне: «у них есть Моисей и пророки; пусть слушают их»[122], вместо написанных ими божественных книг назвав их самих, то есть Моисея и пророков. И в этом нет ничего удивительного: если возвещаемый чрез них един, то и все они могут мыслиться как Единый, о Ком они возвещают, и каждый [может] благочестиво восприниматься вместо

всех, и все вместо всех, [включая] и служивших таинству Ветхого Завета[123], и тех, кому была вверена <1253C> проповедь Евангельской благодати[124].

Таким образом, как Иоанн Креститель может благочестиво восприниматься в смысле всего Ветхого Завета и служения по нему — как предтечи Нового Завета и служения по нему; так, по справедливости, в смысле всего Нового Завета и служения по нему — как предтечи таинственной сокровенности[125] неизреченных благ в будущем веке[126,127], может быть воспринят поистине великий евангелист Иоанн — как глас, предтекший более божественному Слову, коему предстоит быть отчетливо изреченным, и как образ Истины, которой предстоит явиться. Ведь все наше таинство спасения премудро устроено [из] тени, образа и истины[128]. Ибо «Закон имел тень будущих благ, — как говорит божественный Апостол, — а не самый образ вещей»[129], и с помощью этой [тени] Слово воспитывало [живших] согласно Закону, [приготовляя их] к восприятию Евангелия так, как им было привычно, по причине некоего смутного проявления истинных [вещей]. А Евангелие стяжало образ истинных [вещей], <1253D> ибо оно уже отчетливо имеет [на себе] черты будущих благ, и с помощью этого [образа] Слово [воспитывает людей], которые чрез точное исполнение заповедей избрали чистую и неподдельную евангельскую жизнь и стяжали подобие будущих благ, и делает [их] по упованию готовыми путем восприятия первообразов истинных [вещей] стать одушевленными (ψυχωθῆναι) и сделаться живыми образами Христа, скорее, тождественными с Ним по благодати, чем подобием [Ему], а быть может, и самим Господом[130], — если моя речь не кажется кому-нибудь тягостной, ибо богоносный учитель называет здесь «предтечей» Самого Господа, как Предтечу Самого Себя, ибо Он являет Себя соразмерно воспринимающим [Его] в Ветхом и Новом Завете, <1256A> предшествует Себе посредством иносказаний, речений и образов и с помощью этих [вещей] ведет к истине, отдельной от этих [вещей]; об этом Господь свидетельствует Своими Собственными словами, когда Он говорит: «Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить»[131], имея в виду, что [Его] учение к ним выше предшествующего [учения], но все-таки ниже последующего, которому предстоит быть о Нем чрез Святого Духа[132].

Потому Он по праву добавил: «Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину»[133], или, как Он говорит в другом месте: «и се, Я с вами во все дни до скончания века»[134]. [Господь это говорит] не потому, что после этого Он вовсе не будет с ними, <1256B> а поскольку они, очевидно, узнают о Нем как о более высоком, по сравнению с тем менее высоким, которого они знали до тех пор, в меру своих сил. Ибо, Сам по Себе пребывая всегда одинаковым, не воспринимая никакого

превращения от изменения, не [становясь] ни больше, ни меньше, Он «делается для всех всем»[135] по изобилию благости — смиренным для смиренных, возвышенным для возвышенных и обоживающихся ради Него, [будучи] по природе Богом и словно Сверхбогом, вышедшим за пределы любого понятия о Божестве; так что все виды и таинства промысла о человеке, [сущие] в настоящем веке — сколь бы великими они ни были — это некое предуготовление и прообраз будущих [благ]. Итак, если сравнить само доступное теперь слово Господне с тем [словом], которому предстоит быть дарованным ученикам более таинственным образом, или [сравнить] Его первое пришествие со вторым, <1256C> Он есть предтеча Самого Себя, показавший [Себя] в Себе смутно, соразмерно силе воспринимающих, но не явивший ныне те таинства, которые Он имеет у Себя в молчании и сокровенности, ибо они пока совершенно недоступны творению. Ибо все то, что — как было сказано — подвластно буквам и звукам (конечно же, и [все] то, что мыслится из этого, пусть даже это что-то духовное) по отношению к тому, что не подчинено ни буквам, ни звучанию, значит то же, что звук по отношению к отчетливому слову[136]; и потому все, что было сказано чрез Христа Бога ученикам, сей божественный учитель наименовал «Иоанном» по отношению к неизреченному уму, или же мышлению, прекрасно и премудро назвав предтекшую благодать, исходя из способности к восприятию[137].

Трудность 22

Из того же *Слова*, на [слова]: «Чем слово о Боге совершеннее, тем оно недостижимее, тем больше оно имеет восприятий (ἀντιλήψεις), <1256D> тем более трудные у него разрешения (λύσεις)»[138].

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. Итак, если, равно как чувства, природно воспринимая чувственные [вещи], <1257A> по необходимости творят по преемству [от вещей] многие и различные восприятия (ἀντιλήψεις) подлежащих и подвластных им, так же и ум, природно воспринимая все логосы в сущих, в которых он созерцает беспредельные Божии энергии[139], творит, говоря поистине, многие

и беспредельные различия божественных энергий, которые он воспринимает — [так вот, если это так], то, разумеется, сила [ума] будет бессильна, а метод [умозрения] беспомощным для научного исследования Истинного, поистине Сущего, ибо [ум] не сможет уразуметь, как Бог, Который, поистине, не есть что-либо из сущих, и, в собственном смысле, есть все[140] и превыше всего — как Он [пребывает] в каждом логосе каждой [вещи] из [сущих] самостоятельно (καθ᾽ ἑαυτό) и во всех одновременно логосах, по которым существует все[141].

Итак, если всякая Божественная энергия — по истинному слову — в отдельности обозначает собою Бога, Всецелого без разделения, <1257B> в каждой [вещи] согласно логосу, по которому она существует — то кто, в строгом смысле, способен помыслить и выразить, как Бог пребывает Всецелый во всех вообще и в каждом из сущих в частности, нераздельно и неделимо[142] (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 целости всех, но поистине есть «все во всех»[143], никак не исступая из собственной неделимой (ἀμεροῦς) простоты?[144] Таким образом, учитель правильно сказал, что «много восприятий слова» о Божестве, из которых мы научаемся только тому, что Бог существует, и что «более трудны разрешения», из которых мы, напротив, научаемся, <1257C> чем Бог не является; для того, чтобы удержались от бесполезного и вредного любопытства те, которые считают, что Божество постижимо путем праздных измышлений их разума, каковым не постичь и последнего среди сущих, относительно логоса, по которому оно есть и существует[145].

Комментарии

Amb. 20–22

1 В переводе Шервуда: «progress» (*Sherwood 1955a*, p. 131), Лоллара: «procession».

2 Или: «восхищение». В переводе Шервуда: «assumption» (Ibid.), так же у Констаса и Лоллара. Ср. 2 Кор. 12:2.

3 Gr. Naz., *or.* 28.20: PG 36, 52C. После того, как прп. Максим в *amb.* 19 рассмотрел три вида пророческого откровения, показывая, что в каждом случае Бог непосредственно действует на душу пророков и является источником и действующей силой богопознания, в *amb.* 20 он обращается к трем степеням в восхи́щении ап. Павла до третьего неба (см. 2 Кор. 12:2); «трудность», которую он объясняет, состоит, очевидно, в разграничении этих степеней. Общей с *amb.* 19 здесь является тема претерпевания святыми в их обожении и познании Божественных таин действия Бога. Исследователи прп. Максима неоднократно обращались к *amb.* 20, когда писали о его понимании обожения и экстаза (см., например, *Larchet 1996*, p. 533–545).

4 Понятие может переводиться и как «состояние», но в узусе прп. Максима это, скорее, отношение.

5 Констас отмечает (*Constas 2014*, v. I, p. 499–500, n. 3), что точного источника подобного учения найти не удалось, что античные грамматики и философы обычно подразделяют имена на выражающие сущность и отношение, Максим же модифицировал эту схему в контексте разговора о духовном состоянии и положении разумного существа. В качестве отдаленных параллелей см. Dexippos, *in cat.* (CAG 4/2:11, ll. 14–17; p. 26, ll. 24–s 36); Procl., *in Cratyl.* 68 (ed. Pasquali 1908, 13–19); Elias, *in cat.* (CAG 18/1:212–13); Simpl., *in phys.* (CAG 9:17–18, ll. 38–13); Gr. Naz., *or.* 29.16 (SC 250:210); Gr. Nyss., *contra Eunom.* 2 [586–90] (GNO 1:397–98); id., *ad Eustath.*(GNO 3/1:15–16).

6 Ср. Arist., *cat.* 8a32, b1–3; *AnPr* 41a4; см. также Porph., *isag.* 1.19 (CAG 4/1:1, l. 19).

7 Прп. Максим подчеркивает, что категория «отношения» (в ее морально-духовном аспекте) определяется в зависимости от внутреннего произволения человека. В этом ее отличие от следующей категории — благодати, которая зависит уже исключительно от Бога. Понятно, что имена такого рода, о которых здесь идет речь, относятся к разумным существам, т.е. только к тем, кто обладает произволением.

8 Пс. 81:6.

9 Об обожении «по положению» (κατὰ θέσιν) см. *Larchet 1996*, p. 601–603. Ларше указывает, в частности, что учение об обожении по положению встречается у свт. Григория Богослова (*poem. moral.* 10.140: PG 37, 690).

10 Тунберг (*Thunberg 1965*, p. 392) замечает, что к более известным триадам: *сущность — сила — действие* и *начало — середина — конец* следует прибавить триаду из данного места *amb.* 20: *сущность — отношение — благодать*. С этим можно согласиться, если уточнить, что под благодатью следует иметь в виду благодать обожения.

11 Δύναμις δεκτική, букв: воспринимающая сила. Как пишет Шервуд: «Здесь прилагательное двусмысленно. Его форма должна была бы указывать на пассивный смысл, но контекст здесь и в другом месте (*opusc.* 1: PG 91, 33B; *Thal.* 22: PG 90, 326D9) исключает такое толкование. Прп. Максим имеет виду активную возможность, хотя концепция пассивной возможности была характерна для неоплатонизма (см., например, Proclus, *inst. theol.* 78 с комментариями Доддса: *Dodds 1963*, p. 242)» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 416, прим. 65).

12 Ин. 17:12; 2 Фес. 2:3.

13 Положив в качестве высшей цели и предмета стремления нечто тварное, созданное из не сущего, как все тварное. Это не истинное Благо, каковым является только Бог, и в качестве такового оно не только уводит от истинного Блага, но и делает причастным небытию. В настоящей жизни человек пребывает между этими двумя возможностями — быть причастным истинному Благу и не сущему.

14 Прп. Максим именует все то, что охватывается тремя понятиями — продвижение, восхождение и вознесение — общим понятием восхищения.

15 2 Кор. 12:2–5.

16 Иначе: «по состоянию».

17 Или: «духовный навык». Первый этап, очевидно, соответствует бесстрастию неразумной части души, связанной с чувством. Второй, соответственно, выходу за пределы чувственного как такового (теперь уже и разумная душа не устремляется к познанию и созерцанию чувственного), а третий — выходу за пределы тварного, который совершается только по благодати.

18 Или: «энергия».

19 Антуан Леви, сравнивая описание восхищения ап. Павла у прп. Максима Исповедника и Фомы Аквинского, приводит в своем переводе отрывок из *amb.* 20: PG 91, 1237C–D (т. е. данного абзаца) и замечает, что там, где прп. Максим говорит об обожении по благодати, Фома говорит о видении Бога по сущности (*per essentiam*) (*Lévy 2006*, p. 301–302); впрочем, Леви считает, что за различием выражений не имеется различия в учении (см. Ibid., p. 604) — тезис, вызывающий сомнение.

20 Шервуд дает следующий анализ этой части *amb.* 20, говоря о нем в контексте изучения «экстаза» у прп. Максима: «Григорий говорил о восхищении Павла до третьего неба как о продвижении, или восхождении, вознесении (πρόοδος, ἀνάβασις, ἀνάληψις). Что может значить перечисление этих имен? Во-первых, Максим подмечает (*amb.* 20: PG 91, 1236Df.) троякую причину для такого варьирования, а именно — указание на сущность, отношение и благодать (или, соответственно, гибель). Здесь он приводит как пример “человека”, “доброго [или лукавого] человека”, и “человека, который является богом”. “Быть или именоваться богом, — говорит Максим, — человек ни по природе,

ни по отношению не имеет [основания], но по благодати и положению (θέσις) становится и именуется [таковым], ибо благодать [сыно]положения ни с чем не связана и не имеет для себя в природе никакой воспринимающей силы, потому что тогда она уже не была бы благодатью, но проявлением действия [этой] природной силы. И тогда уже не было бы [чем-то] необыкновенным (παράδοξον) происходящее [с человеком], если бы обожение было по [действию] восприемлющей природной силы... Ибо ничем иным не является согласная природе сила каждого из сущих, кроме как природным непреложным стремлением к действию. И как — я не могу понять — обожение будет выводить из себя (ἐξίστησιν ἑαυτοῦ) обоживаемого, если оно объемлется законами природы?" (*amb.* 20: PG 91, 1237A12–B13 [пер. Р. В. Яшунского с изм. в соответствии с пониманием Шервуда. — *Г. Б.*]). Таковы теоретические основания обожения и экстаза. В настоящем отрывке из *Ambigua* Максим прилагает свою теорию к восхищению Павла. Это позволяет прояснить ряд моментов. *Продвижение* указывает на обретенное вольное отрешение, которое ставит человека вне природного действия чувств (τῆς κατ᾽ αἴσθησιν φυσικῆς ἐνεργείας ἔξω γενόμενον), или, скорее, обращение такого отрешения в духовный навык (*amb.* 20: PG 91, 1237C6–13). *Восхождение* указывает на оставление чувственных объектов как уже не действующих или не являющихся объектом активности в субъекте и на превосхождение (ὑπέρβασις) природного знания и созерцания их (*amb.* 20: PG 91, 1237C13–D3). *Вознесение* указывает на последующее вселение и пребывание в Боге. Это учитель, т. е. Григорий, подобающим образом утверждает, показывая, что апостол претерпел, а не осуществил вознесение. "Ибо вознесение есть пассивное состояние возносимого, действие же — возносящего (Ἡ ἀνάληψις γὰρ πάθος ἐστὶ τοῦ ἀναλαμβανομένου, ἐνέργεια δὲ τοῦ ἀναλαμβάνοντος)" (*amb.* 20: PG 91, 1237D3–9).

Эти три стадии относятся к разным уровням естественного созерцания и молитвы. Только последняя стадия заслуживает названия "экстаза" (исступления), поскольку только она совершенно пассивна и, таким образом, выходит за пределы природы» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 415–416).

21 Иначе: «ипостась».

22 Или: «восстановление». Прп. Максим намеренно использует здесь термин оригенизма, который означает всеобщее восстановление твари в первоначальное состояние чистых умов, единых с Богом в так называемой Энаде (см. критику этой концепции в *amb.* 7). Здесь речь не о всеобщем восстановлении, а об обожении. Но почему прп. Максим считает уместным использование термина «восстановление», если речь идет не о возвращении в первоначальное состояние? Очевидно, потому, что тварь находит свой покой в Том, Кто изначально утвердил ее в бытии своим творческим замыслом-логосом, в Ком ее истинное бытие (лучше сказать, Кто является ее истинным бытием). При всей критике оригенизма прп. Максим и здесь извлекает из него нечто полезное, а именно учение о Боге как основе бытия всей твари, к каковой первооснове она должна в состоянии обожения вернуться.

23 Ср. Рим. 11:36.

24 Об ап. Павле как примере см. Флп. 3:17: «Подражайте, братия, мне и смотрите на тех, которые поступают по образу, какой имеете в нас».

25 Или: «пределы, очерчивающие», «границы, полагающие предел».

26 О практической, теоретической и мистической философии у прп. Максима и отношении его учения о них к учению Евагрия см. *Thunberg 1965*, p. 355–381, ср. *Епифанович 2003*, с. 109–135.

27 Букв.: «прошел».

28 Имеются в виду три чина святых ангелов согласно *Ареопагитикам*: высший (престолы, херувимы, серафимы), средний (господства, силы, власти), нижний (начала, архангелы, ангелы), см. *c. h.* 6.2 и схолию 9. Обоживающее восхúщение ап. Павла, таким образом, понимается как прохождение трех чинов ангельских сил; в этом отношении Павел следует путем Самого Христа (см. *Толкование на молитву Господню* — в частности, о Вознесении Христа (пер.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 187); впрочем, в этом сочинении прп. Максим еще ничего не говорит о трех чинах ангелов); и, если ангелы пребывают каждый в своем чине, ап. Павлу оказывается доступно прохождение всех чинов и совершенное обожение.

29 Используются понятия апофатического и катафатического богословия.

30 Вероятно, мысль прп. Максима об оставлении ап. Павлом прежнего знания и об устремленности к новому опирается на Флп. 3:13: «Я не почитаю себя достигшим; а только, забывая заднее и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести вышнего звания Божия во Христе Иисусе». Это свидетельство апостола прп. Максим осмысляет с помощью философской терминологии. «Лишенность» (στέρησις) в отношении качеств человеческой природы оказывается предпосылкой для «обладания» (ἕξις) качествами ангельскими.

31 Такая трактовка характера соотношения ангельских чинов в их богопознании с использованием аристотелевской категории лишенности (στέρησις) (о лишенности и обладании см. Arist., *cat.* 1.10, 11b20), по-видимому, является оригинальным вкладом прп. Максима и вписывается в его использование этой категории, которая, однако, в отличие от ряда примеров употребления этого термина в *Ареопагитиках* (см., например: *d. n.* 4.26; здесь Ареопагит следует Аристотелю), указывает у него не на недостаток или ущерб в каком-либо природном качестве, но характеризует отказ от нижестоящего и достигнутого ради иерархически вышестоящего, причем без искажения или ущерба для природы. Ниже прп. Максим объясняет, что это означает применительно к иерархии *чувственное — мысленное — божественное*. Каждый следующий уровень бытия, соответствующий той или иной степени богопознания, является предпосылкой и истоком бытия следующего (так, логосы тварного — в Логосе, а сами логосы тварного охватывают все тварное), поэтому «лишенность» в отношении более низкого плана указывает не на ущерб в бытии, а на восхождение к его первоистоку. Прп. Максима интересует здесь не характер передачи знания и освящения от верхних чинов иерархии к нижним (одна из главных тем Ареопагита в *О небесной иерархии*), но характер восхождения от нижнего плана бытия к высшему; в центре его внимания — ступени восхождения к Богу человека, в данном месте о «превосходящей лишенности» говорится применительно к человеку. Речь, очевидно, идет о том, что человек в восхождении к Богу не просто «лишается» каких-то человеческих качеств, сил и знаний, но «лишается» их в превосходящем утверждение и отрицание смысле, например, ведает Бога в неведении или ощущает Его в нечувствии; тем самым он оказывается обладающим тем же, что и святые ангелы.

32 Место, сложное для понимания и перевода, приведем его в оригинале: οὕτω καὶ ἐν ταῖς συμπληρούσαις τὸν ἄνω κόσμον οὐσίαις τε καὶ δυνάμεσιν αἱ τῶν πρώτων κατὰ τὴν περὶ Θεὸν γνῶσιν ὑπεροχαὶ διὰ τὴν ὕφεσιν ταῖς μετ᾽ αὐτὰς ἀποφάσκονται. В случае умных вещей говорится, что это отрицание чувственных. Можно было бы ожидать, что и в отношении ангелов будет говориться, что высшие отрицают катафатическое знание низших, но прп. Максим, если наш перевод верен (он близок к переводу Констаса, но противоположен Лоллару), говорит о том, что низшие отрицают знание высших. Впрочем, поскольку тут речь не о природе, а о знании, то такой обратный порядок может быть оправдан: низшие ангелы, очевидно, соотносятся с катафатическим утверждением того ведения Бога, которое отрицается в апофазе высших, и это утверждение может быть истолковано как отрицание.

33 Или: «разум».

34 Пс. 83:8.

35 Об ангельских силах, соотношении их иерархий говорится на языке апофатического и катафатического богословия. Каждый из чинов апофатически отрицает знание нижеследующего и утверждается в более высоком катафатическом знании.

В схолии 24 к *d. n.* 4.4 схолиаст отмечает, что, «объединившись с высшими силами, мы познаем, что вместе со всеми *ангелами* мы не знаем Божественную природу» (PG 4, 245C, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 303, курсив наш). Как поясняется там же, это и есть случай «ведения в неведении».

36 Dion. Ar., *c. h.* 2.3: 12–13 (Heil, Ritter). Прп. Максим цитирует место из *Ареопагитик*, где содержится термин «сокровенность» (или «сокрытость», κρυφιότης), используемый им в толковании Преображения, в *amb.* 10/31: PG 91, 1160, а до этого в *qu. dub.* 191 (Declerck). В обоих случаях речь идет об апофатическом богословии.

37 Ср. 2 Кор. 12:2.

38 На высшей степени восхищения ап. Павел уже был вне оппозиции *телесное — умное* (или *мысленное*), которая подразумевалась бы словами «вне тела»; в состоянии обожения прекращается всякое естественное действие — не только чувства, но и мысли; таким образом, совершенное обожение характеризуется высшей апофазой — превосхождением всего тварного порядка, а именно, чувственного и мысленного, когда весь человек, во всей совокупности своего устроения, «претерпевает обожение».

39 Ср. о возвышении над «многословием и многозвучием» и соединении в таинственном богословии с Божественным Молчанием в *myst.* 4 (см. пер. в изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 161).

40 2 Кор. 12:4.

41 Ср. 2 Кор. 1:7.

42 Ср. 1 Кор. 13:13.

43 Традиционные богословские добродетели — веру, надежду и любовь — прп. Максим в данном контексте соединяет соответственно со страхом Божиим, неповрежденным разумом (σύνεσις) и умом, всецело обращенным

к Богу. Эта триада (каждая состоящая из двоицы) соответствует восхождению к Богу в рамках триады: практическая философия, естественное созерцание, мистическое богословие.

44 Или: «представления». Весьма важное уточнение цели практической философии — избавление не только от страстей, но и от страстных помыслов, сопряженных с образами-представлениями.

45 Знание сущих состоит не просто в познании их природы, но в познании начала и источника их существования, что возводит к Богу. Речь, очевидно, о знании логосов сущих как божественных волений и замыслов о них.

46 Или: «состоянию».

47 Ин. 21:25.

48 Gr. Naz., *or.* 28.20: PG 36, 53A. Контекст этого места таков: «А потому все дольнее знание, как простирающееся не далее малых подобий истины, ставит Павел не выше зеркал и гаданий (1 Кор. 13:12). А если бы не опасался я подать иным о себе мысль, что до излишества и без нужды занимаюсь такими исследованиями, то сказал бы, что об этом же самом, а не о чем ином может быть сказано: не "можете вместить ныне" (Ин. 16:12), чем само Слово давало понять, что со временем сможем вместить и уяснить себе это. И это же самое Иоанн, Предтеча Слова, великий глас истины, признал невозможным "самому миру вместить" (Ин. 21:25)» (*Григорий Богослов 1994*, Т. 1, с. 404).

49 Пс. 138:6. В русском Синодальном переводе: «Дивно для меня ведение [Твое], высоко, не могу постигнуть его».

50 Мк. 3:17.

51 «Сыны громовы» — это апостолы Иоанн Зеведеев и его брат Иаков, получившие это именование от Христа (Мф. 4:21; Мк. 3:17). Прп. Максим утверждает, что свт. Григорий под Иоанном имел в виду не Иоанна Предтечу, а евангелиста Иоанна Богослова. В самом деле, заключение Евангелия от Иоанна имеет некоторое сходство с приводимыми свт. Григорием словами: «Многое и другое сотворил Иисус; но если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин. 21:25). Вместе с тем, свт. Григорий мог иметь в виду и слова Иоанна Крестителя; они хорошо вписываются в контекст, в котором говорится о восхождении ап. Павла до третьего неба: «Приходящий с небес есть выше всех. И что Он видел и слышал, о том и свидетельствует; и никто не принимает свидетельства Его» (Ин. 3:31–32). Учитывая эти соображения, т. е. возможность истолкования данного места, при допущении неточности в ссылке на Евангелие, применительно к Иоанну Предтече, тем более интересно, что прп. Максим не пошел по этому пути и пожелал увидеть здесь «трудность», которая была им преодолена с помощью умозрения.

52 Мф. 5:12; Лк. 6:23.

53 Ср. Евр. 13:7.

54 Пс. 45:11.

55 Ин. 5:39.

56 Ср. Пс. 1:2.

57 Или: «одебеливаемой». Ср. использование понятия «утучнения» или «одебеливания» в другом месте у прп. Максима: «Тот, кто с помощью дебелых примеров и речений, соответствующих способности слушателей, преподносит [им] нравственное научение Слова, делает это Слово плотью. А тот, кто с помощью возвышенных умозрений излагает таинственное богословие, делает Слово Духом» (*cap. theol.* 2.38, пер. А. И. Сидорова по: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 241).

58 Анализ ряда мест из *amb.* 21 находим в исследовании Мелхиседека Торонена (*Törönen 2007*, p. 156–162), который, в частности, отмечает: «Все в понимании Максимом мира и Писания, в конечном счете, указывает на одну цель — Христа во славе, Логос, Которого мир не может вместить» (Ibid., p. 156). Далее, применительно к разрешению трудного места свт. Григория Торонен пишет: «Мне кажется, что мы имеем здесь дело с "намеренным противоречием", которое имеет целью привлечь внимание читателя к чему-то другому, выходящему за пределы исторических ограничений, к тому, что может быть постигнуто только в умозрении. Максим не колеблется, говоря, что "одно умозрение (θεωρία) — является разрешением тех вещей, которые на буквальном уровне кажутся противоречивыми, поскольку оно может показать истину (нетелесную во всем) простой по природе и не становящейся 'плотной' вместе со словами и телами" (*amb.* 21: PG 91, 1244B [перевод наш — *Г.Б.*]» (Ibid., p. 157–158). Чуть ниже Торонен продолжает, говоря о герменевтическом методе прп. Максима: «Единство Писания, каковым является Сам Логос, выходит за пределы истории и поэтому превосходит всякую историческую противоречивость, а единственный способ достичь этой области — это прочесть Писание (а в данном случае и свт. Григория) сверх буквы, духовным умозрением. Умозрение или аллегория для Максима — это не средство произвольной спекуляции, но то, с помощью чего он достигает настоящей истины и смысла, который лежит над поверхностью текста» (Ibid., p. 158–159). К этой мысли Торонена можно прибавить, что в случае, разбираемом в *amb.* 21, как мы видели, прп. Максим, несколько отойдя от буквы текста, мог бы избавиться от «противоречия»; он же, напротив, строго следует букве Писания и, вместе с тем, отправляясь от возникающего противоречия с исторической правдой, снимает его в правде духовной.

59 Ин. 1:23.

60 Ин. 5:35.

61 Ср. Gr. Naz., *or.* 38.14 (SC 358:136, ll. 18–19).

62 Мф. 3:2; Деян. 19:4.

63 Возможно, прп. Максим, переходя от сравнения Христа с солнцем к теме праведности, которая по природе существует прежде покаяния, но по домостроительству пришла после него, — имеет в виду именование Христа «Солнцем праведности» (Мал. 4:2).

64 Или «приуготовление». Понятие στοιχείωσις подробно освящено в статье Карлоса Стэйла, посвященной *amb.* 21, называемой им 17-й (*Steel 1992*, p. 2420, n. 4). Как замечает Стэйл, понятие στοιχείωσις в античности обозначало элементарное начальное образование, формирующее обучение (происхождение слова связано с «элементами», или началами счета и письма — буквами

и цифрами). Эпикур в письме к Геродоту (1.37 [*Bailey*]) использует его уже в смысле суммарного выражения философского учения. В этом же смысле его использует Прокл в выражениях «первоосновы богословия» и «первоосновы физики» (см. *Eucl.* 71.25–75.4). Климент в *Строматах* использует это слово, говоря о подготовительной роли науки и философии в отношении богословия (6.8; 15), при этом он обыгрывает выражение ап. Павла из Кол. 2:8, где тот предупреждает против философствования «по стихиям мира сего». Кроме того, στοιχείωσις обозначает вообще базовое формирование бытия сущего, «стихиесложение». Прп. Максим, однако, соединяет один смысл (начальное образование) с другим и говорит об обучении первоосновам, или первоэлементам. Такими первоэлементами у него выступают не только первоэлементы (стихии) чувственного мира (см. ниже), но и соответствующие им добродетели в мире нравственном (или духовном). В последнем смысле στοιχείωσις употребляется, например, у свт. Василия Великого в *Беседе на слова: «В начале было Слово»*: «τῆς γὰρ τῶν τεχνῶν ἀναλήψεως ἀρχή ἐστιν ἡ στοιχείωσις. Στοιχεῖον οὖν ἐστι τῆς σοφίας ὁ φόβος τοῦ Κυρίου (...ибо в уразумении искусств служит началом изучение первых оснований (στοιχείωσις). Потому страх Господень есть первое основание (ее) мудрости)» (PG 31, 473C, пер. цит. по изд.: *Василий Великий 1845–1848.* Ч. IV, с. 267). Таким образом, этимология «начального» образования, а точнее, обучения первоосновам служит для прп. Максима отправной точкой к тому, чтобы перейти к рассмотрению этих первооснов. Использование στοιχείωσις в смысле учения о началах или первоэлементах см., например, у Галена (*defin. med.* 5.19.356.13 [Kühn]). У прп. Максима тема στοιχείωσις'а впервые разрабатывается в *qu. dub.* 87 (Declerck), где сопоставляются четыре стихии и четыре добродетели (об этом см. ниже). Морескини указывает, что в *Ареопагитиках* труд Иерофея, наставника Дионисия, именуется «Первоосновы (στοιχείωσις) богословия» (*d. n.* 2.9; 3.2), так же, как знаменитое сочинение Прокла.

65 Или: «воспитываемых», «руководимых».

66 Гал. 3:24–25.

67 Прп. Максим делает еще один шаг по сравнению со сделанным Оригеном в *Толковании на Евангелие от Матфея*, где начальное образование связывается с книгами Закона и Пророков, которые подготавливают к Евангелиям: «Ибо всякий человек, который намеревается стать премудрым в словах истины, должен быть для начала научен элементарному (στοιχειωθῆναι) и далее пройти через начальное образование (στοιχειώσεως) и преуспеть в [этом] начальном образовании (στοιχείωσιν), но не задерживаться слишком в элементарном (ἐν τῇ στοιχειώσει), как тот, кто почтил его сначала, но перешел к более совершенному, благодарен за введение, поскольку оно было сначала полезно; так, совершенное изучение Закона и Пророков — это начальное образование (στοιχείωσις) для совершенного изучения Евангелия и всего того, что относится к словам и деяниям Христа» (*comm. in Mat.* 10.10.6–15 [Klostermann]; ср. Orig., *in Johan.* 1.4.21 (SC 120:68); ср. Iren., *adv. haer.* 3.11.8 (SC 211:160–67)). Для прп. Максима Евангелия служат начальному образованию в перспективе эсхатологической, т. е. второго пришествия, понимаемого, впрочем, не исторически, а мистически, как встреча и единение с Богом-Логосом. Как замечает Торонен, излагая мысль прп. Максима: «Ветхий Завет приводит ко Христу во плоти, а Новый Завет — ко Христу в Духе» (*Törönen 2007,* p. 160).

68 Торонен переводит это место следующим образом: «Every concept capable of leaving an impression on the intellect is nothing else than an elementary introduction to the things that are beyond it [and] to which it refers (Каждое понятие, способное напечатлеться в уме, — не что иное, как элементарное введение в вещи, которые превыше него, и к которым оно относится)», и комментирует: «В этом смысле Евангелия — введение в мир эсхатологический» (Ibid., p. 160).

69 Ср. Прем. 8:7.

70 Ср. у Оригена в *Толковании на Евангелие от Иоанна*: Ἐγὼ δ' οἶμαι ὅτι καὶ τεσσάρων ὄντων τῶν εὐαγγελίων οἱονεὶ στοιχείων τῆς πίστεως τῆς ἐκκλησίας — ἐξ ὧν στοιχείων ὁ πᾶς συνέστηκε κόσμος ἐν Χριστῷ καταλλαγεὶς τῷ θεῷ («Я полагаю, что Евангелий четыре, как если бы элементов (στοιχείων) веры Церкви было четыре, из которых составлен (στοιχείων) весь мир, примиренный Богу») (1.4.21.1–3 [Blanc]).

71 Впервые прп. Максим разрабатывает тему στοιχείωσις'а в *qu. dub.* 87 (Declerck). Причем ставит он вопрос в точности так же, как он поставлен у Галена (*defin. med.* 5.19.356.13 [Kühn]): «Что такое стихиесложение?». Далее прп. Максим отвечает на этот вопрос поначалу в рамках натурфилософии: «Говорят, что есть три [рода] тел: первый тот, что из четырех стихий — огня, воды, земли и воздуха; затем из них второй род тел, произрастающие деревья и растения; из них третий род тел — людей и неразумных [животных], ведь их тела образуются при питании растениями». Но затем он вводит свое сопоставление, которое встречается в *amb.* 21: «Как четыре элемента — это начало и стихиесложение мира, так и стихиесложение и начало души из четырех родовых добродетелей создает исправление нравов; затем из этого словно бы второй род тел — навык добродетелей; затем из этого [навыка] созидается тело ведения или созерцания; ведь делание — путь в созерцание». Учение о четырех родовых — порождающих все остальные — добродетелях см. у Платона, *Phaed.* 69b–c; в неоплатонизме в этом отношении важен трактат Плотина *О добродетелях* (*enn.* 1.2). О родовых добродетелях и их взаимодействии у прп. Максима см. *Епифанович 2003,* с. 111 и прим. 1 с указанием мест в произведениях прп. Максима и ряда других отцов Церкви, где речь идет о родовых добродетелях.

72 Иначе: «в единое целое».

73 Прп. Максим здесь использует схему из четырех первоэлементов (стихий), отождествляя эфир с огнем (ср. в третьей книге *Против Аристотеля* Иоанна Филопона).

74 Иначе: «рассудительность» (так в Синодальном переводе Прем. 8:7).

75 Букв.: «содержащее».

76 1 Кор. 12:11.

77 Мк. 1:4.

78 Попытки объяснить, почему Евангельских повествований четыре, встречаются уже у св. Иринея Лионского (*haer.* 3.11.8), но толкование прп. Максима, видимо, оригинально.

79 Мф. 2:1–11.

80 Мк. 1:4.

81 Место, сложное для понимания и перевода. Возможно, прп. Максим подчеркивает здесь притчевый способ наставления как характерный для этого Евангелия. Лоллар дает далекий от оригинала истолковывающий перевод: «since it contains a more extensive exposition of the account and a narrative of teaching corresponding to its themes (поскольку оно содержит более пространное изложение событий и повествование об учении, соответствующее его темам)».

82 Или: «мир добродетелей в разуме».

83 Или: «духа». Констас переводит именно так. Представляется, что, коли дальше речь идет о Боге Слове, то и здесь вероятнее, что речь идет о Св. Духе. Но полной уверенности в этом нет.

84 Или: «к энергии».

85 См. Dion. Ar., *d. n.* 4.11 (156.13–157.3; 708D–709A).

86 Или: «указующими».

87 Dion. Ar., *d. n.* 7.2 (195, ll. 16–17; 868C).

88 Или: «логосом».

89 Ср. Arist., *met.* 980a23–27; *de sens.* 437a3; Plato, *Tim.* 47a–b; *rep.* 6, 507c sq. (этим примечанием мы обязаны Стэйлу (*Steel 1992*, p. 2424)).

90 В соотнесении осязания с жизнью прп. Максим, вероятно, исходит из Немесия (Nemes., *nat. hom.* 8), который следует за Аристотелем, либо из самого учения Аристотеля об осязании (Arist., *de an.* 1.11–12). Как подчеркивает Немесий, именно осязанием обуславливается бытие или небытие животного, где нет осязания, там нет и животной жизни.

91 «Присвоить», «воспринять».

92 Иначе: «энергии».

93 Или: «способностей», «возможностей».

94 Ср. Gr. Naz., *ep.* 10.3.6.: «πνέω τε θυμὸν ἐκ μυκτήρων (дышу из ноздрей яростью)».

95 Ср. Arist., *de an.* 3.13, 435a11–b3.

96 Ср. «Справедливость же есть равное, в соответствии с достоинством каждого, распределение (δικαιοσύνη ἐστὶν ἡ τοῦ ἴσου κατ᾽ ἀξίαν ἑκάστῳ διανέμησις)» (Max., *Thal.* 59.295, Laga, Steel). Такое понимание справедливости восходит к Аристотелю (Arist., *top.* 143a.16). В комментируемом месте прп. Максим подключает к этому пониманию справедливости еще и чувство осязания, которое в его системе соотносится с силой жизни, как свойственное всему живому. Речь, очевидно, идет о том, что добродетель справедливости реализуется через правильное функционирование чувства осязания, ответственное за контакт со всем живым (и почти всем чувственным). Утверждение не слишком очевидное.

97 Торонен (*Törönen 2007*, p. 161), усовершенствовав сделанное Стэйлом (*Steel 1992*, p. 2423), свел все эти различные комбинации книг Евангелий, стихий, «наук», способностей души и чувств, о которых говорится в *amb.* 21: PG 91, 1248D–1249A, в одну таблицу, которую с небольшими дополнениями и с учетом терминологии, используемой в данном переводе, мы приводим:

Евангелие	*Элемент*	*Добродетель*	*«Наука»*	*Способность*	*Чувство*
от Матфея	земля	справедливость (праведность) (δικαιοσύνη)	вера	жизненная сила	осязание
от Марка	вода	целомудрие (σωφροσύνη)	делание	вожделение	вкус
от Луки	воздух	мужество (ἀνδρεία)	естественное созерцание	гнев	обоняние
от Иоанна	эфир (огонь)	разумение (рассудительность) (φρόνησις)	богословие	ум и разум	видение и слышание

Как пишет Стэйл: «Следует отметить, что здесь речь идет не о простой игре соответствий. Пять чувств — это не только образы, или символы, или парадигмы способностей души. Если ими правильно пользоваться, они могут функционировать как средства (ὀχήματα) разумной жизни и наставлять душу в элементарном образовании. Ибо именно чувства пробуждают в нас способности души... На самом деле, как замечает Максим в *Вопросоответах к Фалассию*, между интеллектуальным и чувственным познанием нет противоречия, но имеет место взаимодействие и схождение (σύνοδος), и именно посредством чувств душа напечатляется (τυπουμένη) формами чувственных вещей, которые ее окружают (см. *Thal.* 49: 211–224 (Laga, Steel) (пер. в изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 133); *Thal.* 27: 50–56 (Laga, Steel) (пер. в изд.: Там же, с. 80)). Так, созерцая чувственный мир посредством чувств, душа открывает в нем духовные принципы (логосы), выражением которых он является. Открытие конституирующих элементов позволяет ей прочесть этот мир и получить "элементарное образование", что приводит душу к открытию собственного духовного богатства. Участвуя в созерцании чувственного мира, душа не просто актуализирует свои способности, но может (и должна) также организовать их как космос (мир) с помощью добродетелей. Если человек как следует использует свои телесные чувства, он уподобится логосам, рассеянным в мире, и, этим самым восприняв их, перенесет видимый мир, в котором Бог сокрыт и "молчаливо воспевается", — внутрь себя самого; неся в себе природный мир, он станет по произволению миром духовным, составленным из четырех добродетелей как из четырех стихий» (*Steel 1992*, p. 2425).

98 Сир. 1:27.

99 Ср. Прем. 1:1.

100 Или: «единит», «объединяет».

101 Или: «в ней закончилось», «в ней достигло цели». Речь, очевидно, о тех, кто рождается свыше от Любви, кто ею движим (что соответствует преуспеянию), и тех, кто соединяется с Богом-Любовью. Прп. Максим использует онтотелеологическую триаду: начало движения (возникновение), само движение (возрастание), упокоение (достижение цели). Ср. Деян. 17:28: «ибо мы Им живем и движемся и существуем». Как видно из дальнейшего, каждый из этих этапов является моментом обожения.

102 К предыдущей таблице, следуя Стэйлу (*Steel 1992*, p. 2426), мы прибавляем следующую таблицу, отражающую характер сочетания в единое целое родовых добродетелей посредством способностей души и чувств по прп. Максиму:

разумение	ум, разум	видение и слышание	мудрость	ЛЮБОВЬ
справедливость	жизненная сила	осязание		
мужество	гнев	обоняние	кротость	
целомудрие	вожделение	вкус		

103 Иначе: «логосу».

104 Возможно, на терминологию прп. Максима в данном пункте, как и во многих других, повлияла неоплатоническая мысль. Как пишет по поводу понятия «колесницы» С. В. Месяц в связи с учением Прокла: «Поскольку приобщимая душа никогда не расстается с телом и при этом существует вечно, то и тело, которое она одушевляет в первую очередь, тоже должно быть вечным. Это вечное тело души — нематериальное, неделимое и неаффицируемое, созданное, как и сама душа, всеобщим умом-демиургом — Прокл вслед за Порфирием и Ямвлихом называет "эфирной колесницей"» (*Месяц 2008*, с. 637).

105 Или: «неописуемо».

106 В осуществлении добродетелей, в сочетании их со способностями души, чувства и неразумные силы становятся разумными и одухотворяются. Прп. Максим рассматривает это одухотворение тела и телесного в перспективе воскресения. Это — один из многих примеров, когда он прилагает состояние жизни будущего века (воскресение) к состоянию обоженных в этой жизни (см., например, *amb.* 50: PG 91, 1369), рассматривая обожение при жизни в качестве начатка воскресения; отсюда ссылка на место из *Надгробного слова Кесарию* свт. Григория Богослова (см. ниже), где говорится об одухотворении и обожении тела и «поглощении» его душой и духом в воскресении.

107 2 Кор. 5:4.

108 Gr. Naz., *or.* 7.21: PG 35, 781C.

109 Очевидно, имеется в виду, что у души, рабствующей телу, энергии направлены на тело и телесное, а собственная ее жизнь — мышление, разумная жизнь, тем более ее направленность к познанию Бога не проявляется.

110 «Поглощение» здесь, конечно, нельзя понимать как «растворение», ведь прп. Максим, как и свт. Григорий, говорит о поглощении не только тела душой, но и души Богом. Ясно, что во втором случае душа в Боге не растворяется (иначе это было бы не христианское личное спасение); аналогично и тело,

поглощенное душой, в ней не растворяется. В. В. Петров в своем комментированном переводе этого места обращает внимание на употребление в нем понятия «обращения» (или «обратного порядка» по сравнению с порядком грехопадения): «“Как плоть поглощена тлением; а душа — плотью; а познание Бога душою, так во время воскресения в имеющем осуществиться *обратном порядке* (κατὰ τὴν ἀντιστροφήν) плоть будет поглощена душою в Духе; а душа — Богом, всецелая душа во всем будет являть всецелого Бога. В будущем во всем, что относится к нам, благодать воскресения покажет *противоположное* (ἀντιστρόφως) настоящему”. Эти же строки: *Слова* 7 Григория Богослова Максим комментирует в *opusc.* 8 (104A–B). Принцип “обращения вспять” будет усвоен и усилен Иоанном Скоттом в *Перифюсеон*» (*Петров 2007*, с. 188, прим. 422).

111 Или: «логосу».

112 Рим. 1:26.

113 Этот пассаж Шервуд (*Максим Исповедник 2007a*, с. 480) и еще определеннее Ларше (*Larchet 1996*, p. 656–657, n. 72) понимают как недвусмысленное свидетельство того, что прп. Максим верил в вечное осуждение для душ, которые выбрали не-сущее. Это осуждение сделавшая такой выбор душа несет сама в себе.

114 После пространного отступления, которое завершается описанием всецелого (по душе и телу) обожения в состоянии воскресения, прп. Максим, наконец, возвращается к той «трудности», с которой начал, — к вопросу о том, почему свт. Григорий назвал Иоанна Богослова «предтечей». Вместе с тем, становится ясен и смысл отступления: Иоанн Богослов — предтеча Пришествия Христа в воскресении, которое для святых в Духе начинается уже в этой жизни, что прп. Максим и описал выше.

115 Ин. 21:25.

116 Букв.: «пред-выравнивание», «предварительное выравнивание».

117 Иначе: «звук».

118 Или: «предуготовляющее».

119 Буквально речь идет о «выравниваемом (ὁμαλιζόμενος) смысле». Здесь используется тот же глагол ὁμαλίζω — выравнивать, что и выше (1252C). Это выражение в данном контексте, вероятно, отсылает к Мф. 3:3: «Ибо он тот, о котором сказал пророк Исаия: глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, *прямыми сделайте стези Ему*»; ср. Ис. 40:3–5: «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему; всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся, кривизны выпрямятся и неровные пути сделаются гладкими; и явится слава Господня». Прп. Максим относит эти слова к Иоанну Богослову — Предтече Второго Пришествия. Ср. толкование Мф. 3 и параллельного места в Лк. 3 в *Thal.* 47 (см. пер. в изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 120–122).

120 Букв.: «берутся», «привлекаются». Иначе: «толкуются», «истолковываются».

121 Мф. 11:14.

122 Лк. 16:29.

123 Как замечает Стэйл (*Steel 1992*, p. 2427), параллельным к этому месту является место в *Thal.* 47 (см. пер. в изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 119), где говорится как о гласе, вопиющем в пустыне, «о всяком святом Бога Слова», либо под «гласом» понимаются праведники Ветхого Завета — Авель, Енос, Енох, Ной, Авраам, Исаак и Иаков. И далее прп. Максим пишет: «Всякий святой... бесспорно, является гласом и предтечей Слова соразмерно праведности и вере в нем. Но из всех [этих святых] в наибольшей степени гласом и предтечей Слова является великий Иоанн [Креститель], без образов и символов указывающий на истинное Пришествие Бога, провозглашающий и являющий его [людям] неверующим...» (PG 90, 424A–B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: Там же, с. 120). Интересно, что здесь прп. Максим подчеркивает божественность Христа и говорит об «истинном Пришествии»; похоже, он «прочитывает» пришествие Бога в Воплощении как точный образ Второго Пришествия. В конце *Thal.* 47 прп. Максим пишет: «Единое и то же самое Слово *для всех делается всем* (1 Кор. 9:22), приспосабливаясь к каждому, простираясь на каждого и заранее даруя благодать, словно глас — предтечу, приготовляющую каждого к Его Пришествию» (PG 90, 429B, цит. по изд.: Там же, с. 123). Таким образом, «предтечей» здесь называется уже сама благодать, ведущая верных многоразличным образом к единению с Богом.

124 Как пишет, комментируя это место, Торонен: «В силу отнесенности всех к Логосу, все единится, подобно радиусам, соединяющимся в центре круга. Святые — едины, поскольку их Архетип Христос — один» (*Törönen 2007*, p. 160). Интересно, что прп. Максим высказал идею о «взаимозаменимости» святых после того, как весьма четко и остроумно различил между собою особенности четырех Евангелий и, вероятно, их написавших. Таким образом, говоря о единстве святых в смысле того, что все они, как и написанное ими, ведут к одному, прп. Максим оставляет место и особенному, точнее, начинает с него. Более того, это особенное получает свой уникальный смысл как раз в рамках единого и целого. Святые «взаимозаменимы» как «предтечи» Единого Бога, действующего в них одной благодатью обожения, и различны по своему месту в Божием домостроительстве как члены Тела Христова (ср. *qu. dub.* 173 (Declerck)).

125 μυστικῆς τῶν ἀῤῥήτων ἀγαθῶν κρυφιότητος. Прп. Максим вновь пользуется термином, заимствованным из *Ареопагитик* — κρυφιότης, встречавшимся в толковании Преображения применительно к просиявшему Лику Христову в *qu. dub.* 191 (Declerck) и в *amb.* 10/31: PG 91, 1160.

126 Ср. Евр. 10:1.

127 Характерно то, что выше прп. Максим определил место Евангелия от Иоанна в «системе» других Евангелий, теперь же он соотносит с евангелистом Иоанном весь Новый Завет. Понять это можно так, что существует два плана — внутриновозаветный, в котором Евангелие от Иоанна занимает свое особое место по отношению к другим, и такой план, в котором Новый Завет выступает в качестве единого целого. В последнем случае весь Новый Завет рассматривается в эсхатологической перспективе. На уровне «новозаветного космоса» вера, делание, естественное созерцание (которые символизируют три других Евангелия) — предваряют мистическое богословие (символизируемое Евангелием от Иоанна), которое, в свою очередь, не может обойтись

без них. В эсхатологической же перспективе все «элементы» включены в единое целое и рассматриваются не по отношению друг к другу, но в отношении пришествия Христа в Духе и Истине. Различие Евангелий и евангелистов становится несущественным в эсхатологической перспективе, когда преходит всякий «образ» и «космос» и является Истина. Тогда и евангелист Иоанн, который символизировал в отношении к другим евангелистам разумение (φρόνησις), оказывается, очевидно, воплощением любви, содержащей в себе все добродетели. То же самое можно сказать о каждом обоженном.

128 Термины σκιά (тень) и εἰκών (образ) встречаются в Новом Завете в знаменитом месте — Евр. 10:1: Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων (Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей...). Место это по-разному толковалось в церковной традиции. Как указывает Стэйл (*Steel 1992*, p. 2428), ссылаясь на Арль (*Harl 1958,* p. 139–145), Ориген в толковании этого места практически отождествлял «тень» и «образ» (см. *comm. in Jo*. 1.39 (Blanc): «Следует знать, что так же, как Закон содержит тень будущих благ... так и Евангелие... учит тени таинств Христа»). В отличие от этого, как мы видим, прп. Максим различает «тень», «образ» и «истину» (σκιά, εἰκών и ἀλήθεια). Анализируя современные толкования Евр. 10:1, в частности, в Иерусалимской Библии, где в английском переводе слово «image» (образ) заменено на «substance» (существо, суть), Стэйл замечает, что у современных толкователей (очевидно, в первую очередь — протестантских) наблюдается тенденция к утверждению за историческим Воплощением статуса «сути будущих благ», т. е. само Воплощение и оказывается этой сутью. В отличие от этого, в святоотеческой экзегезе и особенно у прп. Максима явно различаются «образ», каковым является историческое Воплощение, и «Истина» — т. е. то, что прп. Максим соотносит со Вторым Пришествием или обожением. О Законе как «тени» будущего см., например, Кол. 2:17; в то же время ап. Павел характеризует «нынешнее» знание как «гадательное» в отношении видения лицом к лицу в Царствии Небесном (см. 1 Кор. 13:12).

129 Евр. 10:1.

130 Маркус Плестед в монографии *Plested 2004* утверждает, что это положение из *amb.* 21 прп. Максим воспринял из *Макариева корпуса* (Ibid., p. 226); в книге содержатся интересные гипотезы о возможном влиянии *Макариева корпуса* на прп. Максима, которые, впрочем, требуют проверки.

131 Ин. 16:12.

132 Как пишет Стэйл: «Необходимо отметить, что Максим подчеркивает приготовительный и несовершенный характер Евангелия, и в то же время он постоянно подчеркивает его превосходство в отношении Ветхого Завета, который не более чем “тень”» (*Steel 1992,* p. 2430); таким образом, как продолжает Стэйл, прп. Максим использует некоторые моменты учения Оригена, но не впадает в характерные для последнего крайности, т. е. все время остается в рамках православия.

133 Ин. 16:13.

134 Мф. 28:20.

135 Ср. 1 Кор. 9:22.

136 Букв.: владеет логосом звука по отношению к отчетливому слову.

137 Завершая свой разбор *amb.* 21, Стэйл пишет: «Опасаясь еретических движений, которые минимизировали значение исторического откровения в Иисусе и провозглашали вечное Евангелие в Духе, о котором говорит Апокалипсис (ср. Иоахим Флорский), для Церкви [речь, очевидно, в первую очередь о католической Церкви, которая имела дело с такими ересями. — *Г. Б.*] была характерна тенденция подчеркивать со всею твердостью, что Иисус даже в Своей исторической жизни был истинным откровением всего Бога. Некоторые отцы Церкви в то же время не опасались признать предварительный, а потому и несовершенный характер не только букв и выражений Евангелий, но также слов и деяний Самого Христа; они относили все это к Истине, т. е. к Слову Божию неизреченному» (*Steel 1992,* p. 2432). Ясно, что Стэйл имеет в виду в первую очередь прп. Максима.

138 Gr. Naz., *or.* 28.21: PG 36, 53B. В русском издании творений свт. Григория несколько иной по смыслу перевод: «А слово о Боге, чем совершеннее, тем непостижимее; ведет к большему числу возражений и самых трудных решений» (*Григорий Богослов 1994*, Т. 1, с. 404). Пер. Яшунского: «А слово о Боге, чем более совершенно — тем более непостижимо, отличаясь и большим количеством восприятий, и более трудоемкими разрешениями» (*Максим Исповедник 2006*, с. 131). Многозначность в понимании этой фразы свт. Григория (что видно и по множеству вариантов ее перевода) отражает и трудность ее для понимания, которую, собственно, и разрешает прп. Максим, переводя эту трудность из сферы риторической в смысловую исходя из своего учения о Божественных логосах и божественных энергиях в их отношении к Божественной природе.

139 Свидетельство того, что прп. Максим признавал учение о божественных энергиях, которые созерцаются в логосах сущих. Последнее подразумевает понятийное различие между логосами и энергиями Божиими, но и глубокую их внутреннюю взаимосвязь.

140 Ср. Кол. 3:11.

141 Ср. Dion. Ar., *d. n.* 1.1; 4.3.

142 То есть не только как таковое, само по себе нераздельно, недоступно для разделения кем или чем-либо.

143 Еф. 1:23; 1 Кор. 12:6.

144 В этом и предыдущем абзаце мы встречаем у прп. Максима редкое, но потому важное место, где эксплицитно связываются Божественные действия и Божественные логосы. Ларше сделал краткий обзор этой темы. Приведем его в несколько измененном — отчасти дополненном, отчасти сокращенном — виде: «Выражение “Божественные действия” используется Максимом в *qu. dub.* 99 в объяснении выражения: “огонь идет пред лицем Господа”: “Огонь же, который *идет пред лицем Господа, попаляя врагов Его* (Пс. 96:3) — это энергии [действия] Божии. Они отображают Лице Божие, то есть благо, человеколюбие, кротость и другие подобные качества. Того, кто эти качества усваивает, [божественные энергии] озаряют, а того, кто отвергает, отчуждаясь от подобия — сожигают” (*qu. dub.* 99 [(Declerck), пер. Д. А. Черноглазова. — *Г. Б.*]). Это же выражение можно найти в *amb.* 22: PG 91, 1257A–B; Божественные действия в этом месте рассматриваются по отношению к сущим и их логосам, которые “ум” усматривает в естественном созерцании, иначе

говоря, в отношении к их проявлению в творении. Этот отрывок особенно интересен, среди прочего, тем, что Максим точно описывает присутствие Бога в Его действиях» (*Larchet 1996*, p. 505, 506, n. 78). Далее Ларше цитирует места из *amb.* 22, подчеркивая, что для прп. Максима Божественные действия, соответствующие логосам сущих, указывают на Бога, присутствующего в этих энергиях, и вместе с тем, Бог остается превыше Своих действий и не разделяется ими. Аналогичная концепция, согласно Ларше, развита в *Thal.* 13: PG 90, 293D–296C, хотя само понятие «действие» там не используется. О Божественных действиях у прп. Максима см. *Sherwood 1955a*, p. 95, n. 49; *Riou 1973*, p. 60–61; *Karayiannis 1993*, p. 183–231; к этому списку, приводимому Ларше, следует прибавить обращение к *amb.* 22 Толлефсена (*Tollefsen 2008*, p. 98; 168).

22-й *трудностью* прп. Максим фактически предваряет проблематику паламитских споров применительно к различию в Боге сущности и действий, которые — что чрезвычайно важно для спора Паламы с Варлаамом и Акиндином — не разделяют сущности Божией, хотя в каждом действии всецело присутствует Бог. Антуан Леви (*Lévy 2006,* p. 188, n. 1), приведя в своем переводе большой отрывок из *amb.* 22, замечает в примечании к нему, что А. Риу был прав, когда возражал Шервуду, что вполне оправданно понимать учение об энергиях у прп. Максима в том же смысле, что и в паламизме (т. е. в смысле нетварности энергий); Леви дает ссылку на еще одно место у прп. Максима, где различаются Божественная сущность и действия (*amb.* 67: PG 91, 1400D). Ларше делает краткий обзор святоотеческой литературы, где это различие, хотя, может быть, в несколько других терминах, проводится: Bas., *ep.* 234; *Eun.* 1.14; Gr. Naz., *or.* 30.17; 38.7; Gr. Nyss., *beat.* 6: PG 44, 1264B–1277A; *hom. in Eccl.* 7; *Eun.* 2; Dion. Ar., *d. n.* 1–2: PG 3, 588C–652A, — а также дает основную библиографию по теме.

145 В *amb.* 22 прп. Максим продолжает тему, затрагиваемую им в *amb.* 17: PG 91, 1224B–1232C, — о непостижимости во всей совокупности логосов всех вещей и всех связей вещей в этом мире; теперь, впрочем, эта тема раскрывается в контексте учения о множественности энергий, соответствующих логосам вещей — самооткровения Бога, остающегося сокрытым и непостижимым в Своей сущности. Те же, которые не признают непостижимость Бога (т. е. отличия сущности Бога от Божественных логосов), на самом деле не способны познать логос «последнего» из сущих.

Трудность 23

Из *Первого слова о Сыне*, на [слова]: «Поэтому Единица, от начала подвигнутая в Двоицу, [дойдя] до Троицы, остановилась»[1].

Все, что движется по природе, движется, безусловно, вследствие причины[2], а все, что движется вследствие причины, безусловно, и существует вследствие причины, а все, что существует вследствие причины и движется вследствие причины, безусловно, имело начало <1257D> в причине, вследствие которой оно существует и из которой оно начало быть, конец (τέλος)[3] же — в той же причине, вследствие которой оно движется и к которой стремится. А все, что и существует, и движется вследствие причины, безусловно, является и возникшим (γενητόν). Если же причина, вследствие которой оно движется, есть и конец (τέλος)[4] движущегося, то, безусловно, она тождественна причине, вследствие которой оно возникло и существует. Стало быть, причина, вследствие которой и существует, и движется всякая [вещь], существующая и движущаяся — безусловно, одна для всякой [вещи], каким-либо образом существующей и движущейся, как [ее] начало и конец. Ибо, будучи деятельной силой, <1260A> [эта причина] богоприлично творит возникающие [вещи], как [их] начало, и промыслительно продвигает и влечет движущиеся, как [их] конец, и полагает предел (ὁρίζει). Если же все движущееся, существующее и возникшее существует, движется и возникло вследствие причины, то все, что существует не вследствие причины, очевидно, не является ни тварным, ни подвижным. Ибо совершенно не движется то, что не имеет причину бытия. Если же беспричинное, конечно же, и неподвижно, то, стало быть, Божество неподвижно, поскольку не имеет никакой причины бытия и является причиной всех сущих[5].

Как же — скажет, пожалуй, кто-нибудь — этот чудный учитель в приведенных [своих словах] вводит движущееся Божество? Скажем на это, что учитель более всякого [другого] знал[6], что Божество неподвижно, но, как о содержащем логосе[7] каждого ремесла согласно науке (если привести пример), хотя [этот логос] остается совершенно недвижным[8] сам по себе, говорят, поскольку он меняет форму <1260B> соответственно каждому

виду [произведений] того же ремесла, что он движется, проявляя себя, скорее, тем, что движет, в соответствии с самим собой, производимое ремеслом, чем тем, что движется; или, как о свете говорят, что он движется, подвигая зрение к ви́дению, будучи в собственном смысле [скорее] способным двигать всякое зрение, нежели в самом деле подвижным; так и Божество, будучи по сущности и природе совершенно недвижным, как беспредельное, безотносительное и неопределимое, называют движущимся, как если бы Оно было неким познавательным принципом[9], пребывающим в сущностях сущих, — поскольку Оно, не претерпевая [изменений], берет, как причина, на Себя все, что сказывается относительно тех [вещей], чья Оно причина, тем, что промыслительно движет каждую из существующих [вещей] в соответствии с тем принципом, по которому [этой вещи] свойственно от природы двигаться[10]. Поэтому богооткровенный и великий Ареопагит, святой Дионисий, исследовавший это, [вопросив] такими словами: «Что же это богословы называют Божество то (любовным) вожделением, то любовью, а когда и вожделенным, и любимым?», приходит к следующему выводу: «Потому что в качестве одного Оно движется, а в качестве другого — движет»[11]. Или, сказать яснее, будучи вожделением и любовью (ἔρως... καὶ ἀγάπη), <1260C> Божество движется, а [будучи] вожделенным и любимым, — движет к Себе все [вещи], восприимчивые[12] к вожделению и любви. Или, говоря еще прозрачнее, движется Оно в качестве вкладывающего отношение вожделения и любви в восприимчивые к ним [творения]; а движет в качестве притягивающего [к Себе] по природе влечение [тех], чье движение [зависит] от Него. Или еще: движет и движется — как жаждущее быть предметом жажды, вожделеющее быть вожделенным, и любящее быть любимым[13].

Соответственно этому способу выражения и богомудрый Григорий говорит: «Единица, от начала подвигнутая в Двоицу, [дойдя] до Троицы, остановилась». Ведь Она движется в способном Ее воспринять уме <1260D> (будь то ангельском, будь то человеческом), через Нее и в Ней допытывающемся о Ней, и, яснее говоря, не по частям[, а сразу] дает ему при первом приближении понятие[14] о Монаде, чтобы разделение не было привнесено в Первопричину; затем же ведет его дальше — к восприятию еще и Божественной и неизреченной Его плодовитости[15], говоря ему таинственно и сокровенно, что не нужно никогда думать, что это Благо не рождает Слова и Мудрости (или Освящающей Силы), единосущных и воипостасных, чтобы Божество не было понято как сложенное из них, как из сошедшихся, и [чтобы не] поверилось, что не присно Оно существует

таким образом. Итак, что Божественность движется, говорится о Ней как о причине допытывания о способе[16], соответственно которому Она существует[17]. Ведь без озарения <1261A> прикоснуться к Божественности — это [нечто] из [области] неосуществимого. А еще, что [Она] движется, говорится из-за постепенного раскрытия [все] более совершенного понятия[18] о Ней, согласно Св. Писанию, — [понятия], начинающегося с исповедания Отца, 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[19]. <1261B>

Трудность 24

Из того же *Слова*, на [слова]: «Но, я полагаю, разные [вещи] — хотящий и хотение, рождающий и рождение, говорящий и слово, если, конечно, мы в трезвом уме; [ибо] первое [из каждой пары] — это движущий, а второе — словно движение. Итак, то, чего захотелось — не от хотения (ибо [одно другому] не обязательно следует), рожденное — не от рождения, а услышанное — не от произнесения, но от хотящего, рождающего и говорящего. То же, что [относится] к Богу — превыше всего этого, ибо для Него хотение рождать есть, наверное, [уже] рождение»[20].

Премудрый учитель говорит это арианам, которые пускают в ход любой способ, облегчающий им хулу на Единородного, и утверждают, что Единородный Сын есть Сын хотения[21], а не Отца[22] <1261C>[23] — говорит, показывая, что всякий их умысел против истины, [предпринимаемый] отсюда, легко разоблачить. Ибо если мы говорим, что силы души — которые кто-нибудь, наверное, назовет составляющими (συμπληρωτικάς)[24] [частями] самой сущности — могут действовать в сущности, в которой они сосуществуют, мы все же не [утверждаем], что они обязательно могут и двигаться, [совершая] производящее действие (κατ᾽ ἐνέργειαν ἀποτελεσματικήν) без согласия того, кто хочет. Если же мы условно предположим, что они «хотят» действовать по собственному [усмотрению] (τὸ ἴδιον... ἐνεργεῖν), исходя из природного движения, то [все равно] без склонности, так сказать, того, кто ими обладает, они не смогут [совершить] совсем никакого производящего действия [лишь] по собственному устремлению. Ибо за силой[25]

не всегда следует дело[26], если сила лишена склонности того, кому она принадлежит, ибо [склонность] привносит ей завершение на деле по энергии, <1261D> а сама по себе [сила] лишена основания (ἀνυποστάτῳ)[27]. Напрасно они выдвигали [как аргумент] хотение, не способное завершить что-либо (μὴ οὖσάν τινος ἀποτελεστικήν), без обладающего им и хотящего — вот что говорит учитель. Ибо ясно, что не обязательно хотению следует то, чего захотелось, и, равным образом, остальным [действиям] остальные [результаты] без привнесения в них подлежащего (ὑποκειμένου), в каковом они и существуют[28].

Итак, послушайте: если вы заключаете о божественном, исходя из [близких] нам образцов (παραδειγμάτων), то, следуя своим собственным предположениям, согласитесь, что [вещи], сосуществующие одна с другой через посредствующее отношение (τὴν μέσην σχέσιν)[29], обязательно относятся к числу существующих одновременно; я имею в виду хотящего и то, чего захотелось, рождающего и рожденное — [вещи], сосуществующие одна с другой через отношение, то есть, <1264A> хотение и рождение[30]. Ибо как нет ни видения без видящего и видимого, ни мышления без мыслящего и мыслимого, так нет ни рождения без рождающего и рождаемого, ни хотения без хотящего и того, что хочется, поскольку не следует хотению то, чего хочется — как было показано — без привнесения [участия] хотящего[31]. Если же эти [вещи, сосуществующие] через отношение, относятся к числу одновременных — ибо отношение между обоими неподвижно, — то, стало быть, Сын, и рождаясь по нашей [природе], был одновременно с Рождающим Отцом, Который вечно был Отцом, посредством рождения; [ибо Сын] никоим образом не воспринимает промежутка (παρενθήκην)[32] времени между Ним и Рождающим Отцом; и Сын есть уже не Сын хотения, а Сын Рождающего Отца.

И это, говорит [учитель], пусть будет сказано, исходя из [близких] нам образцов, <1264B> то же, что [относится] к Богу — «для Которого хотение рождать есть, наверное, [уже] рождение» — превыше всего этого. Словом же «наверное» [учитель] высказал неуверенность по поводу этого, ибо рождение Сына от Отца пребывает и превыше хотения. Ведь Сын [рождается] от Отца не при посредстве хотения, и хотение Отца ни в каком отношении не мыслится прежде Сына, так как Отец не существовал прежде Сына, как ум — прежде [исходящего] из него слова, или свет — прежде отблеска[33]. Ибо, одновременно обладая бытием, Отец и безначально рожденный от Него Сын и волю имеют одну — простую и неделимую, равно как и сущность одну и природу[34]. <1264C>

Трудность 25

Из того же *Слова*, на [слова]: «Ибо что мешает и мне, сделав посылку “Отец больше по природе”, а затем присовокупив “По природе Он не в абсолютном смысле (πάντως)[35] [нечто] большее, и не в абсолютном смысле Отец”, заключить отсюда, что “большее не в абсолютном смысле больше”, или “Отец не в абсолютном смысле Отец”?»[36]

Поскольку учитель премудро определил, что Отец больше Сына в качестве причины (τῷ αἰτίῳ)[37] — ибо Сын от Отца, а не Отец существует, [рожденный] от Сына — ариане[38], присовокупив посылку, [что Отец] есть причина по природе, коварно вывели в отношении Него, [что Он] есть большее по природе[39]. В первый раз [учитель] превосходно опровергает их вводящий в заблуждение вывод, сказав так: «Не знаю, кого они вводят в заблуждение — себя или тех, к кому [обращено] их слово. Ибо не безусловно <1264D> все то, что сказывается о чем-нибудь, будет сказываться и о подлежащем ему, но, очевидно, [в зависимости от того], о чем [говорится] и что» это есть[40]. Он имеет в виду, что не все, что сказывается о причине как о причине, будет сказываться и о [том же как сущем] по природе. Ибо [будет] неразумно, если то, что сказывается, например, о мудреце или царе как о мудреце или царе, будет сказываться о подлежащем им, [то есть о мудреце или царе] как о людях, и, [таким образом], в определение сущности подлежащих будет незаконно включаться[41] (συμπαραλαμβάνειν) то, что сказывается о мудрости как о мудрости и о царстве как о царстве, [то есть] то, что совершенно никак не причастно логосу сущности, так чтобы воспринимать <1265A> [в себя] ее составляющие отличия, исполняющие ее определение[42].

Затем же, сплетя для них силлогизм, исходя из их же посылки, он еще более мудро опровергает [противников] их собственными [словами]. [Учитель] говорит так: «Ибо что мешает и мне, сделав посылку “Отец больше по природе”, а затем присовокупив “По природе Он не в абсолютном смысле [нечто] большее, и не в абсолютном смысле Отец”, заключить отсюда, что “большее не в абсолютном смысле больше”, или “Отец не в абсолютном смысле Отец”?»[43,44] Чтобы [толкование] у нас получилось более ясным и сжатым, мы, если [вам] угодно, представим[45] то, что говорится [учителем], в виде фигуры (σχήματι)[46], начиная с рассуждения противников и заканчивая учением отца.

Посылка ариан, или же евномиан: <1265B>

«Если Отец — причина Сына по природе, а Отец больше Сына, то, стало быть, Отец по природе больше Сына».

Опровержение святого отца нашего Григория, ниспровергающего противников посредством сведения к нелепому:

«Если, по-вашему, Отец больше Сына по природе, а по природе Он не в абсолютном смысле больше или Отец, то, стало быть, большее не в абсолютном смысле больше, или Отец не в абсолютном смысле Отец»[47].

Таким вот образом сокрушаются при помощи их собственных ухищрений те, кто отвергают веру: будучи никчемными, они ни с чем исторгнуты из благочестия. Ибо в таковых рассуждениях выводы являются подтверждающими (συστατικά) для посылок, а посылки — определяющими для выводов; в каковые [ложные выводы] и впали по великому невежеству мнящие себя премудрыми. <1265C>

Трудность 26

Из того же *Слова*, [на слова]: «Пусть же [Отец] будет и [именем] действия (ἐνεργείας)[48], если угодно, но вы и так нас не уловите. Тогда, пожалуй, [окажется], что Он исполнил как действие само это единосущие (αὐτὸ δὲ τοῦτο ἐνηργηκὼς ἂν εἴη τὸ ὁμοούσιον)[49], хотя, иначе, и нелепо предположение о действии в отношении этого»[50].

Поскольку те, у кого язык — словно «бритва, изощренная»[51] против истины, говорили, якобы спрашивая: «Отец — имя сущности или действия?», чтобы, если мы скажем, что Отец — имя сущности, они вывели отсюда, что Сын иносущен Отцу, так как одна и та же сущность не воспринимает два совершенно различных имени, (ибо если Отец — имя сущности, то [слово] Сын никогда не стало бы именем той же самой), а [если мы скажем, что Отец] — имя действия, они бы ясно показали, что мы исповедуем Сына как творение (ποίημα) Отца, в качестве результата Его действия (ἐνέργημα); <1265D> [итак, поскольку они так говорили], учитель [сначала] немедленно прояснил им путем противопоставления точное значение слов (κυριολεξίαν), сказав, что Отец — это имя не сущности и не действия, а отношения, [обозначающее] то, как относится к Сыну Отец, или Отец к Сыну[52], а затем в виде уступки[53] (συμπεριφορικῶς) прибавил: «Пусть [Отец] будет и [именем] действия»; и далее: «Тогда, пожалуй, [окажется], что Он исполнил как действие само это единосущие». «Как единосущие [может быть] Его действием?», — спросит, наверное, кто-нибудь из весьма пытливых и не переносящих, чтобы им было неизвестно хоть что-то из того, что им нужно. Объяснить это можно следующим образом.

Утверждают, что в сущих вообще есть два действия[54]. <1268A> Первое [из них] природно производит из сущих [вещи] единородные,

единосущные и во всем им тождественные. [Именно] о ней говорит учитель, кротко уступив пустословам, чтобы хоть немного удержать их от богохульства: «Пусть будет по-вашему», согласно разъясненному смыслу слова[55], «и Отец — это имя действия». А далее прибавляет: «Но тогда, пожалуй, [окажется], что Он исполнил как действие само это единосущие», то есть единосущие в качестве сущностно существующего (οὐσιωδῶς ὑφεστῶσαν) и живого действия, подобно тому, конечно же, как богомудрые учители истины назвали единородное Слово Божие и Сына Отца Словом Живым, «Силой» и самостоятельно существующей (αὐθυπόστατον) «Премудростью»[56]. Иное же действие, как утверждают, производит посторонние [вещи]: с помощью нее кто-либо, действующий в отношении чего-либо из внешних и иносущных, изготовляет что-то иное, чуждое [его] <1268B> собственной сущности, из какой-либо существовавшей уже прежде материи[57]. Это действие, как полагают, в научном смысле соответствует искусствам (τέχναις)[58]. О нем-то богомудрый учитель говорит: «Хотя иначе», то есть, очевидно, вопреки тому способу, каким оно было понято[59], «и нелепо предположение о действии в отношении этого», и особенно если [действие] понимается [вторым способом] относительно Отца и Сына, относительно которых благочестивый ум не соглашается допустить [действие] даже, собственно, в первом [смысле][60], ибо существование Единородного, невыразимое и не постижимое умом, из Отца, вместе с Отцом и в Отце, превыше и этого [действия][61]. <1268C>

Комментарии

Amb. 23–26

1 Gr. Naz., *or.* 29.2: PG 36, 76B. Стилистически другой вариант перевода этого места: «Монада, от начала подвигнутая в диаду, [дойдя] до Троицы, остановилась». А. М. Шуфрин в схолии 5 к *amb.* 7 дает и свой перевод большей части (начиная со второго абзаца) *amb.* 23 (он использован в настоящем переводе), а также высказывает целый ряд чрезвычайно ценных соображений относительно проблемы «движения Бога», которая обсуждается в данной *трудности*, хотя специального разбора ее не делает, в большей степени обращаясь к теме «движения в Боге» в святоотеческой традиции в целом. Мы, в свою очередь, уже обсуждали проблему «движения в Боге» у прп. Максима в предисловии к *Трудностям к Фоме* и в примечаниях к *amb.* 1, поскольку в *amb.* 1, написанной после *amb.* 23 и *qu. dub.* 105 (Declerck) (где эта тема обсуждается впервые), прп. Максим снова обращается к этому вопросу и к толкованию указанного места свт. Григория. В настоящем комментарии мы постараемся отметить то, что специфично именно для *amb.* 23, не повторяя сказанного в других местах. «Сдвиг парадигмы», который прп. Максим производит, уходя от прямого смысла цитаты из свт. Григория, где движение как будто относится к самораскрытию Троицы, обсуждается в статье *Louth 1993*, p. 117–130. Разбору некоторых аспектов толкования трудного места свт. Григория, в том числе в *amb.* 23, посвящена статья Арниса Редовича (*Redovičs 2001*).

2 Ср. Arist., *phys.* 241b24–267b26.

3 Иначе: «цель».

4 Иначе: «цель».

5 Прп. Максим повторяет сказанное в *amb.* 10/36: PG 91, 1177A: «Всякое движение не безначально, поскольку оно не беспричинно. Ибо в качестве начала оно имеет то, что [его] движет, а в качестве причины — зовущий и влекущий [его] конец (τέλος), к которому оно движется. Если же начало всякого движения всякого движущегося есть движущее, а конец — причина, к которой движется (φέρεται) движущееся (ибо ничто не движется без причины), а ничто из сущих не неподвижно, кроме перводвижущего (ибо перводвижущее, конечно, неподвижно, поскольку и безначально), то, стало быть, ничто из сущих не безначально, поскольку и не неподвижно». См. также прим. 19 к *amb.* 7, где разбирается вопрос о приложимости «неподвижности» к Богу. Суть «трудности», которая обсуждается в *amb.* 23, можно сформулировать так: слова свт. Григория по их прямому смыслу указывают на движение в Боге (или Бога?), между тем, Бог — неподвижен (аргументы в пользу этого прп. Максим приводит в первом абзаце *amb.* 23). Как это противоречие можно разрешить? Следует отметить при этом, что вопрос о движении в Боге прп. Максим поставил сразу после того, как в *amb.* 22 сказал о действиях (энергиях) Божиих,

которыми Бог зиждет мир. Воспринятый от Аристотеля тезис о неподвижности Бога следует соотнести не только с буквальным смыслом слов свт. Григория, но и с тем фактом, что сам же прп. Максим в *amb.* 22 говорит о действиях Божиих. Однако действие может подразумевать движение; так, скажем, Немесий говорит: «Действие есть движение энергичное (δραστική)» (*nat. hom.* 16: 216 (Morani), пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 112), или: «Действие есть движение согласно с природой» (Ibid., цит. по изд.: Там же). Но прп. Максим пишет в *amb.* 23 о Божестве как Причине сущего: «будучи деятельной силой, [эта причина] богоприлично творит возникающие [вещи], как [их] начало, и промыслительно продвигает, как [их] конец (Δραστήριος γὰρ ὑπάρχουσα δύναμις καὶ ποιεῖ τὰ γινόμενα θεοπρεπῶς ὡς ἀρχὴ καὶ προβάλλεται) и влечет движущиеся, и полагает предел (ὁρίζει)» (PG 91, 1260A). Исходя из этих текстов, может показаться, что если Бог действует, творя мир, или присутствует действиями в мире, то это предполагает Его движение, а прп. Максим такое движение отвергает. Эта проблема должна была встать перед ним; в самом деле, ниже он говорит: «[Божество] промыслительно движет каждую из существующих вещей в соответствии с тем логосом, в соответствии с которым этой вещи свойственно от природы двигаться» (PG 91, 1260B). Из этого следует, что вопрос о действии Бога в творении — таком действии, чтобы оно не подразумевало движение, — перед прп. Максимом должен был стоять. Таким образом, помимо вопроса, непосредственно вытекающего из сложности трактовки слов свт. Григория, прп. Максиму необходимо было решить и еще один — о соотношении в Боге действия и движения. Тот факт, что после разбора в *amb.* 22 трудного места из *or.* 28 прп. Максим перешел к трудному месту из *or.* 29, пропустив большую часть *or.* 28, лишний раз говорит о том, что *Трудности* в целом подчинены внутренней логике, задаваемой автором, а не являются просто последовательным толкованием трудных мест, встречающихся у свт. Григория.

6 Согласно Арнису Редовичу (*Redovičs 2001*, p. 250–256), который ссылается на Карла Лагу (см. Ibid., p. 252, n. 10), в данном месте рукопись была испорчена и следует опираться на более надежное чтение по другой рукописи, общий смысл которого таков, что прп. Максим, прежде чем переходить к объяснению мысли свт. Григория, говорит, что тот всегда воспевал неподвижное Божество. Перевод Эриугены: «laudabat immobile divinum» — отражает именно этот смысл. В качестве примеров воспевания «неподвижности» Бога свт. Григорием Редович приводит места: *or.* 7.19: PG 35, 780B7 и *or.* 34.8: PG 36, 248D6. Так что движение, понимаемое как пространственное перемещение или изменение, применительно к Богу свт. Григорий, несомненно, отвергал. Следует отметить, однако, что помимо рассматриваемого места из *or.* 29.2, мы находим и другие места, где свт. Григорий как будто говорит о движении в Боге (см., например, *or.* 38.9: PG 36, 320.36–37: «...поскольку Благости не достаточно было двигаться в созерцании Самой Себя»). У прп. Максима же мы не знаем мест, где бы он говорил о движении в Боге даже в смысле самосозерцания, хотя о Боге как о Мышлении, которое превыше всякого мышления (в смысле неприменимости к Богу понятий о субъекте и объекте мышления), прп. Максим пишет (см. *cap. theol.* 1.82; 2.3).

7 Или: «об определяющем принципе».

8 «Неизменным».

9 Иначе: «логосом».

10 Это место *amb.* 23 было разобрано Антуаном Леви (*Lévy 2006*, p. 187–191). В первую очередь он отметил, что, говоря о Божественных действиях, необходимо отличать «относительную точку зрения» (в уничижительном смысле слова), как взгляд твари, представляющей (антропоморфно) действующего Бога, от истинной относительности твари, которая не может не претерпевать нетварного действия Бога соразмерно ее положению. «Относительная точка зрения» наивно переворачивает перспективу: она представляет себя неподвижной, а Бога движущимся, тогда как на самом деле все происходит наоборот. Далее Леви обращает внимание на пример в *amb.* 23, который прп. Максим приводит, поясняя природу зрения: «Свет называется движущимся, побуждая зрение к созерцанию, будучи по сути движущим всякое зрение, а не движимым». Леви видит источник этой теории света у прп. Максима в одном месте из комментария Иоанна Филопона на трактат *О душе* Аристотеля, где Филопон оспаривает стоическо-евклидовское учение, объясняющее зрение испусканием световых лучей: «Подобно тому как эти люди признают, что зрение и видимые лучи испускаются по прямой и отражаются от гладких поверхностей по закону равенства угла падения и отражения, мы признаем, что энергии [действия] цветов и света испускаются по прямой линии и отражаются под равным углом. По этой причине образы появляются в зеркалах не потому, что лучи, исходящие из глаз, проецируются на объекты, но потому, что энергии от объектов проецируются в направлении нас» (*in de an.* 95 [Hayduck]). Однако в этом месте, указанном Леви в качестве источника, надо сказать, ничего не говорится о том, что лучи лишь кажутся движущимися, напротив, утверждается, что они испускаются — правда, не глазами, а цветами, в которые окрашены предметы, и светом. Но далее Леви переходит к другому отрывку из трактата Филопона *О вечности мира против Прокла*, в котором тот прилагает теорию о завершенных и незавершенных действиях к действиям Бога: «Совершенно очевидно, что незаконно понимать творчество (τὴν ποίησιν) Бога, и в целом — Его действие, по образу движения, поскольку оно приводит в бытие все вещи по одной своей воле, не нуждаясь ни в каком времени или промежутке, чтобы осуществить сущие вещи. Ибо действие само по себе не есть еще движение. Действие — понятие куда более обширное, чем движение, как учит Аристотель. Он ведь учит, что есть два вида действий: одно — завершенное, а другое — незавершенное. Незавершенное действие он называет движением. По Аристотелю, движение — это изменение от потенции к действительности. Так он определяет его в 3-й книге *Физики*: “Движение есть действительность существующего в возможности” (*phys.* 201a10–11) [пер. В. П. Карпова, цит. по изд.: *Аристотель 1975–1983*. Т. 3, с. 104]. Под “действительностью” он подразумевает реальную актуализацию и осуществление возможности. Так что движение — это незавершенное действие. Что же касается действия завершенного, то Аристотель говорит, что это непосредственная проекция (προβολή), происходящая от устойчивого состояния так, что оно никак не изменяется впоследствии. Эта проекция никак не совпадает с течением времени, но происходит во мгновение (ἐν τῷ νῦν), как яркий свет происходит от источника света. В тот момент, когда появляются светоч, огонь или солнце, они немедленно освещают все, на что падает их свет. То же относится и к действию зрения. В тот момент, когда мы воспринимаем, мы

мгновенно воспринимаем чувственное. Вот почему Аристотель говорит, что чувства не движутся во время восприятия чувственного [см. *de an.* 431a4–7]. Также и действие ума — это не движение. Оно постигает умосозерцаемое немедленно, без всякого промежутка времени. Итак, если действие в этих случаях мгновенно и завершено, и не является движением, то как же он [т. е. Прокл, который ради полемики говорил о такой возможности как о единственной, если признать, что Бог "начинает" приводить мир в бытие. — *Г. Б.*] дерзает приписывать движение действию Божию?» (Jo. Philop., *Procl.* 4.4: 64.22–65.26 [Rabe]). Влияние на прп. Максима данных мест из Филопона, как и ряда мест из Симпликия, где говорится о завершенном действии, приводимых Леви, в принципе не исключено (относительно завершенного и незавершенного действия см. схолию 22д А. М. Шуфрина к *amb.* 7, в которой указано место из *Метафизики* Аристотеля (*met.* 9.6), где обосновывается это различение). Хотя не менее вероятным нам кажется источник, в знакомстве с которым прп. Максима не приходится сомневаться — трактат *О природе человека* Немесия Эмесского, который, в частности, пишет о различии движения и действия: «Не всякое действие есть движение, но существует действие, происходящее и при неподвижности, по каковой первый действует Бог: ведь первый двигатель неподвижен. Таково же и созерцательное действие у людей. Оно ведь происходит без движения, потому что и созерцаемое — всегда одно и то же, и мысль созерцающего пребывает неизменной, так как всегда сосредоточивается на одном и том же» (*nat. hom.* 18: 227–228 (Morani), пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 120 с изм.). Похоже, что прп. Максим вслед за Немесием (а может быть, еще Филопоном и Симпликием) рассматривает в *amb.* 23 Бога как перводвигатель и творческий Ум, нетварные действия Которого и соответствующие им логосы неизменны и неподвижны, но сами движут все тварное. Завершающие пассаж слова о Боге, Который «не претерпевая берет, как причина, на Себя все, что сказывается относительно тех [вещей], чья Оно причина», могут быть ссылкой на мысль Ареопагита, *d. n.* 1.6–7, которую в *amb.* 5 прп. Максим сформулирует так: «Бог как Причина всего обозначается всеми наименованиями Им произведенного» (PG 91, 1048A).

11 Dion. Ar., *d. n.* 4.14: 160 (Suchla), а также схолии — 85: «Движущим же он называет Его как движущего каждого, согласно собственному логосу каждого, к тому, чтобы он к Нему обратился» (PG 4, 265D–268A, пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 337) и 86: «Обрати внимание на Божественное движение, которым Он движим, в котором... двигатель — Бог» (PG 4, 268A, цит. по изд.: Там же). Для понимания учения прп. Максима важны и другие места из *Ареопагитик* и схолии к ним, см., в частности, *d. n.* 4.7: 253 (Suchla): «Ибо покоем всех и движением является то, всякий покой и всякое движение превышающее, что внедряет каждого в его собственный логос и движет сообразно собственному движению» (цит. по изд.: Там же, с. 319) и схолию 84 к *d. n.* 4.13: «Говорят, что, произливая из Себя влекущую любовь, движется и Сам ее Родитель. Благодаря тому, что Он Сам есть воистину Возлюбленное и Желанное, Он движет то, что к этому стремится и подает соответствующую им силу стремления» (PG 4, 265C–D, цит. по изд.: Там же, с. 335). См. также Arist., *met.* 12.7, 1072b, 3–4: «Целевая причина... движет как предмет любви [любящего]».

12 Или: «способные к восприятию».

13 Толкуя это место, Торонен пишет: «Говоря о Боге как причине движения, Максим сначала разрабатывает идею Дионисия о Боге как Желании и Любви и говорит, что Бог ἔρως и ἀγάπη движется, внедряя внутреннее отношение желания (эроса) и любви в способных принять их, и Он движет как привлекающий по природе желание тех, кто движется к Нему... Здесь важно то, что именно Сам Бог первым внедряет в нас внутреннее расположение. Он, так сказать, внедряется в наше бытие и привлекает нас к познанию Его, и в этом состоит Его желание, чтобы мы Его познавали. Тем не менее, движение должны осуществить мы сами. Это *мы* движемся по отношению к Богу, а не Он относительно нас. Мы движемся, углубляя свое знание Бога, однако именно Бог делает возможным это движение» (*Törönen 2007*, p. 70–71). Вопрос о различии ἔρως и ἀγάπη применительно к Богу и к человеку у прп. Максима обсуждается Тунбергом (*Thunberg 1965*, p. 331–332, n. 3). Ссылаясь на схолию к *d. n.* 4.14: PG 4, 265C–D из *Ареопагитик*, которую он, вслед за Бальтазаром, считает принадлежащей прп. Максиму, Тунберг (в споре с Нигреном [Nygren]) утверждает, что для Максима на божественном уровне ἔρως и ἀγάπη не различаются, а на человеческом уровне они различаются так, что «ἔρως — это природное желание, а ἀγάπη — божественное состояние ума»; впрочем, в *Главах о любви* прп. Максим дает понять, что в состоянии обожения в человеке действует именно *Божественный* эрос и *Божественная* любовь: «У кого ум всегда с Богом, у того и вожделение перерастает в Божественный эрос, а ярость вся целиком превращается в Божественную любовь» (*carit.* 2.48) — поэтому если в Боге они, как не без основания говорит Тунберг, не различаются, то не различаются они и в обоженном человеке. Все различения, в конечном счете, имеют здесь условно-риторический характер (мнение, которому мы обязаны А. М. Шуфрину).

14 Иначе: «логос».

15 Или: «родительности» (γονιμότητα). Нет сомнений, что прп. Максим в данном месте опирается на *d. n.* 1.4: 112–113 (Suchla): «Так, мы видим, что почти во всяком сочинении Богоначалие священно воспевается или как Монада и Единица — по причине простоты и единства сверхъестественной неделимости... или как Троица — по причине триипостасного проявления сверхсущественной *плодовитости*, из которой происходит и согласно которой *именуется всякое отечество на небе и земле* (Еф. 5:15)» (пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 219–221, курсив наш; ср. схолию 29, принадлежащую, вероятно, Иоанну Скифопольскому: «Заметь, что он говорит о Триипостасной Троице и Отцовской *плодовитости*, выразившейся в превышающем мысль выступлении наружу при явлении Сына и Святого Духа» [PG 4, 196B, цит. по изд.: Там же, курсив наш]). Согласно Пире (*Piret 1983*, p. 75), прп. Максим развивает здесь тему естественной «плодовитости» в Боге, которая намечена у свт. Григория в толкуемом им слове, а также в *Ареопагитиках*, но, в отличие от Дионисия, у него речь идет о внутренней «плодовитости» Бога, которую Он дает познать умам — ангелов и людей, а не просто об излиянии избытка благости в порождении твари («Любовь к сущему, с избытком предсуществующая во Благе, не позволила Себе бесплодно остаться в Самой Себе и подвигла Себя действовать для преизбыточного порождения всего» [*d. n.* 4.10: 155 (Suchla), цит. по изд.: Там же, с. 327]). Как

мы видели по цитате из *d. n.* 1.4, представление о «внутренней плодовитости» Бога в *Ареопагитиках* также имеется. При этом, говоря о неизреченной Божественной «плодовитости» Блага, прп. Максим, скорее всего, отсылает к словам свт. Григория: «Ибо не дерзаем наименовать сего преизлиянием благости, как осмелился назвать один из любомудрых эллинов [ср. Plot., *enn.* 5.2.1]... из опасения, чтобы не ввести непроизвольного рождения» (*or.* 29.2: PG 36, 76C, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 414). Прп. Максим уже не боится быть неправильно понятым и дерзает говорить о «плодовитости» Блага, открывающейся познающему уму.

16 Иначе: «тропосе».

17 Подробный разбор соответствующего места в *amb.* 23 см. также в *Piret 1983*, p. 73–79. В целом можно заключить, что прп. Максим рассматривает в *amb.* 23 Бога как Первопричину и творческий Ум, логосы Которого, сами не являясь движением, движут все тварное. Свт. Григорий Богослов, согласно прп. Максиму, говорил о движении твари, точнее — тварного ума в его познании Бога, а не о движении Бога, что не отменяет самого факта действия Божия в отношении твари — действия, которое прп. Максим, следуя философской традиции, если он вообще ставил такой вопрос, мог понимать как завершенное.

18 Иначе: «логоса».

19 Ср. у свт. Григория Богослова в *Слове о Святом Духе*: «Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такой ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание. Не безопасно было прежде, нежели исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, и прежде, нежели признан Сын... обременять нас проповедью о Духе Святом... Надлежало, чтобы Троический свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, *восхождениями* (Пс. 83:6), поступлениями от славы в славу и преуспеяниями» (*or.* 31.26: PG 36, 161C, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 458).

20 Gr. Naz., *or.* 29.6: PG 36, 81B. *Amb.* 24, казалось бы, не связана напрямую с предыдущей, *amb.* 23, но на самом деле это не так. Для начала обращает на себя внимание, что в приведенной цитате из свт. Григория как будто говорится о «движении» в Боге: «первое [из каждой пары] — это движущий, а второе — словно движение»; но в *amb.* 23 прп. Максим отвергал, что в Боге имеется движение, относя движение только к тварному, в частности — к тварному уму, продвигающемуся в своем познании Бога. Теперь же мы имеем дело с цитатой, где о движении в Боге, причем применительно ко внутритроичной жизни (рождению Сына Божия), как будто сказано прямо. Прп. Максим не мог этого не заметить. Тем не менее, как мы увидим ниже, в *amb.* 24 он вообще не затрагивает темы «движения в Боге». Обходит, однако, он эту тему не умолчанием о ней, но переходом в толковании на более высокий уровень, где сама собою отпадает и всякая необходимость речи о движении в Боге. Другая тема, неявно связывающая *amb.* 23 и 24, — тема «завершенного действия» (см. ниже). Полемика с арианством и евномианством не была актуальна в VII в., и прп. Максим, разбирая трудные места в словах свт. Григория против аномеев, очевидно, не преследует целей этой полемики, а проверяет и демонстрирует свои идеи и методы. Пире (*Piret 1983*, p. 83) объединяет *amb.* 24, 25 и 26 в одну группу *трудностей*,

в которых идет речь об отношениях Отец — Сын в Троице: в *amb.* 24 — о воле и рождении, в *amb.* 25 — о природе и каузальности, в *amb.* 26 — о действии и имени Отца. Пире разбирает эти *трудности* (см. Ibid., p. 83–95), впрочем, без должного внимания к их философскому аспекту.

21 Или: «желания», «воли» (θελήσεως).

22 Ср. у Евномия в исповедании веры из *Апологии*: «Ибо одного Сына Он родил и сотворил и создал прежде всего творения Своей силой и действием, но не передав рожденному Своего бытия (ибо Бог нетленен, неразделен и не делим на части; нетленный же не передает Свою сущность [никому]). Нет никого, кто бы существовал как Он (Он ведь один нерожденный, и невозможно рожденному по сущности быть таким, как Нерожденный). Итак, Отец не употребил [для создания Сына] Свою сущность, но одну волю, и Он не родил Его Своею сущностью, но только восхотев» (*apol.* 28: 74 (Vaggione)).

23 Ср. Ин. 1:18; 3:16.

24 Букв.: «соисполняющими». Констас (*Constas 2014*, v. II, p. 353–354, n. 3) следующим образом толкует это слово: «оно передает греческое *symplerotikas,* которое означает "дополняющие" и "составляющие" существенную часть так, как форма является исполнением материи или же сущностные свойства исполнением сущности (см. Joan. Philop., *in cat.* (CAG 13/1:34, 64); Bas., *hexaemeron* 1.8 (SC 26bis:120); Max., *Thal.* 49 (CCSG 7:355, ll. 81–85))».

25 Иначе: «способностью».

26 Иначе: «осуществление».

27 Букв.: «безыпостасна». Шервуд пишет относительно этого отрывка следующее: «Комментируя другой антиарианский отрывок Григория, Максим говорит: "Ибо если о силах души, которые, возможно, назовет кто-нибудь исполнением ее сущности, мы говорим, что они действуют в той сущности, коей они причаствуют, но [мы] не [говорим], что они могут двигаться, производя [какое-либо] законченное действие (ἐνέργειαν ἀποτελεσματικήν) без согласия хотящего... ибо дело (ἔργον) вовсе не следует за силой [или способностью], если у нее нет толчка (ῥοπή) [со стороны] того, чья [это] способность, привносящего в нее конкретную, действительную цель (ἐν πράγματι τέλος), тогда как сама по себе она безыпостасна" (*amb.* 24: PG 91, 1261C2–8, C12–D1). Этот отрывок по преимуществу относится к способностям ума» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 406, перевод отрывка из прп. Максима соответствует пониманию Шервуда). В свою очередь Ларше (*Larchet 1996*, p. 134) приводит все это рассуждение об отношении способностей души к ней самой как иллюстрацию учения прп. Максима о том, что именно ипостась определяет использование природных сил и делает это использование целенаправленным, без чего не может быть произведено ни одно продуктивное действие (в полемике с монофелитами прп. Максим разовьет это учение более подробно, пока же, надо сказать, он не употребляет слова «ипостась», но говорит о «желающем», т. е. волящем).

28 Следует отметить, что и Евномий, с которым спорит свт. Григорий, отличал волящего Отца от Его воли и даже вменял в вину своим противникам, что они этого не делают: «Не следует нам доверять мнениям других, без исследования соединяющих энергию с сущностью, но [следует] считать волю

Божию истиннейшим действием» (Eun., *apol.* 23:64 (Vaggione)) или: «Воля [Бога] — это Его действие, а Его действие не есть Его сущность» (Idem, 24:64 (Vaggione)). Таким образом, вряд ли различение волящего Отца и Его воли могло быть тем аргументом, который бы опроверг Евномия. Для прп. Максима важна связь *волящий — волимое* (*желающий — желаемое*); он говорит, что желаемое относится не к желанию (которого одного недостаточно, чтобы определилось желаемое), а к желающему, который определяет желаемое.

29 Об «опосредующем отношении» см. Procl., *theol. Plat.* 3.24 (ed. Saffrey & Westerink 1978, 85, ll. 4–8; см. n. 333). В концепции Евномия важное значение имеет представление о том, что желание (хотение, воля) или действие Отца (Евномий не различал волю и действие в Боге) играет опосредующую роль в рождении–произведении Сына. Это видно, в частности, из полемики с ним свт. Григория Нисского, который пишет, что, согласно Евномию, «за первою сущностью [Отцом. — *Г.Б.*] следует действование, производящее вторую сущность [Сына], как бы составляя собою *среду* между обеими сущностями и не состоя ни в согласии по естеству с первою, ни в соприкосновении со второю. Ибо отделено от одной тем, что оно не естество, но движение естества; не согласуется же со следующею за нею, потому что *посредством* него произошло не чистое действование, но действующая сущность»; при этом свт. Григорий пишет, что Евномий «именует сущность делом сущности, сущность вторую [Сына] делом первой [Отца], а опять, третью [Святого Духа] — второй» (*Eun.* 1.17–18: 1.1.209–211 (Jaeger), цит. по изд.: *Григорий Нисский 2006*. Т. II, с. 41, курсив наш). То есть Евномий различал действие и дело (как результат действия). То, что в полемике с Евномием спор во многом шел вокруг представления об «опосредующем звене», понимаемом Евномием как действие или желание, видно и из слов свт. Григория Богослова: «В Нем [в Отце. — *Г.Б.*] хотение рождать есть уже может быть самое рождение, а не что-либо *посредствующее* (μέσον)» (*or.* 29.6: PG 36, 81B–C, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 417, курсив наш).

30 Прп. Максим называет желание (хотение) и рождение не действием, а «отношением»; в этом он следует свт. Григорию, который чуть ниже в *Слове* 29 пишет: «Отец есть имя не сущности и не действия, но отношения и того, как относится Отец к Сыну или Сын к Отцу» (*or.* 29.16: PG 36, 93C, цит. по изд.: Там же, с. 424 с изм.). Таким образом, «желание» или «действие» в качестве опосредующего звена между Отцом и Сыном исчезает, и на их место встает извечное «отношение» между Отцом и Сыном: Отец (в отношении акта воления это «Желающий») никогда не был без Сына («Желаемого»), потому что желаемый связан отношением именно с желающим, а не с желанием.

31 Здесь прп. Максим сравнивает отношения желающего с желаемым с отношением видящего с видимым и мыслящего с мыслимым и подспудно, хотя несколько в ином контексте, возвращается к теме «завершенного действия», учение о котором могло подразумеваться в *amb.* 23. Вспомним, что Аристотель в качестве примеров завершенного действия приводит именно мышление и видение: «Человек видит — и тем самым увидел, размышляет — и тем самым размыслил, думает, и тем самым подумал» (*met.* 9.6, 1048b 20–23, пер. А. В. Кубицкого, цит. по изд.: *Аристотель 1975–1983*. Т. 1, с. 242); как мы помним, он указывает, что в такого рода действиях нет движения. Именно поэтому, очевидно,

прп. Максим даже и не пускается в обсуждение вопроса о движении в Боге при рождении Сына, о котором как будто говорит свт. Григорий: «Одно есть движущийся, а другое — как бы движение» (*or.* 29.6: PG 36, 81B). Но на самом деле, неявно используя аристотелевское учение о завершенном действии, где видящий, видение и предмет видения «совместны», прп. Максим, взяв это представление о «совместности» из примера видения и мышления, не называет рождение Сына пусть даже и «завершенным» *действием*, говоря лишь об извечных *отношениях* Отца и Сына (и более того — о «неподвижности» этих отношений, см. ниже), что лишний раз подчеркивает отсутствие движения в Боге, поскольку если нет действия, то, тем более, нет и движения; эта тема развивается далее в *amb.* 26.

32 Букв.: «вложения», «вставки».

33 Таким образом, подчеркивается, что «желание» или «действие» не выступают в качестве опосредующего звена между Отцом и Сыном, т. е., по сути, даже понятие «завершенного действия» применительно к рождению Сына неприменимо.

34 Сын Божий — не Сын воли Отца, но Единый с Ним Бог, у Которого с Отцом одна общая воля. Впрочем, о том, что у Сына Божия нет иной воли, кроме воли Отца, говорил и Евномий: «Кто же, зная Самого Единородного и исследуя все, что в Нем было создано, не исповедует, что в Нем созерцается вся сила Отца?» (*apol.* 24: 64 (Vaggione)). Отличие православной доктрины от доктрины Евномия по данному вопросу не в этом учении о единстве действия, или силы Сына с Отцом, а в том, что Сын имеет эту волю не как подчиненная тварь, а как единосущная ипостась, будучи не просто образом Отца, но Единым с Ним Богом.

35 Или: «безусловно», «обязательно».

36 Gr. Naz., *or.* 29.157.208. 7–11; PG 36, 93B. Настоящий перевод существенно расходится с русским переводом этого места в изд. *Григорий Богослов 1994*: «Что препятствует и мне, сделав такое положение: “Отец больший по естеству”, и потом присовокупив: “А что по естеству, то не всегда больше и не всегда отец”, вывести из него: “Большее не всегда больше, или: отец не всегда отец”» (Т. 1, с. 423). Этому же пониманию следует перевод *Трудностей* Р. В. Яшунского (*Максим Исповедник 2006*, с. 239). Близок к нему и перевод Лоллара: «When I have also asserted this same premise, that “the Father is greater by nature,” and then added further, “being greater or father are not absolute concepts for a nature,” what prevents me from concluding from this that “what is greater is not absolutely greater” or that “the Father is not absolutely Father?”» Об альтернативах в переводах цитаты из свт. Григория см. прим. 44.

Наш перевод близок к переводу Констаса (*Constas 2014*, v. II, p. 15). По мнению Констаса: «Аргументация Григория основана на аристотелевой логике (*cat.* 1a), т. е. вопросе о том, может ли индивид относиться к какому-либо роду или виду, только если он разделяет все характеристические свойства каждого члена этого рода или вида. Аристотель находит этот вывод ложным, и Григорий соглашается с этим. Так, если рассмотреть некоторые различия в особенностях (например, то, что Отец в чем-то “больше” Сына), то из этого не вытекает, что эти индивиды должны быть отнесены к разным родам. Как утверждает

ниже в этой же *трудности* Григорий, ошибка ариан заключается в том, что они заключают от частного к общему... что равносильно, как говорит Григорий, тому, чтобы утверждать из положения "X — мертв" — "все люди мертвы"» (*Constas 2014*, v. II, p. 354, n. 1).

37 Или: «относительно причины».

38 Обратим внимание, что речь идет об арианах, хотя ниже будет говориться о евномианах (аномеях). Тем не менее, хотя здесь речь идет об арианах, обсуждаемые в *amb.* 25 трактовки выражения Ин. 14:28 («Отец Мой более меня») отражают, очевидно, второй этап полемики Каппадокийских отцов с Евномием вокруг этих слов. Евномий в *Апологии* писал (прежде отвергнув толкование «более» в смысле «больший количеством, видом или объемом»): «Никто же не безумен и не смел в нечестии до такой степени, чтобы назвать Сына равным Отцу, когда Сам Господь говорит ясными словами: "*Отец Мой*, пославший Меня, *более Меня*" (Ин. 14:28), или же объединить одно с другим оба эти именования, тогда как каждое несет в себе свой смысл и не допускает общности с другим. Ибо либо Он Нерожденный и не Сын, либо Сын и не Нерожденный» (Eun., *apol.* 11:46 (Vaggione)). На этот тезис Евномия последовал ответ свт. Василия Великого: «Здесь слово "более" сказано в значении причины. Поскольку начало Сыну от Отца, посему Отец и более, как Виновник и начало. Потому и Господь сказал так: *Отец Мой более Меня есть*, то есть, поскольку Он Отец. Но слово "Отец" что иное значит, как не то, что Он причина и начало рожденному от Него? Конечно же, и по вашей мудрости нельзя сказать, что одна сущность больше или меньше другой сущности. Таким образом, и по их мнению, и по самой истине рассматриваемое слово "более" никоим образом не показывает превосходства по сущности. А чтобы Бог-Отец был более по объему, сего не скажет и сам Евномий, объявивший уже, что в Боге не должно представлять себе количественности. Поэтому остается нам сказанный способ разуметь слово "более", то есть в значении начала и причины» (Bas., *Eun.* 1: PG 29b, 568B–C, цит. по изд.: *Василий Великий 1845–1848.* Ч. III, с. 56). Вероятно, уже на эти слова свт. Василия последовали возражения аномеев в том смысле, что Отец «причина Сына *по естеству*» (*or.* 29.15: PG 36, 93B, см. *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 423), из чего они выводили, что Отец *больше по естеству*, т. е. имеет другое, более превосходное, чем Сын, естество, на что и отвечает свт. Григорий Богослов в том месте, которое толкует прп. Максим. Приведем слова из *or.* 29.15, непосредственно предшествовавшие комментируемым: «Если же к сказанному нами: Отец больше Сына, как Причина, присовокупив положение: но Причина по естеству, выводят они заключение: "Отец больше Сына по естеству", то не знаю, самих ли себя больше обманывают они, или тех, к кому обращают слово. Ибо не безусловно (в абсолютном смысле. — *Г.Б.*) все то, что сказуется о чем-нибудь, должно быть сказуемым и подлежащего ему; но следует различать, о чем говорится и что» (Ibid., цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 423 с неб. изм.).

Обсуждение темы «больше — меньше» в отношении сущности в арианских спорах см. в статье: *Biriukov 2018.*

39 Gr. Naz., *or.* 29.15.208. 2–3.

40 Gr. Naz., *or.* 29.15.208. 4–7.

41 Или: «восприниматься».

42 Понятия «царь» или «мудрец» не входят в определение природы человека, но являются особенностями того или иного человека (царя или мудреца). Также и «быть причиной Сына» — это не определение сущности (или природы) Отца, как получалось согласно аномеям, но то, что характеризует Его в Его отношении к Сыну. Впрочем, свт. Григорий и прп. Максим на этом опровержении не останавливаются (очевидно, потому, что выражение: «Отец — причина Сына по естеству», если его понимать как указание на то, что Отец — причина Сына в естественном порядке внутритроичной жизни, — верно), и переходят к обсуждению логики аномеев, касающейся вывода из положений: «Отец — причина Сына по естеству» и «Отец больше Сына»; это обсуждение и является «трудностью», толкуемой в *amb.* 25.

43 Gr. Naz., *or.* 29.157.208. 7–11.

44 Альтернативное понимание цитаты из свт. Григория и ее толкования прп. Максимом предложил П. Пире (*Piret 1983*, p. 88). Он исходит из следующего: в издании Миня (PG 91, 1264C) в этом месте под ὁ Πατήρ явно понимается Бог-Отец, а в критическом издании Галле (*Grégoire de Nazianze 1978*, p. 209) — любой отец. Это отличие дает основание Пире иначе переводить и понимать греческую фразу τὸ δὲ φύσει οὐ πάντως μείζων ἢ πατήρ. Он полагает, что у свт. Григория речь идет об одном из важнейших аргументов Каппадокийских отцов: два сущих одной природы не могут быть сравниваемы по природе (в отношении того, кто из них больше и кто меньше); отец не в большей мере человек, чем сын, и Бог-Отец не более Бог, чем Бог-Сын. На этом, вероятно, и строит свою аргументацию свт. Григорий, который, опровергая аномеев, принимает чисто формально (логически) положение противников: «Отец по природе больший», далее к этой первой посылке он прибавляет вторую посылку, которую считает очевидной: по природе ничего не может быть большим, и даже отец не может быть по природе «больше» сына (так как природа у них одна), или, иными словами, природа может пониматься лишь в абсолютном смысле («безусловно», πάντως), а значит, «больше–меньше» к ней неприменимо. В таком случае, в первой посылке при учете второй «больше» окажется не безусловным, т. е. либо Отец больше Сына не безусловно, либо Отец не безусловно (или: в абсолютном смысле, πάντως) Отец; и то, и другое нелепо. Однако сам перевод фразы τὸ δὲ φύσει οὐ πάντως μείζων ἢ Πατήρ, который предлагает Пире, нам представляется натяжкой и уходом от оригинального текста. Поэтому мы оставляем тот перевод и то понимание, которое приняли за основное, хотя Лоллар в своем переводе следует именно чтению Пире.

45 Букв: «изобразим», «распишем».

46 «Силлогизма». Иначе: «схемы». Как отмечает Констас, «в логике “фигура” (схема) — форма силлогизма, классифицируемая в соответствии с положением среднего члена» (*Constas 2014*, v. II, p. 354, n. 1).

47 Прп. Максим несколько меняет в своем изложении слова свт. Григория, но не по существу. Пире (*Piret 1983*, p. 89), нам кажется, пытается слишком много «вчитать» в существо этих изменений, находя у прп. Максима какое-то существенное развитие мысли свт. Григория и уходя при этом от буквального смысла сказанного.

48 Или: «энергии».

49 Букв.: «Он, пожалуй, будет исполнившим» и т. д. Сложное для перевода выражение, которое, собственно, и является предметом толкования. Другой возможный перевод: «Тогда, пожалуй, и само это единосущие станет Его энергией (действием)».

50 Gr. Naz., *or.* 29.16: PG 36, 96A.

51 Пс. 51:2.

52 Ср. у свт. Григория: «Отец есть имя не сущности и не действия, но отношения (σχέσεως), и того, как относится (τοῦ πῶς ἔχει) Отец к Сыну или Сын к Отцу» (*or.* 29.16: PG 36, 96A). Выражение (τοῦ πῶς ἔχει) неявно указывает на способ существования, или «как-бытие», Лиц в Троице в отношении друг друга.

53 Или: «прибегая к снисхождению».

54 Относительно двух типов действия и всего последующего рассуждения в *amb.* 26 Шервуд пишет: «Разбор антиарианского отрывка из Григория предоставил Максиму возможность различить два типа действий. Первый тип производит нечто из того же рода и сущности, нечто совершенно то же, что и производящий действие (*amb.* 26: PG 91, 1268A1f.). Это может быть понято, вероятно, как природное рождение или как имманентное действие мысли (такое различие между имманентным и трансцендентным действием было проведено Аристотелем в *Метафизике* (9.8, 1050a23–31), Максим условно прилагает его к рождению Отцом Сына. Второй тип действия производит из подлежащего материала нечто иное, чем его собственная сущность (*amb.* 26: PG 91, 1268A13–B2)» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 406). Отметим, что у Аристотеля в указанном месте не идет речи о рождении себе подобных применительно к действию первого типа; он говорит только о зрении, видении и мышлении. Трудно сказать, кого мог иметь в виду прп. Максим, когда писал: «*Утверждают*, что в сущих вообще есть два действия». Очевидно, речь здесь идет о двух типах энергий, которые свойственны людям, — они рождают себе подобных и создают нечто из предлежащей материи. Это общее наблюдение, может быть, и не имеет какого-то специфического источника, поскольку кажется очевидным. Между тем его приложение к богословию вовсе не очевидно, так как со времен антиарианской полемики свт. Афанасия Александрийского в святоотеческом богословии различают «рождение» и «творение», причем «действием» в собственном смысле называют последнее. Так, свт. Кирилл Александрийский пишет: «Творение совершается энергией, рождение же природой; природа и рождение — не одно и то же» (*thes.*: PG 75, 564.54–565.1). Что касается прп. Максима, то, объясняя мысль свт. Григория, он намеренно не делает данного различения (беря само различение этих типов действий из человеческой реальности), называя «действием» и рождение себе подобных, и созидание из предлежащего материала. Более того, он приводит слова свт. Григория, в которых о «ремесленническом» типе действия говорится, что в собственном смысле слова действием оно не является, в любом случае оно не подходит под описание отношений Отец — Сын. Но на этом прп. Максим не останавливается, и следующим ходом дезавуирует приложимость и второго типа действия к внутритроичным отношениям.

55 Речь идет об энергии в первом смысле, уже указанном. — *прим. перев.*

56 1 Кор. 1:24. Морескини (*Moreschini 2003*, p. 686, n. 3, 4) указывает параллельное место в *Диспуте с Пирром*, где прп. Максим говорит, что Христос как Бог был «самоипостасной силой» (*disp.*: PG 91, 321C).

57 Или: «вещества».

58 Иначе: «ремеслам». Как пишет Шервуд: «Максим... различает два значения слова ἐνέργεια (*amb.* 26: PG 91, 1260) — имманентное, производящее нечто однородное и единосущное, и транзитивное, производящее нечто вне действующего. В этом последнем смысле слово ἐνέργεια может легко принимать значение не только производящего действия, но и результата действия. Правильным словом для этого будет не просто ἔργον, которое не вполне подразумевает делание, т. е. работу или действие, необходимое для произведения своего результата, но ἐνέργημα или ἀποτέλεσμα (*opusc.* 1: PG 91, 36C13f.; *ep.* 19: PG 91, 596B4)» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 411). Учение о двух типах действий применительно к «Божеству» было развито неоплатониками. См., например, у Плотина: «Но как возникает Ум в то время, как умопостигаемое пребывает неизменным? В каждой вещи есть энергия сущности и энергия, исходящая от сущности. Энергия сущности есть та действительность, которая есть каждая вещь; другая же энергия исходит от первой, она должна быть всецело ее следствием и по необходимости отличаться от самой вещи... Также и Там и в еще большей степени так: в то время как сущностная энергия Начала, то есть само Начало, пребывает в "свойственном ему способе жизни", внешняя энергия порождается из совершеннейшего в Нем... она приходит в бытие и сущность; само же [Начало] есть "по ту сторону сущности". Оно есть [породительная] мощь всех вещей, а порождение Его — все вещи. Если порожденное — все вещи, а Единое — по ту сторону, то между ними нет никакого равенства» (*enn.* 5.4.2, пер. Т. Г. Сидаша, цит. по изд.: *Плотин 2005*, с. 129); ср. *enn.* 5.1.3; 5.6.1.

59 Вопреки первому смыслу и в соответствии со вторым. — *прим. перев.*

60 Отвергнув применимость второго типа действия в отношениях Отец — Сын, прп. Максим признает приложимость первого типа лишь для иллюстрации мысли свт. Григория, т. е. объясняя его условную уступку евномианам. На самом же деле и первый тип действия прп. Максим не считает в строгом смысле применимым ко внутритроичным отношениям (см. *amb.* 26: PG 91, 1268B: «Благочестивый ум даже первое [действие] не приемлет в собственном смысле»). Итак, если в *amb.* 24 он давал понять, что «завершенное действие» (по Аристотелю) не подходит в собственном смысле для описания внутритроичных отношений, то в *amb.* 26 прп. Максим говорит, что к этим отношениям не приложима в строгом смысле и аналогия «природного» или «отеческого» действия. Таким образом, в *amb.* 24 и 26 прп. Максим фактически говорит, что ни одно из известных типов действий в собственном смысле для описания реальности внутритроичных отношений не подходит. Вместе с тем, как мы помним, в *amb.* 23 действие Бога в отношении твари вполне может быть понято как завершенное действие в аристотелевском смысле, даже если сам прп. Максим так его не определяет.

61 В богословских спорах второй половины XX в. на *amb.* 26 ссылались неотомист Гарриг (*Garrigues 1974b*, p. 272–296) и возражавший ему персоналист

Яннарас (*Yannaras 1975*, p. 232–245). Мы не может здесь останавливаться подробно на сути этой полемики, отметим лишь, что Гарриг, сославшись на *amb.* 26: PG 91, 1265C–D, где имена ипостасей определены через «отношение», приписывает прп. Максиму схоластическое понимание ипостасей как внутренних отношений сущности (см. *Garrigues 1974b*, p. 277). Яннарас же, не принимая такое толкование этого места и настаивая на понимании термина «ипостась» через способ существования, в свою очередь, ссылается на «сделанное прп. Максимом различение» двух типов действий, чтобы ввести собственное различение — благодати, называемой им «гомогенным действием», которой приобщаются в Церкви, от гетерогенного действия Бога, обращенного на творение. Правомочность такой трактовки сама по себе проблематична; в любом случае, прп. Максиму, как заметил еще Шервуд, вовсе не принадлежит авторство учения о двух типах действий, он использует его исключительно для объяснения мысли свт. Григория (впрочем, вероятно, прп. Максим допускал правильность этого учения в рамках пределов его применимости; нет оснований думать, что прп. Максим считал это различение типов действий применимым к Богу). См. также разбор *amb.* 26 у Пире (*Piret 1983*, p. 89–95).

Трудность 27

Из *Второго слова о Сыне*, на [слова]: «[Отец], пожалуй, называется Богом не Слова, а видимого (ибо как Он может быть Богом Того, Кто в собственном смысле Бог?), равно как и Отцом не видимого, а Сына. Ведь [Спаситель] был двойственный, так что в отношении обоих — и в собственном смысле (κυρίως), и не в собственном (οὐ κυρίως). Противно же дело обстоит в отношении нас: Бог есть наш Бог в собственном смысле, а Отец — не в собственном»[1].

«В собственном смысле» следует полагать относительно обоих [наименований] — «Бога» и «Отца» — поскольку оба могут говориться [о Боге] по отношению к Христу по причине одной ипостаси; ибо Бог есть в собственном смысле Отец Христа, поскольку Он и после воплощения[2] <1268D> есть Сын, Слово Божие и один из Святой Троицы, но и, [вместе с тем], Бог Того же Христа, поскольку Он есть поистине человек по причине плоти и именуется одним из людей; ибо то, что [сказывается] о частях, сказывается в собственном смысле и о целом, [состоящем] из них, ибо оно воспринимает все, что природно и в собственном смысле присуще частям, [слагаясь] из каковых это [целое] самостоятельно существует (ὑφέστηκε). И «не в собственном смысле»[3] следует понимать также в отношении обоих [наименований], и «Бога» и «Отца», ибо ни то, ни другое не может быть сказано в отношении Христа в собственном смысле, по причине природного различия природ, из которых и в которых Он состоит; поскольку то, что присуще сложному целому[4], никогда не будет сказываться в собственном смысле об одной из его частей[5].

«Противно же тому, как дело обстоит в отношении нас» — то есть обратно тому, как обстоит дело в отношении нас. Ибо когда я <1269A> созерцаю различие (διαφοράν) природ и по примышлению[6] произвожу их различение (διάκρισιν)[7], то я не могу полагать «в собственном смысле в отношении обоих», то есть «Отца» и «Бога». Ибо Отец не есть в собственном смысле Бог Сына[8], а Бог не есть в собственном смысле Отец плоти. «Противно» же, то есть наоборот, то есть взаимообратно (ἀντιστρόφως), ибо, очевидно, «в собственном» и «не в собственном смысле» понимается, [с одной стороны], в отношении единения и единой ипостаси, а [с другой стороны], — в отношении различия природ и их различения

по примышлению; поскольку единая ипостась по разъясненной причине воспринимает Бога как в собственном смысле «Бога» и «Отца», в качестве [Бога и Отца] единого Христа, а сущностное различие природ[9], наоборот, воспринимает [Его как Бога и Отца] не в собственном смысле, как «дело обстоит в отношении нас». Ибо Бог есть наш Бог в собственном смысле, <1269B> равно как [Бог] плоти Слова, Отец же не в собственном смысле, равно как не [в собственном] и в отношении плоти Слова. Итак, путем взаимообмена (ἐνηλλαγμένως) можно высказывать о частях то, что относится к целому, и о целом — то, что относится к [его] собственным частям; и [тогда] постижение предложенной [трудности] будет простым и ясным[10].

И чтобы то, что я имею в виду, стало яснее, [можно сказать так]: когда Христос созерцается как ипостась, следует полагать «в собственном смысле относительно обоих», то есть «Бога» и «Отца», а когда по причине неслитного существования тех, в каковых и из каковых Он есть[11], созерцаются природы Христа, следует полагать наоборот, то есть «не в собственном смысле», как «дело обстоит в отношении нас». Это ясно показывает и [сам] учитель, когда он прибавляет такие слова: «И именно это вводит в заблуждение еретиков — сопряжение (ἐπίζευξις) имен, <1269C> когда имена взаимозаменяются по причине сосмешения (σύγκρασιν). Знак (σημεῖον)[12] же [состоит в том], что, когда природы по примышлению разводятся (διίστανται), [вместе с ними] разделяются (συνδιαιρεῖται) и имена»[13]. То есть, пока ты рассматриваешь Христа как единую ипостась, сопряжение имен по взаимообмену (κατ᾽ ἐπαλλαγήν) [остается] неразделенным (ἀδιαίρετος), но всякий раз, как ты по примышлению[14] разводишь (διαστήσῃς) природы Христа, исполняющие единую ипостась, ты вместе с природами разделил (συνδιεῖλε)[15] и имена. Или еще: поскольку Христос — по природе двойственный, в отношении Него [о Боге] сказывается и то и другое, и «Бог» и «Отец»; в собственном смысле — когда имена произносятся в соответствии с природами, а не в собственном смысле, когда наименование одного из двух [начал], из каковых, в каковых и каковые Он есть[16], передается [другому] путем взаимообмена (ἐπηλλαγμένως ἀντιδίδοται) по причине единства по ипостаси[17]. Не умея, или, точнее говоря, не желая этого делать, <1269D> прежние и нынешние еретики не устают хулить единородного Бога Слово, одни — низводя [Его] до творения по причине человеческой [природы], а другие — смешивая домостроительство по причине отрицания природ, из каковых Он есть.

Другой же [муж], весьма мудрый в божественных [делах][18], когда я спросил его об этом месте, сказал так: и «в собственном смысле», и «не в собственном смысле в отношении обоих» [принадлежат]

к одному и тому же относительному сказуемому, [говорится] ли Отец, или Бог, или и то и другое, [к одному и тому же] — ибо оно полагается в отношении единого Христа, состоящего из двух противоположных [начал], о которых и сказывается в собственном смысле и не в собственном смысле. Если Отец Христа будет назван «Богом» по примышлению двух природ, то Он, пожалуй, будет назван так в собственном смысле в отношении творения, а не в собственном — в отношении Слова Божия. Равным образом и наоборот: Отцом [Он будет назван] <1272A> в собственном смысле в отношении Слова, а не в собственном — в отношении творения, как это говорится и в отношении нас. Ибо Он наш Бог в собственном смысле, а Отец — не в собственном. Согласившись с этим толкованием мудреца как удачным, я решил включить его в свое писание.

Трудность 28

Из того же *Слова*, на [слова]: «Он (то есть Христос) приемлет "жизнь"[19], или "суд"[20], или "народы в наследие"[21], или "власть над всякой плотью"[22], или "славу"[23], или "учеников"[24]»; и к этому учитель <1272B> прибавляет, что «и это [принадлежит] человечеству», а затем еще прибавляет: «но если ты уделишь[25] [это] Богу, это не [будет] нелепо. Ибо ты уделишь не как приобретенное, а как от начала сосуществующее (συνυπάρχοντα), и по логосу природы, а не благодати»[26].

Я много раз задавался вопросом, как и на каком основании[27], по словам учителя, говорится о том, что Бог «приемлет» то, что имеет по природе[28], и, не в силах дать себе убедительный ответ, решил, в конце концов, что хорошо будет спросить [об этом] у одного премудрого старца, и он весьма искусно разъяснил эти слова [учителя], говоря так: «Предположим, что некто, объясняя каким-то [другим людям] природы сущих, сказал им: "Уделим Богу всесилие, премудрость, <1272C> благо и справедливость; равно как творению — рабство, покорность, ограниченность, возникновение (ὑποστῆναι) из не сущих, и следующие за этими [свойствами], ибо природа каждого, согласно общим понятиям (κοιναῖς ἐννοίαις)[29], требует [своих] собственных [свойств]". Итак, говоря "уделим Богу", этот человек предоставил Ему не то, что не было присуще [до этого], а то, что природа [и так] имеет. Ибо это [слово], "уделим", означает, что мы словно определяем (διορίζειν) природу чрез присущие ей [свойства], [отделяя их] от не таковых». Таким же образом и ты воспринимай слова учителя «если мы уделим Богу» благочестиво, то есть [в том смысле, что] природа приемлет присущее ей от [людей], различающих вещи (τῶν διευκρινούντων τὰ πράγματα). <1272D>

Трудность 29

Из того же *Слова*, на [слова]: «Ибо, утверждаем мы, невозможно, чтобы Бог был злым или не был»[30].

И об этом я спросил у упомянутого старца, и он сказал, что [слова] «или не был» не [следует ставить] в зависимость от предшествующего[31], чтобы не сделать заключение, что Бог — злой. «Ибо, утверждаем мы, невозможно, чтобы Бог был злым или не был» злым — стало быть, Он злой, если [слово] «злым» — общее [для обеих частей]. Ибо два отрицания приводят к одному утвердительному [высказыванию]. Итак, «невозможно» — это отрицание, а будучи связанным со [словами] «не был злым», оно приводит к заключению, что Он злой. Это не так, ни в коем случае! Но каждая [часть] <1273A> сцеплена со своим собственным началом, и разрешить трудность в этой части предложения следует так: [после слов] «Ибо, утверждаем мы, невозможно, чтобы Бог был злым» надо поставить знак препинания, а затем начать другую мысль и добавить: «или [чтобы] Он не был» в смысле «[не] был несуществующим (ἀνυπάρκτου)».

Трудность 30

Из того же *Слова*, на [слова]: «Имеешь [перед собой] наименования Сына. Шествуй чрез них: чрез все, которые высоки — по-божески, а чрез все, которые телесны — сострадательно, лучше же сказать — всецело по-божески, чтобы тебе стать богом, восшедшим снизу чрез Снисшедшего ради нас сверху»[32]. <1273B>

Тот, кто осветил (καταφωτίσας)[33] ум чрез возвышенное созерцание помышлением каждого из божественных имен, возвел [его] к изначальному и духовному смыслу (λόγον)[34] каждого и преобразовал [сообразно с этим смыслом], трудами ради добродетели подчинил «мудрование плотское»[35] духу и «стал послушным даже до смерти»[36] — тот поистине «шествует чрез божественные наименования» безупречно по духу и плоти, совершая путь божественный и ведущий к Богу, поспешая к горнему уделу «возвышенно» — по таинственному созерцанию чрез возвышенные имена, а «сострадательно» — по деятельному любомудрию[37] чрез [имена] телесные; «лучше же [сказать] — всецело по-божески», ибо и делание [у него] созерцательно и не лишено благодати разума[38]; [что же касается цели], ради которой [этот человек] избрал намеренное (γνωμικήν) <1273C> отчуждение от плоти по причине совершенного обрезания самих[39] природных

движений, [учитель] ясно показывает, что для того, чтобы «стать» и самому по благодати «Богом»[40], сделав себя превыше вещества по плоти посредством делания и превыше вида (εἶδος)[41] по уму посредством созерцания ([сложившись] из каковых [частей] существует существование сущих[42]) и, говоря в целом, по обладанию добродетелью и ведением став совершенно невещественным (ἄϋλος) и безвидным[43] (ἀνείδεος), чрез Бога Слово, Который, по природе в собственном смысле невещественный и безвидный, ради нас стал поистине [одним] из нас, [восприняв], как у нас, вещество и вид.

Или еще: «Лучше [сказать] — всецело по-божески» [сказано] по причине того, что этому [человеку], достигшему доступных людям добродетели и ведения, от сострадания <1273D> Богу и ближнему стало присуще бесстрастие, [так что] он страдает из-за вины (ὀφειλῆς)[44] других и с готовностью отдает душу, ибо совершенно свободен от скверны[45].

Комментарии

Amb. 27–30

1 Gr. Naz., *or.* 30.8: PG 36, 113A. Речь идет о словах Христа, обращенных к Марии Магдалине: «Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему; а иди к братьям Моим и скажи им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 14:23). Эта *трудность* и ряд следующих толкований трудных мест из *or.* 30 свт. Григория посвящены вопросам христологии, а не теме рождения Сына от Отца во Святой Троице, чему были посвящены предыдущие три *трудности*. Христологические воззрения прп. Максима развиваются в ином контексте, чем у свт. Григория, который полемизировал в *or.* 30 с арианами и аномеями. Прп. Максим же пишет в постхалкидонской ситуации, когда актуальной была полемика с монофизитством и несторианством, и старается подчеркнуть как единство ипостаси Сына Божия, так и различие Его природ, «из каковых, в каковых и каковые Он есть» (см. прим. 16). Соответственно, свт. Григорий доказывает Божественность Христа, в то время как прп. Максим несколько меняет перспективу: все, что говорится об отношениях Бога-Отца и Христа, может быть понято как в собственном, так и в не собственном смысле, в зависимости от того, говорится ли об ипостаси или природах, а когда говорится о природах — идет ли речь об их единстве в ипостаси или неупраздняемом различии. Краткий разбор *amb.* 27 делает Пире (*Piret 1983*, p. 205–207).

2 Очевидно, здесь подразумевается, что человеческая природа воспринята в ипостась Логоса, единосущного Сына Божия.

3 То есть в переносном.

4 Сложной является ипостась Сына Божия из-за воспринятой в ипостась Логоса человеческой природы, так что Один Христос — в двух природах и из двух природ.

5 Так, по отношению к ипостаси Сына Божия Бог-Отец является Отцом в собственном смысле, а по отношению к человеческой природе Христа Отцом в собственном смысле Он не является.

6 Как замечает Пире (*Piret 1983*, p. 207), проведение различения «примышлением» возможно потому, что различие реально. Тем не менее, реального разделения природ нет.

7 Или: «отличия». Прп. Максим использует здесь понятия «различия» и «отличия» («различения»), но не «разделения (διαίρεσις)». В *Богословско-полемических сочинениях* он следующим образом использует эти понятия. 1. «Сущностное различие (οὐσιώδης διαφορά) — это понятие, согласно которому сущность (иначе говоря, природа) остается не подверженной ни убавлению, ни превращению, ни смешению, ни слиянию, даже когда она сходится

в одну ипостась с чем-либо другим, отличным по эйдосу» (PG 91, 149D); 2. «Разделение (διαίρεσις) — окончательное рассечение, которое существование каждой вещи располагает отдельно, обособляет и приводит к тому, что оно созерцается само по себе, и по сущности, и по ипостаси» (PG 91, 152D); 3. «Тем, что одно у Слова с плотью, Оно отграничивается (χωρίζεται) от Отца, а тем, что одно у Него с Отцом, Оно отличается (διακρίνεται) от плоти» (PG 91, 272A).

8 То есть Бог-Отец не является Богом в отношении Божественной природы Бога-Слова.

9 Букв.: «различие природ по сущности».

10 Ларше обращает внимание на то, что фон Бальтазар (*Balthasar 1961*, S. 255–256) ошибочно толкует данное место (*amb.* 27: PG 91, 1268C–1272A), утверждая, что во «взаимообмене особенностей свойства одной природы относятся к другой в несобственном смысле (*Balthasar 1961*, S. 256), тогда как Максим в этом месте преследует иную цель: показать, что Бог в собственном смысле "Отец" Христа "как Сына Божия, и Слова, и Одного из Святой Троицы", но не в собственном смысле — "Отец" Христа как человека, в то время, как Он в собственном смысле "Бог" для Христа как человека, а в несобственном — как Слова, поскольку Оно Само — Бог» (*Larchet 1996*, p. 344, n. 274).

11 Здесь мы встречаем знаменитую христологическую формулу прп. Максима в усеченном виде. Полностью она встречается чуть ниже.

12 Знак, на который надо ориентироваться, чтобы не впасть в заблуждение. — *прим. перев.*

13 Ср. Gr. Naz., *or.* 30.8.5–7: PG 36, 113B2–6.

14 Букв.: «примышлениями».

15 Форма глагола διαιρέω (разделяю). Здесь, как мы видим, прп. Максим придерживается терминологии свт. Григория, хотя выше он не использовал понятия «разделения».

16 ἐξ ὧν ἐν οἷς τε καὶ ἅπερ ἐστὶ. Важнейшая христологическая формула прп. Максима, которая встречается во многих его сочинениях. Ларше (*Larchet 1996*, p. 330, n. 211) указывает, в частности, на *amb.* 5: PG 91, 1052D; 27: PG 91, 1269C; *ep.* 15: PC 91, 573A; *Thal. prol.* 6: PG 91, 68A, D; 9: PG 91, 121B; 19: PG 91, 224A; *disp.*: PG 91, 289B; *rel. mot.* 7: PG 90, 121B; *disp. Biz.* 8: PG 90, 144A. В сокращенном виде ее можно найти в *amb.* 27: PG 91, 1268D; 1269B; *ep.* 12: PG 91, 468BC, 500BC; 500D–501A; 13: PG 91, 524D–525A; *Thal. prol.* 7: PG 91, 80C; 9: PG 91, 128C; 21: PG 91, 252A. Эта формула проанализирована Пире (*Piret 1983*, p. 203–239). Как пишет Ларше: «Первое выражение формулы: "Христос из двух природ" — встречается у свт. Кирилла Александрийского; второе: "Он в двух природах" было введено собором в Халкидоне [а до этого использовалось в антиохийском богословии. — *Г.Б.*], а богословы VI в. их объединили. Третья формула: "Христос есть две природы" — была введена самим прп. Максимом. Исповедовать, что Христос "из двух природ" — значит, исповедовать, что Он из Божества и человечества как Единый из Своих двух частей. Исповедовать, что Он "в двух природах" — значит утверждать, что Он существует в Божестве и в человечестве — в Своем Божестве и в Своем

человечестве, что Он всегда в одной и в другой из Своих природ, всецело в Своих частях и посредством Своих частей, и что Он познается как неразделенный после единения природ, которые Он составляет, иначе говоря, что Он сразу Бог и человек. Исповедовать, что Христос есть две природы — значит, утверждать, что Он действительно и всецело Бог и действительно и всецело человек, и что "Тот же Самый одновременно и Бог, и человек". Прп. Максим настаивает, в частности, — и это общий смысл этих трех формул, — что единство в сложной ипостаси не упраздняет различия природ, но сохраняет их сущностный принцип (или *logos*) и позволяет им сохранить неизменными их свойства без того, чтобы допускалось их разделение (см., например, *Thal.* 60: PG 90, 620C–D)» (Ibid.). Ларше указывает и на другие важные источники по христологии прп. Максима: *ep.* 15: PG 91, 556B; 556D–560B; *amb.* 27: PG 91, 1269C и *Thal. prol.* 9: PG 91, 120A.

17 Букв.: «по причине единой ипостаси».

18 Здесь, как замечает Шервуд, «впервые встречается ссылка на "премудрого старца" и приводится цитата из него (PG 91, 1269D6–1273A3), подкрепляющая собственное понимание Максима» (*Sherwood 1955a*, p. 49). Впоследствии в *Трудностях* прп. Максим несколько раз будет ссылаться на этого старца (см., например, *amb.* 28 и 29). Проблема его личности, как и других авторитетных для прп. Максима современников, упоминаемых им, как правило анонимно, обсуждается в изд.: *Törönen 2007*, p. 16. Лишь об одном из таких старцев можно говорить определенно — о св. Софронии, будущем патриархе Иерусалимском, но имел ли в виду прп. Максим в *amb.* 27 и 28 именно его, сказать точно нельзя.

19 Ин. 5:26.

20 Ин. 5:22, 27.

21 Ср. Пс. 2:8.

22 Ин. 17:2.

23 Откр. 5:12.

24 Ин. 17:6.

25 Или: «дашь».

26 Gr. Naz., *or.* 30.9: PG 36, 113C.

27 Букв.: «по какому логосу».

28 Трудность для понимания, как выясняется из дальнейшего, представляет выражение: «если же ты уделишь [это] и Богу». Прп. Максим сообщает о своем недоумении относительно смысла этого выражения, передавая далее живую атмосферу «вопросоответов» между ним и старцем, который разрешает этот вопрос.

29 Стоический термин, широко используемый прп. Максимом.

30 Gr. Naz., *or.* 30.11: PG 36, 116C.

31 Букв.: «от сказанного прежде».

32 Gr. Naz., *or.* 30.21: PG 36, 133A. Эти слова свт. Григория почти в самом конце *or.* 30 заключают собой объяснение именований Христа, встречающихся

в Новом Завете. «Трудностью», толкуемой прп. Максимом, очевидно, является как само представление о шествовании *посредством* имен Христа, так и, в особенности, то, что означает «всецело божественно», коль скоро среди имен есть «высокие» и «телесные».

33 Или: «просветил».

34 Иначе: «логосу».

35 Рим. 8:6.

36 Флп. 2:8.

37 Иначе: «практической философии».

38 Прп. Максим, судя по всему, называет здесь «Божественными именами» имена Христа, о которых говорит свт. Григорий в *or.* 30, т. е. те имена, которые прилагаются ко Христу как к Богу, и те, что прилагаются к Нему как к Человеку (свт. Григорий, в частности, говорит об именах «Человек», «Сын человеческий», «Овча» и «Агнец»). В осмыслении слов свт. Григория о пути к Богу, вероятно, значение имеют и слова Христа: «Я есмь Путь» (Ин. 14:6). Если Христос — Путь, то и имена Христа как Бога и человека есть путь — путь обожения, а сами эти имена божественны. При этом более высокие имена Христа прп. Максим, очевидно, соотносит с созерцанием, а «телесные» — с деятельностью. Единство созерцания и деятельности (не лишенной разумной составляющей) отвечает единству двух природ и соответствующих им имен Христа. В «телесных» именах Христа подчеркивается момент послушания Божией воле даже до смерти. Соответственно, идущий путем Того, Кто, приняв нашу плоть, стал со-страстен нам, сам делается со-страдающим Христу (не психологически, а реально) и во Христе — ближним. Откуда и тема со-страдания Богу и ближним в конце *amb.* 30.

39 Букв.: «тех же».

40 Рим. 2:13. Ср. *amb*. 7: PG 91, 1084C; 1092D.

41 Или: «формы».

42 Здесь прп. Максим опять возвращается к теме *amb.* 10/43: PG 91, 1193D–1196C, где шла речь о преодолении святыми материальной двоицы — материи и формы. Теперь это преодоление напрямую связывается с христологией.

43 Это место (*amb.* 30: PG 91, 1273C) кратко комментируется В. Н. Лосским (*Лосский 1995*, с. 95).

44 Букв.: «долга».

45 Речь, очевидно, идет о соучастии святых в вольных страданиях Христа ради спасения мира. Если на стадии делания плотские страдания связаны с умерщвлением страстей, то обоженный принимает страдания не для искоренения в себе греха, а участвуя в бесстрастных страстях Христовых, принимая на себя вину других, будучи гоним миром, не выносящим святость; это и есть, очевидно, со-страдание Богу. То есть речь не о психологическом сопереживании Христу в Его смертных муках.

Трудность 31

Из его же *Слова на Рождество*, на [слова]: «Законы природы упраздняются — должно, чтобы исполнился горний мир. Христос повелевает, да не воспротивимся»[1].

Если поистине упразднение законов природы привело к исполнению горнего мира, то ясно, <1276A> что, если бы они не были упразднены, горний мир остался бы ущербным, неисполненным. Каковы же эти законы природы, которые упраздняются? Я полагаю, это зачатие посредством семени и рождение посредством тления (φθορᾶς), [ибо] из этих [законов] ни один никоим образом не определил (ἐχαρακτήρισε) истинное Божье воплощение и совершенное вочеловечение[2]. Ибо поистине [Его] зачатие было чистым и не причастно[3] семени, а рождение — тлению; и потому Мать и после родов Рожденного есть Дева, сделавшаяся (διαμείνασα)[4] еще более бесстрастной посредством родов (что невероятно и выходит за пределы любого закона и логоса природы), а Удостоивший родиться из ее плоти есть Бог, еще более укрепивший (διασφίγξας)[5] Ей, матери, узы девства посредством рождения. <1276B> Воистину дивное дело и дивная весть: рождение и появление на свет[6] Младенца произошло так, что рождающие затворы Родившей [остались] не отверзтыми[7]. Ибо должно, воистину должно было, чтобы Создатель природы, восстанавливая природу чрез Себя, первыми упразднил [те] законы природы, с помощью каковых грех чрез «непослушание»[8] обрек людей на то, чтобы они имели ту же особенность (ἰδιότητα) преемства один от другого, что и неразумные животные, и таким образом возобновились бы (ἀνανεώσασθαι) законы первого и воистину божественного творения; так чтобы Бог, будучи сильным, восстановил по человеколюбию то, что человек, будучи немощным, по небрежению уничтожил[9].

Итак, если законы природы, [возникшие] по причине греха, были во Христе упразднены, и всяческое подобающее рабству восстание страстей чрез пришествие Слова полностью прекратилось, то, конечно же, «должно, чтобы исполнился горний мир», <1276C> как говорит учитель. И «да не воспротивимся» этому. Ибо если ветхий Адам, подвластный греху, будучи простым человеком, чрез непослушание упразднил первые, [пребывающие] в Духе законы природы, исполнил дольний мир [людей], рожденных по нему[10] во плоти на тление (φθοράν)[11], и стал [их] предводителем

«по подобию [его] преступления»[12] (и никто не будет [на это] возражать) — то в гораздо большей степени будет, пожалуй, [верно то], что новый безгрешный Адам, Христос Бог, как Слово (Λόγος) упразднив законы неразумия (ἀλογίας)[13], привнесенные в природу по причине греха, исполнил горний мир праведно рождаемых по Нему в Духе на нетление (ἀφθαρσίαν) и стал [их] предводителем по подобию Его послушания. И пусть не сомневается никто из тех, кто имеет хотя бы малое понятие о могуществе Божием <1276D> и не пребывает в неведении о его величии. Таким образом исполняется горний мир рожденных по Христу в Духе, так получает подобающий конец плотский закон дольнего рождения, и все заново выстраивается в согласии с порядком (ἀναῤῥυθμίζεται)[14] горнего мира[15].

Другое толкование на эти же [слова]

Поскольку мне кажется, что сверх этого [выше сказанного] слова учителя имеют и другой смысл, следует сказать и о нем, насколько это для нас возможно, ибо [теперь] Бог направляет [мое] слово к Евангелиям. Мой Иисус, единственная Причина всех и Бог, <1277A> сокрыто обучая в притчах, назвал человека «овцой», отбившейся от божественной сотни[16], «драхмой», пропавшей из божественной десятки[17], и «распутным сыном», дерзновенно покинувшим отца и расторгшим единодушие божественной братской двоицы[18]: «овцой» — поскольку [человек], как я полагаю, нуждается в заботе, поскольку он ведом и управляем, [а еще] потому, что он предоставляет владеющему три полезные вещи — шерсть, ягненка и молоко, ибо он и питаем и питает логосом и тропосом естественного созерцания, и облачаем и облачает тропосом нравственной философии, и богатеет и обогащает путем рождения подобного посредством таинства истинного видения (ἐποψίας)[19]; «драхмой» же [Он назвал человека] — поскольку он, блистательный и царственный[20], по принципу[21] «образа» отображает божественный первообраз[22], <1277B> и, насколько возможно, способен к восприятию целокупной божией красоты; «сыном» же — поскольку он наследник отчих благ и равночестен Отцу по дару из благодати.

Этого-то человека, заблудшего, как овца, Промыслитель Бог, как Пастырь, разыскал, «нашел» и, «взяв» Себе «на плечи»[23], вернул в стойло пасущихся вместе [с нею][24]; [его же], как образ[25], погребенный под страстями и утративший изначальную красоту, [Бог] Слово, как Премудрость, возжегши Свою плоть, как свечу, светом Своего Божества, «нашел» и счел [эту] находку основанием для великой радости[26], ибо чрез нее [находку] Он восполнил ущерб божественной десятки[27]. [Его же], как сына,

«умерщвленного» грехом и «пропавшего» из-за неведения Бога[28], [а затем] <1277C> вернувшегося, Он, как добрый Отец, принимает, вновь возлагает [на него все] без изъяна признаки прежней чести[29] и — что значительнее и таинственнее всего — «закалывает упитанного тельца»[30], чем бы ни был этот «телец» и его необычайное (παράδοξος) заклание (я же считаю, что [«телец»] есть наивысший, самый сокрытый и неведомый Логос непостижимого умом и неведомого тропоса божественного и неизреченного Промысла, и Его богоприличное раздаяние (μετάδοσις) сущим[31]), и считает возвращение сына высшим поводом для неизреченной радости, ибо с этим [возвращением] великолепно исполнилась и двоица «сыновей» — чем бы она ни была — и, прежде нее, десятка «драхм», и, прежде той [десятки], сотня «овец». Сейчас, если угодно, мы воздержимся от разговора об этих [вещах], <1277D> намереваясь в другой раз, в более подходящее время, с надлежащим разъяснением определить таинственный смысл[32] каждого числа[33].

Итак, если Господь и Спаситель, как «добрый пастырь овцу»[34], «взяв на плечи», вернул человека к пасущимся вместе [с ним]; будучи «Премудростью Бога» и Отца и «силой», чрез воплощение «нашел» человека, как «драхму», имеющего царское изображение посредством образа; как добрый и всемилостивый Отец, принял его, как возвратившегося «сына», и, сопричислив к силам небесным, включил [в них], посредством спасенного человека восполнив ущерб каждого из чисел, [сущих] в небесах — то ясно, что Христос Бог «исполнил горний мир», Сам богоприлично соделав в Себе спасение всех[35]. <1280A>

Еще одно умозрение на это же [место]

Если угодно, рассмотрим предложенное трудное [место] также и иначе. Тщательно изучившие природу сущих утверждают, что законом каждой природы является неуклонное и неизменное постоянство логоса, по которому она существует и возникла[36]; и с тем, что [сформулированное] таким образом определение закона природы правильно, согласится, как я полагаю, каждый [человек], причастный наукам. Если же это истинно, то ясно, что закон природы как логос природы сберегает нерушимым, так, по необходимости, сохраняет непреложным (ἀμετάθετον) и ее место по положению (κατὰ τὴν θέσιν). Тот же, Кто законом, логосом и природой премудро определил ипостась (ὑπόστασιν)[37] сущих [по отдельности] для каждого вида, будучи сверх природы, закона, ума, логоса, места и движения, не действует (ἐνεργεῖ) среди [вещей], подвластных природе, <1280B> подобно чему-либо из [сущих] по природе, но с [вещами, сущими] по природе

[вещей], подвластных природе, обращаясь превыше природы — так, как присуще Ему — Он действует (δρᾷ) и претерпевает (πάσχει), невероятным образом (παραδόξως) сохраняя неизменность нетронутой (ἀκραιφνὲς τὸ ἀμετάβολον)[38] для обоих — и для Себя претерпевающего, и для [вещей], на которые направлено действие (τοῖς δρωμένοις).

Таким образом, Он и Сам, подвигнувшись к нам вниз, стал — чрез явление согласно нашей [природе] — поистине совершенным человеком, нисколько не подвигнувшись вовне Себя и никоим образом не испытав ограничение по месту, и нас совершенно обожил, вообще не изъяв по [принципу] изменения (κατ᾽ ἀλλοίωσιν) ничего из нашей природы; и Себя всецело без изъяна отдав, и человека всецело <1280C> и в полноте восприняв по невыразимому и не приносящему вреда (ἀλώβητον) единению, Он ничего не убавил от совершенства по каждому из двух, и тот же Самый есть поистине и всецело Бог, и всецело человек, совершенством по обоим, в каковых Он поистине есть, свидетельствуя о собственной непреложности и неизменности в отношении обоих. Таким образом Бог упраздняет законы природы, сверхприродно пользуясь[39] природой среди [вещей, сущих] по природе[40].

Еще одно толкование на [слова]: «Должно, чтобы исполнился горний мир»

Итак, если Христос как человек есть «начаток»[41] нашей природы у Бога и Отца и словно «закваска всего теста»[42] — а Он [поистине] есть [все это] у Бога и Отца по примышлению человечества, [при этом] как Слово ни на какое время не исступив из постоянства (μονιμότητος) в Отце <1280D> — то не усомнимся же, что мы, согласно Его просьбе Отцу[43], будем там, где сейчас пребывает Он, «начаток» нашего рода. Ибо как Он чрез нас[44], не изменившись (ἀναλλοιώτως), сошел вниз[45] и стал человеком, таким, как мы, но только «без греха»[46], сверхприродно упразднив законы природы — так и мы, следовательно, чрез Него взойдем вверх и станем богами, такими, как Он, по таинству благодати, совершенно никак не изменившись по природе. И таким образом тоже, согласно премудрому учителю, исполняется горний мир, поскольку члены тела по достоинству будут сведены ко Главе, то есть, каждый член, судя по [его] близости [ко Главе] по добродетели, в должном порядке (ἐναρμονίως) займет подобающее ему место <1281A> посредством «зодческого искусства Духа»[47] и исполнит «тело Исполняющего[48] все во всех»[49], все исполняющее и из всех исполняемое.

Итак, как было сказано, или по духовному возрождению рождаемых по Христу, или по восполнению [сущих] в небесах таинственных чисел,

совершившемуся во Христе и чрез Христа (я имею в виду [исполнение] божественной сотни словесных овец, таинственной десятки умственных драхм и честной двоицы сыновей), или по совозведению (ἐπισυναγωγήν) членов тела к [их] собственной Главе и к собственному начатку замеса — [так или иначе] горний мир, согласно учителю, во всяком случае исполнится: во Христе он уже исполнился, а в [живущих] по Христу <1281B> исполнится позже, когда станут «сросшимися (σύμφυτοι) с Ним по воскресению»[50] те, которые посредством своих «претерпеваний (παθημάτων)» уже стали таковыми по «подобию Его смерти»[51].

Трудность 32

Из того же *Слова*, на [слова]: «“Младенец родился нам, Сын, и дан нам, власть Которого на плече Его”[52], ибо со крестом поднимается»[53].

Всецело разумно прибавив к прежним словам[54] в [своем] *слове* о Слове, таинственно сказав слово, которое великий пророк Исаия изрекает о воплощенном <1281C> Слове, [а именно] «власть Которого на плече Его», этот великий учитель разъяснил, как это ему свойственно, в сжатой форме, каковой подобает считать эту «власть», сказав: «ибо со крестом поднимается». Однако, поскольку крест, исходя из его пониманий (ἐπινοίαις), допускает множество [способов] созерцания, то должно исследовать, согласно какому пониманию о кресте учитель в этом случае назвал его «властью». Ибо крест созерцается по облику (σχῆμα), по сложению, по особенностям частей, по энергии и по многим другим пониманиям (ἐπινοίας), которые зримы любящим созерцать божественное[55].

По облику — это когда [крест], созерцаемый [таким образом], подразумевает силу, охватывающую все, и то, что вверху, и то, что внизу, в обе стороны, в [присущих] им пределах; по сложению <1281D> — это когда он являет сущность, промысл и суд, или же их проявления, то есть премудрость, ведение и добродетель все проницающей силы: сущность и премудрость как способность творящую (ποιητικήν) — посредством вертикальной линии, промысл и ведение как способность сохраняющую (περιποιητικήν) — посредством поперечной, а суд и добродетель как способность, упраздняющую зло и связующую сотворенные и сохраненные [вещи] с их собственным началом и причиной — посредством всего [креста]; по особенностям частей — это когда посредством вертикальной <1284A> линии крест означает, что Бог, по причине прочного и неподвижного утверждения (ἀμετακίνητον ἵδρυσιν), всегда пребывает одинаковым и никоим образом не исступает из собственного постоянства, а посредством поперечной

являет, что все творение полностью зависит от Бога, не имея никакого начала и никакой основы бытия, кроме Бога[56]; по энергии же — когда он означает бездействие и умерщвление пригвождаемых к нему[57]. По этому-то способу созерцания, как я полагаю, учитель и истолковал пророческое слово.

Подобно тому как любая власть (ибо полезно бывает указать истинное [значение] вещей, которые превыше нас, на примере [вещей], близких нам) имеет некие знаки отличия, посредством которых всем становится ясно, что такой-то получил от василевса такую-то власть, как, например, [знак отличия] архонта — так называемые *кодикиллы*[58], <1284B> [знак отличия] опоясанного мечом [военачальника] — так называемая *докиана*[59], и у другого — другая, посредством какого-либо иного условленного знака, и они сами принимают эти [знаки] от василевса и уносят их своими руками, а, выйдя [от василевса], дают их нести своим [людям] — [так вот, как дело обстоит со знаками отличия наших властей], таким же образом и Владыка наш Иисус Христос, по примышлению человечества приняв Свой крест как знак (σύμβολα) Своей власти, вышел, держа его «на плечах»; сначала Он понес его Сам, а затем отдал другому[60], являя этим, что тот, кому вручается власть, должен, в первую очередь, [сам] повести за собой ведомых этой властью, придерживаясь [правил], этой властью предписанных (ибо [только] в таком случае его [наставления] будут приемлемыми для других), и тогда [уже] приказывать препорученным ему действовать так же, [как он]. Если же знак отличия власти Господа нашего Иисуса Христа <1284C> есть крест, который Он получил и нес «на плечах», то следует узнать, что Он желал явить посредством этих [вещей], которые он так таинственно осуществил и претерпел. Сведущие в знаках утверждают, что плечо есть признак делания, а крест — бесстрастия, ибо он производит умерщвление[61].

Посредством этих иносказаний Господь наш и Бог, пройдя полностью (διεξελθών) и то и другое, на что [указывают] иносказания (я имею в виду делание и совершенное бесстрастие, так чтобы делание не искажалось посредством тщеславия), — [так вот], посредством того, что Он Сам соделал, [Господь] показал покорным [Ему], разве что не возглашая это открыто, что «это есть знак Моей власти; поэтому каждый из вас, кто этой власти вожделеет, “отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною”»[62], <1284D> то есть [«возьми» на себя] делание, умерщвляющее страсти, доброту и благо щедрости (ἀφθονίας)[63]; этими словами [Спаситель] являет, что Он стремится к тому, чтобы все владели этой властью подобно Ему Самому. Ибо тем, что богоносный учитель сказал «со крестом поднимается», он, как я полагаю, разъяснил нам следующее: поскольку разумная[64] природа людей возвышается посредством делания и сопряженного с ним бесстрастия, то, очевидно, говорится, что вместе с нею возвышается

и Сам Христос, <1285A> то есть христоподобное состояние (χριστοειδὴς κατάστασις) в людях, возвышающееся в [должной] последовательности и по порядку, продвигаясь чрез бесстрастное делание к познавательному созерцанию природы, а от него — к богословскому тайноводству.

Именно это, как мне кажется, имеет в виду великий и святой Дионисий Ареопагит, когда говорит: «Но поскольку Божество есть начало священного благочиния, по которому священные умы становятся сознающими себя, восходящий к видению собственной природы вначале увидит, кто такой есть он сам, и получит [это как] первый священный дар от воззрения на свет; кто же правильно, беспристрастными очами рассмотрит собственные [качества], тот оставит мрачные недра неведения, но совершеннейшего единения с Богом и причастия [Ему], <1285B> будучи несовершенным, сам возжелает не сразу, а мало-помалу, посредством первостепенных его [качеств продвигаясь] к еще более первостепенным, а чрез них к самым первостепенным, а достигнув совершенства, будет по порядку и священным образом возведен к высшему богоначальному общению (κοινωνίαν)»[65].

Стало быть, таким образом Единственный Всевышний, согласно этому великому и богоносному учителю, «со крестом поднимается» через нас, ибо мы в Духе по Нему возвышаемся, посредством делания и связанного с ним бесстрастия 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)[66].

Трудность 33

Из того же *Слова*, на [слова]: «Слово уплотняется (παχύνεται)»[67]. <1285C>

«Слово уплотняется» богоносный учитель сказал, как я полагаю, в следующем смысле: или [в том смысле], что, будучи Словом, простым и бестелесным, и духовно питая в [должном] порядке все [сущие] в небе божественные силы, Он удостоил и «уплотниться» посредством Своего пришествия во плоти, ради нас [сделавшись одним] из нас, таким, как мы, но «без греха»[68], и изложить подходящим для нас способом, с помощью речений и примеров, учение о неизреченных [вещах], превосходящее силу всякого слова (ибо сказано, что Он «все говорил... притчами, и без притчи ничего не говорил»[69], поскольку учителям свойственно пользоваться [этим средством], когда слушатели не понимают того, <1285D> что им

говорится, сразу[70], и [таким образом] приводить их к его постижению); или [он сказал это в том смысле], что, неизреченно сокрыв Себя ради нас в логосах сущих[71], Он соразмерным образом (ἀναλόγως) обозначается посредством каждого из видимых как посредством неких букв, целый в целых и вместе с тем полнейший, и во всех отношениях целостный (ὁλόκληρος), целый и не уменьшающийся (ἀνελάττωτος), в различных — не имеющий различия (ἀδιάφορος) и всегда пребывающий одинаковым, в сложных — простой и несложный, в подвластных началу — безначальный, незримый — в зримых и в осязаемых — неосязаемый; или [в том смысле], что ради нас, «дебелых» (παχεῖς) по разумению, Он согласился стать телесным (σωματωθῆναι) и запечатленным[72] буквами, слогами и словами, <1288A> чтобы понемногу свести к Себе нас, следующих за Ним [исходя] из всего этого, объединенных (ἑνοποιηθέντος) Духом, и возвести к простому и безотносительному понятию о Нем, настолько чрез Себя сплотив нас к единству с Ним, насколько Сам чрез нас распространил[73] Себя по логосу снисхождения[74].

Трудность 34

Из того же *Слова*, на [слова]: «[Бог познается] не из того, что в Нем, а из того, что окрест Него, из разных [качеств] разные представления собираются в некий единый образ (ἴνδαλμα) истины»[75]. <1288B>

Из того, что в сущности, то есть из самой сущности, никогда не познается, что́ такое есть Бог[76]; ибо понятие о том, что такое Он есть, непостижимо и совершенно недоступно для любого творения, в равной степени видимого и невидимого; а из того, что окрест сущности[77], Бог позволяет (ὑπενδίδωσι) [познать] Себя видящим — но только то, что Он существует, и то если это созерцается правильно и благочестиво. Все, что окрест сущности, косвенно указывает не на то, что́ такое Он есть, а на то, что такое Он не есть, поскольку нерожденность (ἀγένητον), безначалие, беспредельность, бестелесность и все таковые [качества] суть окрест [Божественной] сущности и представляют, что такое она не есть, а не то, что она есть что-то. Это же [относится] и к логосам промысла и суда, по которым все премудро производится, вместе с каковыми [логосами] и об упорядоченном созерцании природы говорится, что оно окрест Бога, <1288C> ибо она, соразмерно [себе], показывает только то, что ее Творец существует[78]. Итак, поскольку отрицания противоположны утверждениям, они попеременно (ἐναλλάξ) дружески сплетаются друг с другом и противопоставляются одно другому; так как отрицания, обозначая не то, что такое есть

Божество, а что такое Оно не есть, соединяются с утверждениями относительно того[79], что такое Не-сущее есть[80], а утверждения, объявляя только то, что [Божество] существует, а не что́ такое Оно есть, соединяются с отрицаниями того, что это Сущее есть нечто[81]; [таким образом], по отношению друг к другу они являют диаметральное различие (ἐναντιότητα) по противоположности, а применительно к Богу[82] — [взаимное] сродство (οἰκειότητα) из-за способа столкновения друг с другом [этих двух] крайностей[83]. <1288D>

Трудность 35

Из того же *Слова*, на [слова]: «Поскольку же Благости это не было достаточно — двигаться только в собственном созерцании, но до́лжно было, чтобы благо разлилось и шествовало[84] [дальше], так чтобы больше было благодетельствуемых»[85].

Когда я спросил об этом [месте] многократно упомянутого великого и премудрого старца[86], он сказал, что великий и богоносный Григорий посредством этих слов выразил следующее: один и тот же Бог, который, как в собственном смысле Единый, существует только в Самом Себе, не имеет ничего отличного по природе, что [можно было бы] примыслить вместе с Ним, и только в Себе имеет немыслимое, безначальное, беспредельное и непостижимое постоянство (μονιμότητα), из какового Он, по излиянию благости[87], приносящему беспредельные дары, произвел (παραγαγεῖν) и осуществил (ὑποστήσασθαι)[88] сущее из не сущего <1289A> — [так вот, 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 устроение умопостигаемых [вещей] и все благоприличие видимых, по некоему неизреченному логосу премудрости без уменьшения (ἀμειώτως)[89] 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»[90]. Наверное, это, согласно моему неразумию, и означают [слова] «Благо изливается и шествует» — <1289B> что Единый Бог умножается путем передачи (μεταδόσει)[91] благ соразмерно [вещам], способным [их] воспринять.

Трудность 36

Из того же *Слова*, на [слова]: «Он вступает во второе общение, намного более невероятное, чем первое»[92].

Не настолько чудесно, как я полагаю, было то — хотя и то в высшей степени [чудесно] — что Бог природу людей, которая чиста по первому сотворению, ибо была почтена рукою Бога, привел к общению (κοινωνίαν) с Собою посредством «вдуновения»[93], чрез «подобие» уделив [ей] божественной красоты по «образу»[94], насколько [чудесно было] то, что Он согласился, чтобы эта [человеческая природа], осквернённая и бежавшая от Бога из-за запечатлевшихся на ней страстей, <1289C> сблизилась (προσομιλῆσαι)[95] с той, [Божественной], и причастился худшего; и Он приумножил чудо невероятным (παραδόξῳ) единением по причине совершенного отсутствия смешения [этих] вещей[96]. Ибо прежде ни по какому логосу, ни по какому тропосу ни сущности, ни ипостаси, в каковых [логосах и тропосах] созерцаются вообще все сущие [вещи], природа не воспринимала единства (τὸ ἓν)[97] с Богом, а теперь она восприняла единство с Ним по ипостаси посредством невыразимого единения, очевидно, сохраняя собственный логос без изменения по сущности отличным от Божественной сущности, по отношению к которой она обладает единством и неразделимостью (ἀδιάφορον) по ипостаси, [достигнутыми] посредством единения[98]; чтобы по логосу бытия, по которому она возникла и существует, остаться [неизменной], имея свое, в собственном смысле, бытие никоим образом не уменьшенным, а по логосу как-бытия (τοῦ πῶς εἶναι)[99], восприняв самостоятельное существование (τὸ ὑφεστάναι) по-божески, ни узнавать, ни допускать вообще никакой склонности к движению к чему-либо иному[100]. <1289D> Таким-то образом Слово вступило в «общение» с природой людей, «намного более невероятное, чем прежнее», сущностно (οὐσιωδῶς)[101] соединив с Собою саму природу по ипостаси.

Трудность 37

Из того же [*Слова*], на [слова]: «Теперь же у меня прими зачатие и взыграй пред [Богом], и если не как Иоанн, из чрева[102], то как Давид, при положении ковчега[103]»[104].

Великий Иоанн есть не только образ покаяния, <1292A> бесстрастия по деятельному любомудрию[105] и познавательного созерцания (γνωστικῆς θεωρίας)[106], [покаяния] — ибо он глашатай и креститель, [бесстрастия] — ибо он пустынник, совершенно отрешенный от мира, [созерцания] —

ибо он левит, священник и предтеча Бога Слова, но и символ непревратности (ἀτρεψίας) в этих [вещах] по состоянию (ἕξιν)[107], ибо напряженность (τόνον)[108] души в этих [вещах] он сохранил неослабной от чрева [матери] и до смерти. Давид же тоже есть образ исповедания, делания и созерцания[109], ибо он прежде пастух, а затем царь иудейского племени и губитель «иноплеменников»[110], но, однако же, не символ непревратности этих [вещей] по состоянию. Ибо после познания он отпал[111], испытав нечто человеческое, и не сохранил непревратным состояние добродетели и ведения. <1292B> Поэтому, наверное, и написано, что он «взыграл пред» Словом не «из чрева», как великий Иоанн, но после совершенного погубления иноплеменников и восстановления «ковчега», то есть после отступления страстей и возвращения ведения[112].

Итак, Иоанн есть образ (τύπος) всех рождаемых в Духе по добродетели и ведению посредством покаяния и, чрез преуспеяние, до конца сохраняющих непревратным обладание (ἕξιν) этими [вещами]; а Давид — [образ] всех отпадающих после познания и вновь, посредством покаяния, по добродетели и ведению восстанавливающих в душе ликование божественной радости. Стало быть, высказываясь кратко[113] и духовно сократив в уме то, что можно было выразить пространным словом[114], великий учитель уподобил великим Иоанну и Давиду, <1292C> чрез состояние (ἕξιν)[115] каждого из них двоих, слушателей божественных речений, поскольку, как я полагаю, каждый из живущих в благочестии содержится, во всяком случае, в одном из этих [двух], согласно тропосу[116], ясно изложенному относительно каждого. [Учитель] словно напрямую возглашает следующее: «Вы все, которые восприняли божественный логос добродетели и ведения, зачинаемый в вас чрез покаяние — или, подобно великому Иоанну, чрез преуспеяние сохраните от начала до конца божественное играние души по отношению к Нему, обладая [этим] без превращения, совершенно не увлекаемые никаким видом зла и [никаким] неведением, или, подобно блаженному Давиду, даже если в божественном пути с вами и случилось что-то вопреки желанию[117], трудолюбиво, чрез покаяние, <1292D> постарайтесь возвратить себе добродетель и ведение, ревностным терпением и упражняясь в [исполнении] божественных слов, и, по небрежению оставив в распоряжении страстей тот божественный ковчег, [пребывающий] в вас (я имею в виду [ковчег] добродетели и ведения), не претерпите страдание священника Илия — не “умрите”, “упав навзничь” у “ворот” храма в Силоме, “сокрушив” плечо делания[118]».

Тому же, как я полагаю, этот блаженный отец яснее учит в *Слове на «Неделю новую»*[119], говоря [так]: «Мы имеем повеление “петь Господу песнь новую”[120], [будь то] те, которые были совлечены грехом в Вавилон

и дурное смешение, <1293A> а затем спасены и возвращены в Иерусалим, там, [в Вавилоне], не имев возможности "петь" божественную "песнь на земле чужой"[121], а здесь составляя новую песнь и новую жизнь; или же те, которые остались во благе и преуспевают [в нем], одно уже совершив, а другое совершая под действием обновляющего Духа»[122]. [Именно] это, по предположению моего неразумия, имел в мыслях учитель, когда сказал: «теперь же у меня прими зачатие и взыграй пред [Богом], и если не как Иоанн, из чрева, то как Давид, при положении ковчега»; умозрение о том, что было сказано [только что], он сократил согласно тропосу умозрения по достоинству и роду[123].

Ибо, как утверждают тщательно пекущиеся о такого рода таинствах <1293B> и любящие созерцать [относящиеся] к ним духовные логосы, рассматривается, что всеобщий логос созерцания Писания, будучи единым, расширяется[124] [и делится] на десять [тропосов], по месту, по времени, по роду, по лицу, по достоинству (или же, по занятию), по деятельному любомудрию, по естественному [любомудрию], по богословскому [любомудрию], по настоящему и по будущему (или же, по образу и по истине), а затем, сокращаясь, описывает (περιγράφειν)[125] тремя тропосами пять, потом же двумя три, а два заключает в едином, совершенно не исчисляемом логосе[126]; поскольку [тропосы умозрения] по времени, по месту, по роду, по лицу и по достоинству — каковых [всего] пять — он сводит к трем, [то есть тропосам] деятельному, естественному и богословскому [любомудрию], а эти [тропосы], каковых три, [сводит] к двум, обозначающим настоящее и будущее, эти же [два] — к свершающему (τελεστικόν) и простому, как говорят, и охватывающему все неизреченному логосу, из какового по исхождению (κατὰ πρόοδον) <1293C> возникла всеобщая (καθολική)[127] десятка тропосов, относящихся к созерцанию Писания, и к каковому, как к началу, эта самая десятка по ограничению возводительно (ἀνατατικῶς)[128] снова сводится к единице[129].

По времени слово Писания созерцается тогда, когда оно указывает на [сущее] «когда-то», на [то, что] «было», «есть», «будет», на настоящее, на [сущее] «после этого», «при этом», «от начала», на прошедшее, на будущее, на годы, времена года, месяцы, недели, дни, ночи, части [дней и ночей] и вообще все, что выражает время; по месту же [слово созерцается] тогда, когда оно обозначает небо, землю, воздух, море, населенную землю, [ее] пределы, страны, острова, города, храмы, деревни, поля, горы, ущелья, дороги, реки, пустыни, виноградные точила, молотильные токи, виноградники и вообще все, что может описывать место; <1293D> по роду же, в общем смысле, тогда, когда оно указывает на «ангелов» или все, что относится к устроению[130] умных сущностей в небесах, а кроме того и на солнце,

луну, звезды, огонь и все, чему случается быть в воздухе, на земле и в море, [будь то] животные, зоофиты[131] или растения, и все, что добывается из земли и поддается ремеслам людей, и все остальное такого рода, особым же образом, когда оно называет людей, народы, племена, языки, колена, роды и все таковое, с [указанием] числа или без него; по лицу же [слово созерцается] тогда, когда оно по имени называет такого-то ангела, или такого-то архангела, или серафима, или все [остальное], что [принадлежит] к умным сущностям, живущим в небесах, или указывает по имени Авраама, Исаака, Иакова или кого-либо другого [человека] из упоминаемых в Писании ради похвалы или порицания; <1296A> по достоинству же тогда, когда оно [упоминает] царство, или царя, или пастыря, или стадо, или священника, или священство, или земледельца, или военачальника, или зодчего, или вообще любое из тех занятий, на которые разделен человеческий род[132].

Поскольку все эти [вещи], которые, как показало слово, охватываются пятью тропосами, составляются сущностью, силой и энергией[133], первоначальными разделениями относительно них, они во всяком случае движут или движутся, подвергаются действию или действуют, созерцают или созерцаются, говорят или говорятся, учат или учатся, воспринимают попечение или отвращение; и вообще, говоря коротко, либо делая, либо претерпевая, они по взаимному сплетению разнообразно изъясняют нам[134] деятельное, естественное и богословское любомудрие[135]; ибо каждое из названных понимается многообразно, согласно примышлениям о нем по созерцанию, или в похвальном смысле, или в укоризненном[136], и выявляет [связанные] с ним логосы[137], которые либо подлежат исполнению, либо не подлежат, либо природны, либо неприродны, либо мыслимы, либо немыслимы. Как я сказал, тропос относительно каждого логоса является двойным, согласно тому, <1296B> что возможно для разумно совершающего исследование созерцания этих [логосов]; чтобы, исходя из утверждения логосов, подлежащих исполнению, естественных и мыслимых и отвержения не подлежащих исполнению, неприродных и немыслимых представлений (φαντασιῶν)[138], благочестивые обрели деятельную, естественную и богословскую философию — то же, что можно назвать «боголюбием» (φιλοθεΐα)[139].

И эти три [любомудрия] вновь разделяются на настоящее и будущее, как имеющие [соответственно] тень (σκιάν) и истину[140], прообраз (τύπον) и первообраз (ἀρχετυπίαν)[141]. <1296C> То же, что человеку, достигшему[142] [должной] меры в добродетели, ведении и премудрости, по силам в этом веке сверхприродно и возвышенно постичь науку о божественных [вещах], [состоит] в прообразе и образе первообразов (ἐν τύπῳ καὶ εἰκόνι τῶν ἀρχετύπων)[143]. Ибо прообраз есть поистине всякая истина, о которой мы полагаем, что она есть сейчас, «тень» и «образ»[144] большего Слова[145].

Слово, [пребывающее] во всех [вещах] и сотворившее всё, от настоящего и вплоть до будущего[146], понимается как сущее и являющееся в прообразе и истине, [хотя при этом] Оно совершенно ни в чем не пребывает и не является, так как [Слово] есть превыше настоящего и будущего, превыше прообраза и истины, поскольку не имеет ничего противоположного, созерцаемого вместе [с Ним]. Истине же противоположна ложь. Стало быть, Слово, к Которому собирается все сущее, превыше истины[147], а также, будучи человеком и Богом, <1296D> поистине превыше всякого человечества и Божества[148, 149].

Итак, пять [названных] прежде тропосов, согласно их многообразному созерцанию, сводятся к деятельному, естественному и богословскому любомудрию, а они, в свою очередь, [сводятся] к настоящему и будущему, то есть прообразу и истине, а настоящее и будущее — к изначальному, то есть [сущему] «в начале Слову»[150], делающему так, что Его изведают и увидят те, которые стали достойными Его, трудолюбиво совершили путь к Нему посредством упомянутых [вещей] и возникшую чрез них десятку соделали чрез Него единицей, исторгнувшей их из всякого страстного, <1297A> природного и мысленного движения и сформировавшей (ἐμμορφώσασαν) в них, по всецелому состоянию, [пребывающую] в благодати божественную особенность божественной простоты по природе[151]. Должно знать и то, что логос промысла насажден[152] в естественном любомудрии, а логос суда — в деятельном — согласно подобающим им тропосам[153], каковыми они являются посредством созерцания сущих и становящихся[154].

Вот что, как было сказано, имел в виду учитель, по моему мнению, когда он своевременно назвал упомянутых [выше] святых исходя из тропоса их созерцания по роду и достоинству, а великого Иоанна — также исходя из [тропоса по] месту. Поэтому великий Иоанн как проповедник покаяния есть образ делания, как пустынник — [образ] бесстрастия, как левит и священник — [образ] познавательного созерцания, а как «взыгравший пред Словом» <1297B> из чрева — символ непревратности и обладания добродетелью и ведением; святой же Давид как иудей и пастух отображает деятельное любомудрие посредством исповедания, а как царь Израиля вводит созерцательное тайноводство. Итак, род святого Иоанна — это народ и колено, из каковых он был, достоинство — проповедь и священство, а место — пустыня, в которой он жил; у святого же Давида равным образом: род — народ и колено, занятие, или же достоинство — пастушество и царствование; если и тот, и другой созерцается [этими способами созерцания], [каждый] соразмерно себе, по подобающему логосу сказываемых о нем тропосов [созерцания], он непогрешимо являет таинство, указуемое посредством него. <1297C>

Трудность 38

Из того же *Слова*, на [слова]: «Если [Христос] бежит в Египет[155], охотно беги вместе [с Ним]. Хорошо бежать со Христом гонимым. Если Он медлит в Египте, позови Его из Египта[156], хорошо там поклоняемого»[157].

В дополнение к тому, чтобы знать, что Господь бежал в Египет, надо, как я полагаю, согласно [должной] последовательности, знать и то, кем Он гоним. Итак, Господь бежит не просто в Египет, но гонимый Иродом, царствовавшим тогда в Иудейской земле. Толкуется же «Ирод» как «страсть», «кожаный» и «природа», и Египет тоже понимается множеством способов, согласно тому, какие тропосы созерцания о нем примышляются: иногда [он понимается] как настоящий мир, <1297D> иногда — как плоть, иногда — как грех, иногда — как неведение, а иногда — как притеснение (κάκωσις)[158]; именно по этому толкованию и следует понимать сейчас бегство Господа в Египет[159]. Стало быть, «хорошо бежать в Египет со Христом», то есть с [пребывающим] в нас распознающим (διαγνωστικῷ) божественным логосом (разумом) (ἐν ἡμῖν διαγνωστικῷ θείῳ λόγῳ)[160], чрез младенчество пока гонимым, из-за нас, младенцев в отношении него, [а гоним он] «перстным помышлением»[161], все еще правящим и царствующим над нами посредством страстных движений плоти, <1300A> в притеснение посредством деятельного [любомудрия]; до тех пор, пока нам, посредством бесстрастия, не будет возвещено о смерти «искавших души»[162] сущего в нас младенцем (ἐν ἡμῖν νηπιάζοντος) божественнейшего логоса (разума), то есть желающих умертвить нашу богосовершенную жизнь согласно логосу (разуму)[163], исступленно жаждущих уничтожить богоподобное состояние, или же, [иначе говоря], обладание Тем, Кто посредством нашей неколебимой решимости по произволению (κατὰ προαίρεσιν προθυμίας), словно посредством «легкого облака», [«грядет» и] ступает на наш «Египет», то есть на плоть, «потрясает» ее движения и страсти, словно некие «рукотворные» идолы[164], сдвигает их с основания и совершенно изгоняет из души, а после их удаления, как и должно, переводит поклонение на Себя[165]. Таким вот образом мы «хорошо бежим со Христом <1300B> гонимым», получая бесстрастие как хорошую награду за бегство с Ним посредством добровольного притеснения.

«Зовем» же мы Христа «из Египта», поскольку не позволяем, чтобы [сущий] в нас божественный логос распознавания (τῆς διαγνώσεως λόγον), после отступления и совершенного умерщвления страстей, неразумно предавался ухищрениям против не сущих[166], и не допускаем, чтобы в нас

только, или в других, имеющих общение с нами, Λ(л)огос познавался как плоть. Но, хорошо и добросовестно подготовившись, чрез добродетели, в [области] образов (τύποις) деятельного любомудрия, [сопряженного] с притеснением, взойдем же от этих [вещей], чрез созерцание, к ведению[167] того, чего они суть образы и предначертания (τύποι καὶ προχαράγματα), словно из некоего Египта прекрасно восходя в Иудею и тех, кто с нами, обучая восхождению; и от знания о Христе Слове[168] как плоти, [обретенного] чрез деятельное [любомудрие], перейдем к «славе», <1300C> [то есть] ведению [Его] как «Единородного от Отца»[169,170].

Так кто-либо хорошо и благочестиво «бежит со Христом гонимым» и так, наоборот, «зовет» Его, переходя от деятельного [любомудрия] к созерцанию и ведению, все делая с Логосом, согласно Логосу и ради Логоса[171]. Пусть тебе не покажется невероятным, что «Египет» был истолкован сейчас как притеснение; но изучи[172] внимательно, что рассказано в Ветхом [Завете] — как [Египет] не только угнетал [сынов] Израилевых, делавших кирпичи, но и самих египтян мучил, истребляя, чрез пришествие Моисея. Ибо, как я сказал, «Египет» толкуется как «притеснение», а кроме того, как «тьма»[173]. А всякое толкование, [построенное] на разумном основании, посредством созерцания воспринимает, в большинстве случаев, и похвальное представление о подлежащем, и укоризненное. <1300D> Итак, если, когда плоть процветает[174] и утучняется от страстей, душа мучается и омрачается, ибо навык к добродетелям[175] и просвещение ведения отступают; то таким же образом, разумеется, и [наоборот]: когда душа оберегается и озаряется божественной красотой добродетелей и просвещением ведения, «внешний человек тлеет»[176], ибо плоть чрез пришествие Слова лишается природного процветания; [именно] в ней скрывается, или, скорее, царствует дракон, имеющий «силу на пупе»[177,178], словно некий невидимый «фараон, рассеиватель благ», который прополз [всю] душу, уязвляя [ее] укусами греха[179]; а в продолжение того, как, из-за трудностей деятельной [жизни], <1301A> «помышление плотское»[180] постепенно угасает, [этот дракон] отступает и совершенно умерщвляется, не оставив, разумеется, ни следа своей былой тирании; так что получившие свободу прежде всеобщего воскресения по причине уже совершившегося с ними добровольного воскресения по произволению могут с помощью Христа восклицать «Смерть! Где твое жало? Ад! Где твоя победа?»[181], имея в виду наслаждение плоти и связанное с ним обольщение души, [происходящее] от неведения, посредством которых всепорочный диавол, некогда прежде Христа правивший человеческой природой, безжалостно пронзал природу людей «жалом» наслаждения и с жаждой «победы» увлекал ее вниз, к погибели, [поражая] мечом обольщения[182]. <1301B>

Комментарии

Amb. 31–38

1 Gr. Naz., *or.* 38.2: PG 36, 313B. Шервуд дает следующий план *amb.* 31: «Слова Григория получают здесь четыре различных толкования. Только первое рассматривает весь отрывок целиком; второе (PG 91, 1276Dff.), как и четвертое (1280C), касается наполнения высшего мира; третье (1280C) касается, скорее, упразднения законов природы» (*Sherwood 1955a*, p. 50). Следует отметить, что в *or.* 38, откуда взята цитата, толкуемая в *amb.* 31, она следует после слов: «Приходит Мелхиседек; рожденный без матери рождается без отца — в первый раз без матери, во второй без отца» (цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 522), и дальше: «упраздняются (καταλύονται) законы естества». Таким образом, слова о Мелхиседеке задают тему и служат ключом к мысли прп. Максима о девственном рождении Христа, о чем идет речь в *amb.* 31 как о примере упразднения законов природы. Обращает на себя внимание и именование свт. Григорием Христа Мелхиседеком (ср. в *Слове* 30.21, где Мелхиседек — одно из имен Христа [см. рус. пер.: Там же, с. 443]). Скорее всего тема Мелхиседека у прп. Максима в *amb.* 10/20: PG 91, 1137Dff. — своего рода отклик на именование Христа «Мелхиседеком» свт. Григорием и предваряет связанные с этим богословские темы девственного рождения в *amb.* 31, развиваемые также в *amb.* 41 и 42; а в *amb.* 10/20b: PG 91, 1141D прп. Максим прямо пишет, что в строгом смысле слова сказанное о Мелхиседеке (*без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни* (Евр. 7:3)) относится ко Христу, Который *без матери* из-за невещественности и бестелесности и совершенной непознаваемости предвечного Своего рождения свыше от Отца, а *без отца* согласно дольнему и телесному от Матери во времени рождению, не положенному при зачатии семенным способом. В *amb.* 31 эти темы развиваются в контексте слов свт. Григория об упразднении законов естества.

2 Поскольку, как объясняет прп. Максим ниже, такое зачатие и рождение связано со страстью и стало «законом природы», какой она получила после грехопадения.

3 Букв.: «не затронуто».

4 Букв.: «пребывшая», «оставшаяся».

5 Или: «затворивший», «сжавший».

6 Букв.: «продвижение», «выход».

7 Ср. в *Толковании на молитву Господню*: «А чистой от “закона греха” (Рим. 7:23, 25, 8:2) [Бог Слово] соделывает природу [человеческую] посредством того, что не попустил, чтобы Воплощению Его ради нас предшествовало плотское наслаждение. Ибо зачатие Его невероятным образом было

бессеменным, а рождение Его сверхъестественным образом было нетленным, так как родившийся Бог самим рождением [Своим] укрепил [в недрах] Матери [Своей] узы девства, превзойдя естество. И всю природу [человеческую], в лице желающих этого и подражающих Его добровольной смерти через умерщвление земных членов своих (Кол. 3:5), Он освободил от власти господствующего [над ним] закона [греха]. Ибо таинство спасения [дано для] добровольно жаждущих его, а не для насильно привлекаемых» (Max., *or. dom.* 158–161, ed. P. Van Deun, пер. А. И. Сидорова по: *Максим Исповедник 1993*, Кн. I, с. 188).

8 Ср. Рим. 5:19.

9 «Трудность», которую это место из свт. Григория могло составлять для системы самого прп. Максима, состоит в том, что согласно этой системе логосы естества неизменны. Выражение «законы природы» близко, если не тождественно, понятию о логосе естества. Но если законы природы, как говорит свт. Григорий, были Воплощением и Рождеством «упразднены», то не ставит ли это под вопрос учение о неизменности логосов естества? Чуть ниже прп. Максим отвечает и на этот вопрос (см. *amb.* 31: PG 91, 1280A–C5); здесь он лишь намечает свой ответ. Как пишет Ларше, вступая в диалог по этому поводу с Риу (*Riou 1973*, p. 75): «Этот комментатор [Риу. — *Г. Б.*] должен был признать, что "законы природы" представляют для Максима, как и для Григория, условия, каким была подчинена человеческая природа после грехопадения Адама (в частности, те, что касались способа зачатия и рождения), законы природы павшей, которые были замещены "законами первоначальной духовной природы" (ср. *amb.* 31: PG 91, 1273D–1276C)» (*Larchet 1996*, p. 272, n. 273).

10 По Адаму.

11 Или: «гибель». Ср. Рим. 5:12–6:14.

12 Ср. Рим. 5:14.

13 Закон неразумия подразумевает подчинение ума и разума плотским страстям, плоти и чувственному, что, в свою очередь, является уклонением от логоса человеческой природы. При этом сам логос как нормативный божественный принцип не исчезает (как все божественное, он неизменен), искажается способ существования природы.

14 Редкий глагол встречается у свт. Кирилла Александрийского в описании совершенного Христом (см. Cyr. Al., *in Joan.* 1.566.18 (TLG)).

15 Или: «сообразуется с горним миром». Как пишет Шервуд: «Максим здесь ясно предполагает учение Григория Нисского о двойном творении: в результате грехопадения страсти и половые различия, по крайней мере, их использование, были добавлены к первому творению. Это учение повторяется в *amb.* 41: PG 91, 1309A–B; 1313C–D и 42: PG 91, 1317–1321; 1341C; в *Thal.* 1: PG 90, 269A–B Максим приписывает это учение Григорию Нисскому, а в *Thal.* 61: PG 90, 628ff. останавливается на этом подробно, по крайней мере, применительно к непослушанию Адама» (*Sherwood 1955a*, p. 51). Морескини (*Moreschini 2003*, p. 689, n. 4) указывает на параллельные места у свт. Григория Нисского: *hom. opif.* 17: PG 91, 189C–192A и *virg.* 12.2.4–11. Станилоаэ уточняет, что речь идет не о «двойном творении», но об одном творении с двумя возможностями — возможностью доминирования духа и его свободы в творении, или же

возможностью доминирования чувственного и материи (см. *Staniloae 1994*, p. 478, comm. 309).

16 Ср. Лк. 15:4.

17 Ср. Лк. 15:8.

18 Ср. Лк. 15:11–32. Комментарий Констаса: «Десяток может пониматься как девять ликов ангелов с добавлением людей; братская двоица может быть выражением единства человеческого и ангельского, часто описываемого как "братское"» (*Constas 2014*, v. II, p. 356, n. 3). Ср. те же образы в контексте темы покаяния в *ep.* 11: PG 91, 453C–456A: «[Христос] говорил, что Он пришел найти и спасти погибшую овцу (Лк. 15:4). И говорил, что послан к погибшим овцам дома Израилева (Мф. 10:6). А в притче о драхме (Лк. 15:8) Он прикровенно показал, что пришел вернуть царский образ, погребенный под зловонной грязью страстей. И еще: *Истинно говорю вам, что радость является на небе и на земле об одном кающемся грешнике* (Лк. 15:7). Ради этого впавшего в руки разбойников, и лишенного всякого покрова, и избитого до полусмерти Он укрепил вином и маслом, и перевязал, и посадил на собственного осла, и поручил содержателю гостиницы, и, дав достаточно денег, чтоб о нем заботились, пообещал на обратном пути дать и еще, если будет больше затрачено (Лк. 10:30). Ради этого говорит Он, что всеблагой отец склонился к обратившемуся блудному сыну и обнял его, когда тот раскаялся и вернулся, и украсил великолепием отчей славы, ничуть не упрекнув за прошлое (Лк. 15:11). Ради этого и ушедшую из Божественной сотни овцу, найденную блуждающей по горам и холмам, не погнал Христос утомительным путем обратно в овчарню, а, возложив Себе на плечи, с состраданием принес в общее стадо (Лк. 15:4)» (пер. Е. Начинкина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007b*, с. 125–126). В свою очередь, у свт. Григория Богослова эти образы встречаются в *or.* 38 (см. пер.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 529).

19 Букв.: «надзирания». Констас отмечает, что это слово именно в значении надзирания часто встречается в *Ареопагитиках*, где имеет значение попечения старших в иерархии о младших или наставников об учениках (*Constas 2014*, v. II, p. 356, n. 3). Вместе с тем, сам прп. Максим использует его, говоря о созерцании умопостигаемых логосов и вещей (Max., *myst.* 13.8).

20 Βασιλικόν — «царственный» или «царский»: как монета несет на себе изображение царя, так и человек — образ Бога.

21 Или: «логосу».

22 Морескини (*Moreschini 2003*, p. 690, n. 10) указывает на параллельное место у Оригена (*hom. in Gen.* 13.4).

23 Ср. Лк. 15:4–5.

24 Ср. Gr. Naz., *or.* 38.14; *or.* 26.2; Dion. Ar., *e. h.* 2.3.

25 Монету, изображающую царя. — *прим. перев.*

26 Ср. Лк. 15:8–10.

27 Gr. Naz., *or.* 38.14.

28 Ср. Лк. 15:32.

29 Ср. Лк. 15:22.

30 Ср. Лк. 15:23, 30.

31 Речь идет, возможно, о логосе присноблагобытия, которым наделяется каждый из обоженных по свершении Божественного промысла о нем.

32 Иначе: «логос».

33 Ср. объяснение духовного смысла этих чисел в Max., *Thal.* 55.

34 Ср. Ин. 10:11.

35 Речь, конечно, не об оригеновом апокатастасисе, но о спасении природы и подтверждении Божия Промысла о ней в целом, что является условием спасения отдельных ипостасей, но не принуждением к этому.

36 Обычная для прп. Максима ссылка на общие представления философии и естествознания его времени, в которой он, однако, использует характерные для своей системы понятия «возникновения» (γένεσις) и «логоса». Подробнее их связь в контексте темы «обновления естества» обсуждается в *amb.* 42.

37 Или: «существование».

38 Или: «несмешанной».

39 Или: «обходясь» [с природой].

40 Как пишет Ларше (*Larchet 1996*, p. 272, n. 273), прп. Максим в PG 91, 1280A–1280C дает формуле свт. Григория «упразднение закона природы» новое толкование по сравнению с толкованием, данным в начале *amb.* 31, которое уточняет его. Ларше отмечает, что, согласно этому толкованию, Слово Воплощенное «существовало превыше природы, закона, ума, разума (logos), места и движения», и что Оно «сверхприродно использовало природу для природного». Речь, очевидно, о том, что способ существования природы в результате грехопадения изменился, и, в частности, был ограничен страстным зачатием и рождением; Христос же, не нарушив логосов естества, т. е. став воистину Человеком, изменил способ существования человеческой природы (начиная от Своего чудесного зачатия и рождения); подробнее прп. Максим пишет об этом в *amb.* 41 и 42. Относительно соотношения понятий логос — тропос для человеческой природы Шервуд пишет: «Различие сущности и способа существования — фундаментально. В качестве яркого примера употребления этого различия я приведу отрывок из *amb.* 42: "Всякое ведь обновление, вообще говоря, происходит со способом [существования] обновляемой вещи, а не с логосом природы, поскольку логос, будучи обновлен, губит природу, [так как] не сохраняется неповрежденным логос, по которому она существует; но обновленный способ [существования], при сохранении, конечно, логоса природы, указывает на чудодейственную силу" (*amb.* 42: PG 91, 1341D1–6). Ясно, что это фундаментальный закон. О нем прп. Максим упоминает довольно часто, см., например, *amb.* 42: PG 91, 1329A; 1345B, а также *amb.* 15: PG 91, 1217A; 31: PG 91, 1280A; 36: PG 91, 1289C. Рассмотрение всех этих отрывков приводит к однозначному выводу, что *логос природы* может сохраняться при весьма широком диапазоне изменения способа существования» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 444–445). Подробнее вопрос о способе существования человеческой природы во Христе

разработан прп. Максимом в ходе полемики вокруг моноэнергизма, в частности, в толковании «Богомужеского действия» в *amb.* 5.

41 Рим. 11:16.

42 Ср. 1 Кор. 5:6; Гал. 5:9.

43 Ин. 17:20–26.

44 Или: «ради нас».

45 Вопрос о «движении Бога», точнее, отсутствии его, согласно прп. Максиму, когда речь идет не только о внутритроичной жизни, но и о Воплощении, рассмотрен в схолии 5 А. М. Шуфрина к *amb.* 7. Шуфрин, в частности, указывает на место в *amb.* 41: PG 91, 1308C–D, которое с его точки зрения служит доказательством этого тезиса. Леви, ссылаясь на *amb.* 31: PG 91, 1280B, также пишет, что «временный кеносис Сына Божия, Его снисхождение в человечество, не подразумевал со стороны Бога никакого реального движения Бога к людям» (*Lévy 2006*, p. 401).

46 Евр. 4:15.

47 Ср. Gr. Naz., *or.* 19.8 (PG 35:1052C); Max., *ep.* 28 (PG 91:621A).

48 Еф. 1:23. В этом месте, как и в раскрытии темы «наполнения» высшего мира в целом, можно усмотреть скрытую полемику с оригенизмом и развитие некоторых главных тем *amb.* 7 (а до этого — *qu. dub.* 173 [Declerck]). Как мы помним, в *amb.* 7 толкуется выражение свт. Григория о человеке как стекшей свыше «частице Бога» не в смысле какого-то отпадения «умов», а в смысле уклонения разумных тварей от движения в соответствии с их логосом, предсуществующим в Боге. Соответственно, наполнение высшего мира — это не возвращение того, что его наполняло прежде, но было утрачено в результате падения, а исполнение замысла Божия, который был изначально, но не был исполнен. Эта концепция была впервые разработана прп. Максимом в *qu. dub.* 173 (Declerck): «Ведь каждое из пришедших в бытие соответственно своему логосу, существующему в Боге, [творений] называется членом Бога, то есть имеющим в Боге место. Вне всякого сомнения, даже если получит [оно] мудро и осознанно соответственно этому [логосу] движение, окажется в Боге, *заполняя* свое место и производя благолепие как благопотребный член в Теле Христовом» (пер. А. М. Шуфрина, курсив наш). Причем у прп. Максима различаются понятия о члене *Бога* (ср. представление о «частице Бога» в *amb.* 7), которым называется по своему логосу каждый пришедший в бытие человек, и члене *Тела Христова*, которым становится отнюдь не каждый, но только тот, кто окажется в Боге, упокоившись от движения согласно своему логосу. Таким образом, из того, что логос каждой разумной твари — в Боге, вовсе не следует, согласно прп. Максиму, что каждая такая тварь обязательно станет членом Тела Христова, будет спасена, т. е. не только по своему логосу, но и в действительности будет «частицей Бога», о чем прп. Максим далее и пишет: «А тот, кто, упустив собственный логос, несется в противоречии с [этим] логосом к несуществующим [целям], справедливо понесет вечную ответственность за возникшее, — насколько он был тому [виной], — в Теле Христовом осуждение» (*qu. dub.* 173 (Declerck), пер. А. М. Шуфрина); ср. толкование прп. Максима на Еф. 1:23 в *amb.* 7: PG 91, 1097A–B. Уточнение этого момента

существенно для общей задачи объяснения некоторых сложных мест в писаниях свт. Григория, поскольку тот в *Слове* 38 допускает выражения, которые можно истолковать в духе оригенизма: «Мы, ниспадшие из благобытия чрез грех, снова возвращены были в оное чрез воплощение... Празднуем ныне пришествие Бога к человекам, чтобы нам преселиться или (точнее сказать) возвратиться к Богу» (*or.* 38.3: PG 36, 313C, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 523). «Возвратиться к Богу» — не значит вернуться к изначальному состоянию умов в Энаде, но — обрести свое место в Теле Христовом, о котором Бог изначально благоволил.

49 Еф. 1:23, в Синодальном переводе иначе: «все во всем». Торонен (*Törönen 2007*, p. 36) дает полезный, хотя несколько формальный список мест, где прп. Максим употребляет играющее у него важную роль выражение «все во всем» (или его модификацию): *cap. theol.* 2.1; *amb.* 7: PG 91, 1073D–1076A; 1076C; 1088A–C; 10/3: PG 91, 1113B; 10/19: PG 91, 1137B; 33: PG 91, 1285D; 47: PG 91, 1361A; *myst. prol.*: PG 91, 661C; 669B–C; 697A; *or. dom.* 392 и 779; *Thal.* 2: 27–28 (Laga, Steel), 51; ср. Porph., *sent.* 33.35–38 (Lambere). См. также *amb.* 10/20a: PG 91, 1141B; 21: PG 91, 1249C; 1252A; 31: PG 91, 1280B–C.

50 Ср. Рим. 6:5. В Синодальном переводе σύμφυτοι переведено как «соединены».

51 Ср. Рим. 6:5; 2 Кор. 1:6. Соумирание со Христом, соединение с Ним у святых происходит при жизни как добровольное причастие Его страданиям и смерти. Это делает уже здесь на земле их причастными Его воскресению. Прп. Максим здесь имплицитно соединяет богословские понятия опустошения (кеносиса) и полноты (плиромы).

52 Ис. 9:6. Более известен церк.-слав. перевод: «Отроча родися нам, Сын, и дадеся нам, Егоже начальство бысть на раме Его».

53 Gr. Naz., *or.* 38.2: PG 36, 313B. С предыдущей *трудностью* данная, 32-я *трудность* связана темой участия христиан в несении Креста Христова, т. е. в претерпевании подобных страстей, о чем говорилось в самом конце *amb.* 31.

54 Речь об отрывке, который толкуется в предыдущей *трудности*, этот отрывок непосредственно предшествует тому, что толкуется в настоящей.

55 Ср. Gr. Nyss., *de tridui inter mort. et resurr.*, ed. E. Gebhard (GNO 9/1:300–303); idem, *cat. or.* 32 (SC 453:286–92).

56 Можно свести сказанное прп. Максимом о Кресте в таблицу:

сущность	премудрость	вертикаль	творческая сила	Бог
промысл	ведение	горизонталь	сохраняющая сила	субъект творения, сохранения и спасения — тварь
суд	добродетель	единство	связывающая воедино сила, уничтожающая зло	

Как пишет Тунберг: «В *amb.* 32 мы находим сущность соединенной с мудростью (Бог всегда Тот же), ведение с промыслом (Бог как основание всего творения), добродетель с судом (Бог как Спаситель). В последнем случае Максим переходит, как мы видим, от космологической к сотериологической точке зрения (ср. в *amb.* 37: PG 91, 1297A, где логос промысла соотнесен с естественной философией, а логос суда с практической философией и в *Прологе* к *Трудностям* (PG 91, 1032A), где премудрость соотносится как с ведением, так и с деланием и, таким образом, с логосами промысла и суда). Это показывает, однако, не то, что Максим как-либо поддался оригенистским искушениям, но указывает на принципиальную важность для него идеи целесообразности и общего смысла творения, а также на центральное место Христа» (*Thunberg 1965*, p. 75).

57 Очевидно, речь идет не только о бездействии зла, но и о бесстрастии (или бесстрастных страстях).

58 *Кодикилл*, или *кодикиллий* — официальная грамота от императора (см. *Codex Theodosianus* 6.4.23). Как отмечает Констас: «чрезвычайно редкое у патристических авторов слово *codicillus* пятнадцать раз упоминается в *Новеллах* Юстиниана, что поддерживает традицию, утверждающую, что Максим был на императорской службе» (*Constas 2014*, v. II, p. 357, n. 6). Когда я обратил внимание на это соображение составителя новейшего варианта биобиблиографии прп. Максима Фила Бута, он ответил следующее: «Никто не спорит, что Максим обретался среди высшего эшелона элиты Ираклия с ранних лет, о чем я пишу в своей книге. Это несомненно так относительно Софрония и Моска, и если Максим тесно общался с ними, то нет ничего удивительного, что он знал такие вещи. Тем не менее, для подобного рода знания нет нужды некогда проходить службу чиновником. Как историк я считаю методологически неверным делать подобного рода наблюдения основанием для поддержки версии греческого *Жития*. Такие примеры могут склонять к утверждению, что Максим не был смиренным крестьянином, обращенным в монахи, как следует из сирийского жития, но что он, как и Софроний, происходил из элиты. Но это вовсе не значит, что он был родом из Константинополя и служил на императорской службе, последнее мне не кажется убедительным» (из переписки в моем переводе).

59 Докиана (δοκιανή, ср. лат. ducianus) — по всей видимости, *hapax legomenon*. Термин, вероятно, означал не «должность военачальника» (как предполагается в словаре Лэмпа), а некий знак отличия военачальника, принимаемый от верховной власти. — *прим. перев.* Возможный перевод: «Имеющий [власть] меча [опознается] по так называемой “докиане”». В таком случае, вероятно, имеется в виду спафарий (от σπάθη — меч). Морескини (*Moreschini 2003*, p. 691, n. 6), опираясь на Жено, ссылается здесь на *Кодекс Феодосия* (7.4.30; 11.25.1; 15.11.2). Как справедливо заметил Д. А. Черноглазов, использование Максимом таких слов и понятий, как *кадикилла* и *докиана*, в сочинении, обращенном к епископу Иоанну Кизическому, очевидно, подразумевало, что не только сам Максим знал обозначаемые ими реалии, но и его адресат, а это лишний раз доказывает, что не обязательно было быть чиновником или военным, чтобы все это знать.

60 Вероятно, ссылка на эпизод из Евангелия: «Выходя, они встретили одного Киринеянина, по имени Симона; сего заставили нести крест Его» (Мф. 27:32),

но прп. Максим распространяет его на несение христианами Креста вслед за Христом.

61 Констас ссылается на такие параллельные места: Clem. Al., *strom.* 5.6.37.2 (SC 278:84); Gr. Nyss., *in Canticum canticorum* 12, ed. H. Langerbeck (GNO 6:52, ll. 10–17); Joan. Chrys. PG 49:404C; Evagr., *praktikos* (SC 171:488, ll. 29–34); Max., *Thal.* 3 (CCSG 7:55–57, ll. 25–36).

62 Мф. 16:24; Мк. 8:34; Лк. 9:23.

63 Или: «отсутствия зависти».

64 Иначе: «словесна».

65 Dion. Ar., *e. h.* 2.4: 75 (Heil, Ritter), ср. перевод под ред. Г. М. Прохорова: «Но если Божественное есть начало священного благочиния, благодаря которому священные умы познают себя, то прибегающий к зрению собственной природы сначала увидит себя таким, каков он есть, — первым делом этот священный дар он воспримет по причине восклонения головы к свету. Хорошо же обозрев бесстрастными очами свое состояние, он покинет несветлые глубины неведения. Как несовершенный, он не тут же возжелает совершеннейшего соединения с Богом и причастия, но через то, что для него первично, вскоре будет священно возведен к еще более первичному, через то — в соответствии с порядком — к первейшему, а будучи усовершен — и к богоначальной Вершине» (*Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 597).

66 У прп. Максима μετουσία соответствует κοινωνία в цитате из Ареопагита.

67 Gr. Naz., *or.* 38.2: PG 36, 313B.

68 Евр. 4:15.

69 Мф. 13:34 (в Синодальном переводе иначе); Мк. 4:33–34. Ср.: «Тот, кто с помощью дебелых примеров и речений, соответствующих способности слушателей, преподносит [им] нравственное научение Слова, делает это Слово плотью. А тот, кто с помощью возвышенных умозрений излагает таинственное богословие, делает Слово Духом» (*cap. theol.* 2.38, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 241). Про оплотнение — утончение у прп. Максима применительно к аскетической жизни в контексте христологии пишет, в частности, Тунберг (*Thunberg 1965*, p. 419). Здесь «дебелый» является переводом греческого слова, восходящего к глаголу παχύνεται из толкуемых слов свт. Григория. Речь о том, что делается или является «тучным», «плотным».

70 Или: «в первоначальной форме».

71 Ларше (*Larchet 1996*, p. 95) дает параллельное место в *Thal.* 35: PG 90, 377C, «где логосы сущностей умных рассматриваются как "кровь Слова", а логосы вещей чувственных — как "являемая плоть Слова", Которое дает достойным и знание, [содержащееся] в логосах зримых [вещей], — словно вкушение плоти [Слова], и ведение, [содержащееся] в логосах умопостигаемых [вещей], — словно питие крови» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 94). Тунберг замечает, что прп. Максим рассматривает «присутствие Логоса в логосах как своего рода воплощение — параллель

к историческому воплощению Иисуса — и умножение Логосом Себя в логосах творения; это первое воплощение, предпосылка исторического воплощения» (*Thunberg 1965*, p. 83).

72 Иначе: «изображенным».

73 Или: «растянул» (имеется в виду пара сжатие — растяжение, см. след. прим.).

74 τοσοῦτον ἡμᾶς δι᾽ ἑαυτὸν πρὸς ἕνωσιν ἑαυτοῦ συστείλας, ὅσον αὐτὸς δι᾽ ἡμᾶς ἑαυτὸν συγκαταβάσεως λόγῳ διέστειλεν. Как замечает Тунберг (*Thunberg 1965*, p. 33, 64, 82), здесь имеет место важная для прп. Максима корреляция между формулой *настолько — насколько* (τοσοῦτον — ὅσον) и представлением о «расширении» («распространении») Себя Логосом и «сжатии» («сплочении») всего воедино (συστολή — διαστολή) в Нем.

75 Gr. Naz., *or.* 38.7: PG 36, 317B. Другой вариант перевода: «не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но в рассуждении того, что окрест Его, через набрасывание некоторых очертаний, оттеняется Он в один какой-то облик действительности» (*Григорий Богослов 1994*, т. 1, с. 524). Завершив *amb.* 33 мыслью о том, что Слово постепенно возводит нас к «простому и безотносительному понятию о Себе», прп. Максим в *amb.* 34 дает краткий обзор своего учения о богопознании, который вводит в более пространное обсуждение этой темы в ряде следующих *трудностей*.

76 Букв.: «Бог никогда не познается как являющийся чем-то».

77 Ларше (*Larchet 1996*, p. 504, n. 71) указывает следующие места у святых отцов, где различаются Бог как таковой (κατ᾽ αυτόν) и то, что окрест Него (περί αυτόν): Gr. Naz., *or*. 30.17: 262 (Gallay); *or*. 38.7: 116 (Moreschini, Gallay); Ps.-Athan., *annunt.* 2–3: PG 28, 920B; Gr. Nyss., *beat*. 4: PG 44, 1269A («Невидимый по природе, Бог делается видимым посредством действий, созерцаемый в том, что окрест Него»). См. также: Idem, *hom. in Eccl.*: 414–415 (Alexander). Позднее это различение появляется у прп. Иоанна Дамаскина (*f. o*. 1.4) и у свт. Григория Паламы (*Akind.* 2.17.85: 146.4–5 [ГПΣ 3]).

78 Ларше (*Larchet 1996*, p. 503, n. 64) ссылается на следующие параллельные места относительно невозможности познания Бога по сущности и возможности познания Его только по «тому, что окрест сущности»: *ep.* 6: PG 91, 432C; *carit.* 1.96; 1.100; 2.27; 4.3; *amb.* 10/19: PG 91, 1133C; 10/31: PG 91, 1160C; 1168A; 10/38: PG 91, 1180D; 10/40: PG 91, 1185C–1188B; 15: PG 91, 1216B–C, 1220C; 17: PG 91, 1224B–D; 1229B–1232C; 20: PG 91, 1241A; 21: PG 91, 1249C; 34: PG 91, 1288B; 40: PG 91, 1304B; *Thal.* 35: PG 90, 377D; *myst. prol.*: PG 91, 664C; *myst.* 5: PG 91, 677A; *cap. theol.* 1.1: PG 90, 1084A; 2: PG 90, 1084A; 82: PG 90, 1117A; 2.2–3: PG 90, 1125C–D. Ларше также отмечает, что «эта идея эксплицитно присутствует уже у Каппадокийцев и Иоанна Златоуста (которые разрабатывали ее в контексте полемики с Евномием и аномеями), и далее в несколько ином контексте в *Ареопагитиках* (см., например, *c.h.*: PG 3, 141A; *d.n.*: PG 3, 588B–C; 589A; 593A; 640D; 644A–B; 645A; 669C; 816B; 981A; 997B; *myst.*: PG 3, 1001A; 1048A; *ep.*: PG 3, 1073A; 1112C). Она имеет основание в Св. Писании (см. Ис. 45:5; Рим. 1:20; 11:33; 2 Кор. 9:15; 12:4; 1 Тим. 6:16; Ин. 1:18).

Прп. Максим непосредственно ссылается в этом вопросе на Григория Назианзина и Дионисия (см. *carit.* 1.100; *amb.* 20: PG 91, 1241A; 35: PG 91, 1288D)» (Ibid.).

79 Букв.: «окрест» (περί).

80 Ср. Dion. Ar., *d. n.* 1.1: 109 (Suchla).

81 Ср. в *Ареопагитиках*: «Подобает... всеобщей Причине приписывать все качества сущего, и еще более подобает их отрицать, поскольку Она превыше всего суща; и не надо при этом считать, что отрицание противоречит утверждению, так как Она намного первичней и выше умалений, выше всякого и отрицания, и утверждения» (*myst.* 1.2: 143 (Heil, Ritter), пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 741). Ср. также в *О небесной иерархии*: «И иногда теми же самыми речениями Она [Истина. — *Г. Б.*] сверхмирно воспевается в отрицательных определениях, называющих Ее невидимой, беспредельной, невместимой и прочим, и указывающих не на то, чем Она является, но на то, чем Она не является» (*c.h.* 2.3: 12 (Heil, Ritter), цит. по изд.: Там же, с. 55). При этом надо иметь в виду, что для прп. Максима «то, что окрест Бога» имеет характер вполне определенной онтологической реальности: это «дела Божии, которые не начинались во времени», которым по благодати могут сопричастствовать сущие — «таковыми, например, являются: благость и все то, что входит в это понятие, а также просто всякая жизнь, бессмертие, простота, неизменность, беспредельность и то, что сущностным образом созерцается окрест Бога, — они суть деяния Божии, и не начинали быть во времени» (*cap. theol.* 1.48, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 223 с изм.).

82 Или: «окрест Бога». То есть по своей общей принадлежности Богу.

83 Вся эта *трудность* кратко разбирается в статье Изабель де Андиа (*Andia 1997*, p. 320–321) в контексте проблематики апофатического и катафатического богословия, которая развивается прп. Максимом и в *amb.* 71: PG 91, 1408C–1417C.

84 Или, более литературно: «распространилось».

85 Gr. Naz., *or.* 38.9: PG 36, 320C.

86 Четвертое упоминание старца.

87 Dion. Ar., *d. n.* 9.2 (208, l. 13; 909C).

88 Дал реальное существование, создал.

89 Или: «умаления».

90 Не точная цитата, а парафраз, см. Dion. Ar., *d. n.* 2.11 (135–137; 649AB–652A).

91 Иначе: «предоставления части», «наделения», «уделения», «причащения».

92 Gr. Naz., *or.* 38.13: PG 36, 325C.

93 Ср. Быт. 2:7.

94 Ср. Быт. 1:26.

95 Или: «вступила в общение». Прп. Максим использует, очевидно намеренно, здесь иное слово, чем выше, когда говорит о первом общении — через дуновение, вероятно, подчеркивая более близкий характер общения. Можно было бы перевести: «сблизилась», «соединилась».

96 Божества и человечества, которые соединились в одной ипостаси, но не смешались. Ср. у свт. Григория в *Слове* 38: «Я получил образ Божий и не сохранил его; Он [Христос. — *Г.Б.*] воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить»; далее следует толкуемый прп. Максимом в *amb.* 36 отрывок, а после говорится: «Тогда даровал нам лучшее, а теперь воспринимает худшее; но сие благолепнее первого, сие выше для имеющих ум» (*or*. 38.13: PG 36, 325C–D, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 529).

97 Или: «бытия единым».

98 Следуем чтению Констаса (*Constas 2014*, v. II, p. 72), а не чтению Миня: τὸ καθ᾽ ὑπόστασιν ἓν καὶ διάφορον (у Ларше: «...l'unité et la différence selon l'hypostase» (*Larchet 1996*, p. 280)).

99 У Ларше: «...le *logos* du comment être» (*Larchet 1996*, p. 280). Ларше кратко комментирует весь отрывок в указанном месте своей книги (ср. Ibid., p. 321, 364). Ср. также параллельные места у прп. Максима: *amb.* 3: PG 91, 1040C; 42: PG 91, 1320B–C.

100 Прп. Максим подчеркивает, что в ипостаси Сына Божия человеческая природа уже не могла пасть, уклониться ко греху, как это произошло у Адама. В перспективе полемики с оригенизмом ему было особенно важно подчеркнуть отличие нового, «непадательного» состояния обожения человеческой природы, которое совершилось во Христе и через Него даруется спасаемым, от того состояния, в котором еще можно отпасть от Бога. В системе Оригена, в отличие от этого взгляда, нельзя было провести различия между начальным состоянием умов в Энаде и конечным состоянием возвратившихся к Богу тварей; в ней были возможны новые отпадения.

101 Сама Божественная сущность (природа) соединилась с самой человеческой природой в одной ипостаси Логоса.

102 Лк. 1:41.

103 Ср. 2 Цар. 6:1–17.

104 Gr. Naz., *or.* 38.17: PG 36, 329D.

105 Или: «философии».

106 Тунберг (*Thunberg 1965*, p. 355) относит познавательное созерцание к той же второй стадии подвижнической жизни (следующей за деланием), что и «естественное созерцание», или «естественная философия»; эта стадия предшествует мистическому богословию. В данной трехчленной схеме прп. Максим следует Евагрию.

107 Или: «обладанию», или «навыку».

108 Иначе: «силу».

109 Ср. 2 Цар. 12:13.

110 2 Цар. 5:25.

111 Ср. Евр. 6:6.

112 Прп. Максим уже обращался к образу Иоанна Предтечи и царя Давида в *amb.* 6: PG 91, 1068A7–B10 несколько в ином контексте, в котором речь шла о преображении страстных сил души и о приведении к уму этих «неразумных (ἀλόγους) сил души... и вразумлении их с помощью разума (διὰ λόγου)». В указанном месте не проводилось различия взыграния Иоанна в утробе с взыранием Давида, а подчеркивалось их сходство, и об Иоанне Предтече говорилось как о том, что «из чрева, с трудом видит Слово, сокрывающееся в сущих» (Ibid.).

113 Или: «будучи склонным к краткости».

114 Букв.: «сжав возможность пространности слова».

115 Или: «обладание».

116 Или: «образу жизни».

117 Букв.: «не желаемое».

118 Ср. 1 Цар. 4:18.

119 Первое воскресение после Пасхи.

120 Пс. 149:1.

121 Пс. 136:4.

122 Gr. Naz., *or.* 44.1: PG 36, 608B. К этому *Слову* прп. Максим обращается ниже, см. *amb.* 61–64.

123 Ниже прп. Максим раскрывает это «сокращение».

124 Блауерс, который кратко разбирает весь последующий пассаж (см. *Blowers 1991*, p. 141; 179–180, n. 203–209), отмечает, что категории Аристотеля и Дионисия, которые прп. Максим предлагает как способы, согласно которым созерцается Св. Писание, можно сравнить с пятью способами естественного созерцания, о которых он говорит в *amb.* 10: PG 91, 1133A–1136B. В обоих случаях речь идет о сведении многообразия к единству.

125 Или: «ограничивает».

126 Констас (*Constas 2014*, v. II, p. 359, n. 5) предлагает сравнить эти «категории» в приложении к умозрению смыслов Св. Писания с тем, как Симпликий в толковании на *Категории* Аристотеля «сжимает десятку категорий Аристотеля до четверки (т. е. сущности, акциденции, общего и частного), которую, в свою очередь, сжимает до двоицы (самосущее и существующее в другом)» (Simpl., *in cat.* (CAG 8:44–45)).

127 Иначе: «обобщающая», «всеобъемлющая».

128 Ср. использование слова ἀνατατικῶς в *Ареопагитиках*: «всякое исхождение движимого Отцом светосвечения, благодатно в нас приходящее, вновь как единотворящая сила, возвышая (ἀνατατικῶς, букв.: возводительно), нас наполняет и обращает к единству и боготворящей простоте Собирателя Отца» (Dion. Ar., *c. h.* 7.6, пер. по: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 37).

129 Как пишет об этом месте Блауерс: «В замечательном тексте из *ambiguum* 37 Максим описывает... каким образом могут созерцаться различные логосы Писания в перспективе их "сведения" к одному умному логосу, являющемуся универсальным смыслом, сокрытым в Логосе... [Из этого отрывка *amb.* 37: PG 91, 1293A–C] ясно, что Писание для Максима является космосом, или миром, произведением Логоса, пребывающим в его логосах и через умопостигаемые логосы привлекающим к Себе. Эти логосы — слова Писания, чреватые духовными смыслами, в которые можно проникнуть только через созерцание Писания на путях, описанных выше; тем не менее, они доступны только через множество различных символов, речений на странице Писания» (*Blowers 1991*, p. 108–109).

Констас, в свою очередь, соотносит данное место с *amb*. 10/37: PG 91, 1177B–D, где говорится о десятерице умопостигаемых форм, устрояющих материю. «Хотя они прямо соотнесены с аристотелевскими категориями, их онтологический статус в большой степени таков же, как и у платоновских форм (идей). Синтез двух систем был характерной чертой позднеантичной неоплатонической философии. С добавлением пифагоровских принципов, этот синтез был сильно математизирован (с помощью *Введения в арифметику* Никомаха Геразского, анонимного сочинения *Теологумены арифметики* и сочинения Анатолия *О десятерице*), так что обсуждаемые категории все присутствуют в, исходят из и возвращаются в единицу. Эти черты тесно связывают единицу с божественным источником продуктивности и порядка... Анонимные источники прп. Максима несомненно включали старца, который был адептом нумерологии, см. также *amb*. 66» (*Constas 2014*, v. II, p. 359, n. 6).

130 Букв.: «распорядку», «распределению».

131 Беспозвоночные животные, которые, как считалось, имели ряд черт растений и являлись чем-то промежуточным между растением и животным. Понятие ζωόφυτα появляется в IV–V веках у неоплатоников (Дексипп, Аммоний Гермий). Видно, что прп. Максим был вполне осведомлен в учениях о природе своего времени.

132 Все перечисленное относится к историческому, буквальному толкованию Св. Писания, которому прп. Максим в своей экзегезе уделял определенное внимание, но никогда не останавливался на нем, стремясь восходить от буквы к духу.

133 Сущность — сила — энергия — фундаментальная метафизическая триада прп. Максима, восходящая к аристотелевской традиции.

134 Букв.: «вводят для нас».

135 То есть относятся к деланию (праксис), созерцанию или таинственному богословию. Иными словами, Св. Писание, как это неоднократно показывает в своей экзегезе сам прп. Максим, может рассматриваться в плане той или иной из этих философий, учить деланию, созерцанию или таинственному богословию. В сжатой форме, напоминающей аристотелевские категории, прп. Максим излагает основы экзегезы Св. Писания систематическим образом.

136 Здесь речь уже о нравственно или духовно похвальном или укоризненном. Одно и то же место Св. Писания, даже одно и то же имя, может толковаться

прп. Максимом и так, и так (см., в частности, толкование книги пророка Ионы в *Thal.* 64, где, к примеру, имя Ионы толкуется в достохвальном смысле как образ Христа, а в укоризненном как образ отрекшихся от Бога иудеев).

137 Иначе: «идеи», «принципы».

138 Возможно, здесь прп. Максим хочет подчеркнуть, что речь идет о представлениях о чем-то не существующем в действительности, воображаемом, фантазмах нашего сознания.

139 Ср. сближение понятий истинных «любомудров» и «боголюбцев» у свт. Григория Богослова (Gr. Naz., *or.* 4: PG 35, 581.46). Однако особенностью мысли прп. Максима является то, что он включает в боголюбие три вида философии (любомудрия) — деятельную, созерцательную и богословскую. Таким образом, боголюбие в его учении — понятие более всеобъемлющее, чем каждый из этих видов философии, но не нечто отличное от них, их превосходящее, а их совокупность.

140 Констас понимает и переводит это место иначе, на наш взгляд ошибочно. Наше понимание совпадает с пониманием Лоллара. Обычно понятие тени используется по отношению к ветхозаветным повествованиям, которые рассматриваются как тень в отношении истины.

141 Букв.: «тип и архетип». Ср. *amb.* 21: PG 91, 1253C: «Ведь все наше таинство спасения премудро устроено [из] тени, образа и истины». Как отмечалось в комментарии к данному месту, термины σκιά (тень) и εἰκών (образ) встречаются в Новом Завете в Евр. 10:1: «Σκιὰν γὰρ ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων (Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей...)». При этом, если Ориген в толковании этого места практически отождествлял «тень» и «образ» (см. *comm. in Jo.* 1.39 (Blanc)), то прп. Максим различает «тень», «образ» и «истину». Но это касается прежде всего указанного места из *amb.* 21, а как обстоит дело в *amb.* 37? Здесь мы имеем несколько иную систему понятий. В любом случае, следует помнить, что, как и ап. Павел, прп. Максим не только понимает Закон как «тень» будущего (Кол. 2:17), но и «нынешнее» знание как «гадательное» в отношении видения лицом к лицу в Царствии Небесном (см. 1 Кор. 13:12), причастие которому, то есть обожение, впрочем, имеет место по благодати у святых уже в земной жизни.

142 Форма φθάσαντες синтаксически неприемлема. Можно предположить, что изначально в тексте читалось φθάσαντι. В соответствии с этой конъектурой мы и переводим. — *прим. перев.*

143 Или: «в типе и образе архетипов».

144 Ср. Кол. 2:17; Евр. 10:1.

145 Ссылаясь на это место, В. М. Живов пишет: «В *amb.* 37: PG 91, 1296C Максим говорит: если человек в этом веке способен достигать всех добродетелей и меры познания и мудрости, если он возвышается знанием божественного, то он в типе и образе обладает архетипом. Любой же тип (τύπος) подлинно есть являющаяся ныне истина, есть тень и образ (σκιὰ καὶ εἰκών) высшего логоса. Зачаток концепции о том, что движение человека, образа Божия, к архетипу

есть, с одной стороны, исполнение замысла Бога о человеке, а с другой — достижение знания об этом замысле, можно, кажется, видеть уже у Григория Богослова. Так, в *Похвальном слове Горгонии* он связывает соблюдение образа Божия и уподобление архетипу (πρὸς αρχέτυπον ἐξομοίωσις) с постоянным преобразованием человека "по Богу" (κατὰ θεόν) в тайнозрителя, знающего цель создания человека (PG 35, 796B)» (*Живов 1982*, с. 125, прим. 13).

146 Место, сложное для понимания. Другой возможный перевод: «согласно отношению настоящего к будущему» (так у Блауерса: *Blowers 1991*, p. 143, с которым совпадает в данном месте, но не в предыдущем предложении Констас). Наш перевод ближе к Лоллару.

147 Из утверждения, что Слово превыше истины, выводятся важные следствия. В самом деле, как говорит прп. Максим, истине противоположна ложь, а Слову ничего не противоположно. А значит, например, православному догмату (истина) противоположна ересь (ложь), но Слово превыше и этой истины. Если же догмат (истина) заслоняет Слово как Истину этой истины, то догмат превращается в идол. Впрочем, в данном месте *Трудностей*, собственно, речь идет не совсем об этом, а о толковании Писания. Ответ на вопрос о том, как именно прп. Максим понимал данное теоретическое положение, нужно искать в его экзегетических сочинениях, например, в толковании книги Ионы в *Thal.* 64.

148 Как понять утверждение прп. Максима, что Слово превыше не только человечества, но и Божества? Видимо, так, что Бог-Слово превыше того Божественного, которое еще рассматривается по отношению к человеческому (в перспективе паламизма мы бы сказали — что здесь Божественное понимается как божественные энергии). А в Божественности безотносительной, т. е. в своем единосущии Отцу и Духу Слово превыше всего человеческого и Божественного. Энергии — это движение сущности. Ипостась — покой сущности. Ипостась Логоса как покой (один из трех в Троице) превыше божественных энергий, обоживающих во Христе человечество. Но точно ли прп. Максим имел в виду это, мы не знаем. Применительно же к экзегезе Св. Писания прп. Максим всегда различал «дебелые», то есть изложенные в виде притч и образов места Св. Писания, которые соответствуют Христу Воплощенному, и восхождение от буквы к духу, что соответствует приобщению ко Христу, сидящему одесную Отца. Аналогичным образом различается и внешне-образное и историческое отношение к Евангельскому повествованию и действительное рождение (воплощение) Логоса в душе (само имеющее несколько стадий).

149 Блауерс приводит весь отрывок *amb.* 37: PG 91, 1296A–D в своем переводе и комментирует его следующим образом: «В этом классическом тексте Максим описывает, как пять изначальных способов созерцания Писания должны быть сведены к трем, затем к двум и к одному... Данный отрывок дает нам представление о классической проблеме, связанной с переводом Максима: об использовании им (Максимом) слова "логос" в различных значениях с тонкими отличиями в смысле. Во всем этом пассаже он говорит о единящем логосе (или "смысле", "цели"), действующем во всем Писании, и об "общем логосе" (параллель к γενικὸς λόγος, который связывает воедино весь тварный космос);

в то же время трансцендентный Логос в некотором смысле и есть этот логос, поскольку он содержится в Нем, и Логос осуществляет Свое самооткровение в этом логосе. Важным моментом здесь является то, что весь макрокосм, или "вселенная" (τὰ ὅλα), Писания посредством созерцания согласно способам, соответствующим его общему логосу, рассматривается как единенный в Логосе–Христе, который всецело пребывает в Писании, и в то же время (как Максим указывает в заключении всего пассажа) остается всецело трансцендентным в отношении его ограниченности» (*Blowers 1991*, p. 142–143). Впрочем, как замечает далее Блауерс, на практике при разборе тех или иных мест Св. Писания, скажем, в *Вопросоответах к Фалассию*, прп. Максим далеко не так систематически пользуется этими десятью категориями. В целом это скорее некая идеальная модель; для прп. Максима важны не сами десять категорий как таковые, а общая направленность: восхождение от частного к общему, возведение всего к единому смыслу и цели Св. Писания.

150 Ср. Ин. 1:1.

151 Ларше (*Larchet 1996*, p. 636, n. 515) указывает помимо настоящего места (*amb.* 37: PG 91, 1297A) следующие параллельные места, где говорится о напечатлении в святых божественной простоты: *amb.* 10/43: PG 91, 1196B; *myst.* 5: PG 91, 680B. Ср. об этой теме в изд.: *Thunberg 1965*, p. 459; *Völker 1965*, S. 483.

152 Букв.: «посеян».

153 Здесь «промысл» соотносится по преимуществу с установлением логосов природ, подлежащих естественному созерцанию, а «суд» — с тем, что направлено в человеке на отсечение противоестественных страстей — деятельным любомудрием и противоприродным обращением с сущим.

154 В философском смысле понятия становления.

155 Ср. Мф. 2:13–14.

156 Ср. Мф. 2:15.

157 Gr. Naz., *or.* 38.18: PG 36, 332B.

158 Ср. Исх. 3:7; Деян. 7:34.

159 «Логос Египта» созерцается прп. Максимом в ряде его сочинений, см., например, *qu. dub.* 122 (Declerck); *amb.* 50: PG 91, 1368A–1369C и *Thal.* 17. В *amb.* 50 прп. Максим связывает «Египет» с альтернативой: либо мучительный, рабский труд находящихся в рабстве страстям и во власти мысленного фараона — диавола, либо вольное делание, претерпевание страданий ради стяжания бесстрастия; аналогично и в *amb.* 38 прп. Максим сопребывание в Египте со Христом связывает с деланием, т. е. с аскетическим подвигом умерщвления страстей.

160 Перевод и понимание этого и другого места (в следующем абзаце *amb.* 38), в котором говорится о «распознающем логосе», представляет известную для сочинений прп. Максима трудность, когда не ясно, идет ли речь о «логосе» или «Логосе». Большинство переводчиков склоняется к тому, что речь идет о логосе. Констас понимает его как разум (reason), Лоллар — сходным образом, как разумность (rationality). Ср. *amb.* 10/16: PG 91, 1125C. Наиболее близким к комментируемому отрывком является следующий: «кто, [наконец], помыслы,

склоняющие к земле и ищущие наслаждения от нее — ради какового [наслаждения] гневной части души присуще сражаться, свергать и изгонять распознающий (διαγνωστικόν) разум — словно благоразумный пастырь наподобие овец "гонит" чрез "пустыню"...» (*amb*. 10: PG 91, 1148C); здесь явно речь о человеческом разуме. Но если принять понимание «логоса» как «разума», то возникает вопрос — почему прп. Максим именует наш тварный разум божественным? При такой трактовке речь, очевидно, о богообразности разума, о творении человека по образу Божию. В целом, в данной *трудности*, как нам представляется, постоянно сближаются логос в смысле разум, логос в смысле замысла Бога о человеке и Логос — Сын Божий. Вряд ли прп. Максим смешивает все эти понятия (в других *трудностях* они четко различены), но здесь мы имеет дело, скорее с их максимальным сближением. Распознающий разум — это разум, который функционирует в соответствии с природой, т. е. с логосом (замыслом Божиим) о нашем разуме, и в качестве такового является образом и подобием Логоса. Ср. прим. 184 к *amb*. 10.

161 Ср. 1 Кор. 15:47; Рим. 8:6.

162 Мф. 2:20.

163 Или: «Логосу».

164 Ср. Ис. 19:1. Констас (*Constas 2014*, v. II, p. 359, n. 2) считает, что здесь отсылка к преданию, согласно которому при появлении младенца-Христа в Египте идолы упали со своих постаментов (см. *Апокрифическое Евангелие от Матфея* 23–24). Он же усматривает цитату из Филона (Philo, *de Abel et Cain* 19.69; 11.48; idem, *alleg*. 3.12; 3.236).

165 Бегство в Египет соотносится с деланием (или деятельным любомудрием), добровольным умерщвлением плотских мудрований и страстей. Вершиной такого делания является бесстрастие.

166 Вероятно, проводится параллель с выходом евреев из Египта. После победы над страстями в деятельном любомудрии не следует медлить и продолжать оставаться исключительно в стадии делания, необходимо переходить к следующей стадии — созерцанию и ведению. Не-сущие это, очевидно, страсти и неразумные движения плоти, о чем говорилось выше. Их образами в аналогии с выходом из Египта являются идолы богов, которые не суть боги. На чем здесь делается акцент? На том ли, что против не-сущих, т. е. страстей следует подвизаться не неразумно, а разумно, или на том, что от борьбы с ними следует переходить в стадии созерцания и ведения божественных логосов, ведущих к богопознанию? Скорее, — на втором. Сам же этот отрывок переводится по-разному разными переводчиками в зависимости от их понимания данного места.

167 Ср. *qu. dub.* 122 (Declerck): «Географы говорят, что Египет — самая низменная область на всей земле. Потому в Писании и говорится не только: *вывел* (Исх. 3:12; 6:26; 12:42 [LXX]), но и: *возвел* (Лев. 11:45 [LXX]): имеется в виду выведение идущих от пристрастия плоти к Духу, возведение же — возносящихся от вещественного к умственному» (пер. Д. А. Черноглазова); т. е. выход из Египта здесь понимается как переход от материального к духовному. В *amb.* 38, а затем и в *amb.* 50, однако, подчеркивается позитивный момент

как в пребывании в Египте — вольное делание в стяжании бесстрастия, так и в выходе из Египта — переход от делания к созерцанию и достижению истинного ведения.

168 Или: «Логосе».

169 Ин. 1:14.

170 Обычное для прп. Максима противопоставление «оплотненного» Слова и Слова, вознесшегося в славу Отца. Первое связывается с деланием, второе — с созерцанием и ведением. Истинное ведение — ведение Христа во славе Отчей, т. е. Единородным Сыном Божиим и Богом. Ср.: «Для тех, кто исследует Слово Божие по плотскому [разумению], Господь не вознесся к Отцу; но Он взошел к Отцу [Своему] для тех, кто взыскует Его по духу, посредством возвышенных умозрений. Ведь мы, пребывая долу, не усваиваем вполне Того, Кто по человеколюбию [Своему] и ради нас оказался долу. Однако, когда мы возносимся с Ним к Отцу, то оставляем землю и все земное, дабы и нам, как неисправимым иудеям, не было сказано: *Куда Я иду, туда вы не можете придти* (Ин. 8:21). Ибо без Слова невозможно оказаться у Отца Слова» (*cap. theol.* 2.47, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 24). О соотношении делания и ведения см. в *cap. theol.* 2.17: «Посвящающий себя духовному деланию живет в теле словно пришелец, пресекая добродетелями связь души с плотью и удаляя от себя обман вещественного. Посвящающий же себя ведению живет пришельцем и в самой добродетели» (цит. по изд.: Там же, с. 237).

171 Это место опять же по-разному понимается разными переводчиками, да и читается по-разному. Констас читает: «σὺν τῷ Λόγῳ κατὰ τὸν Λόγον ὑπὲρ τοῦ Λόγου (с Логосом, согласно Логосу и ради Логоса)», наш перевод согласен с его пониманием. Однако, Лоллар читает: «σὺν τῷ λόγῳ κατὰ τὸν λόγον ὑπὲρ τοῦ λόγου (вместе с разумом, согласно разуму и сверх разума)». Это совсем иное понимание, которое грамматически тоже вполне возможно. Понятно, что если логос прочесть с маленькой буквы, то ὑπέρ можно понять в смысле «сверх», а если с прописной (Логос), то уже нельзя, т. к. сверх Логоса ничего быть не может. И тогда то же ὑπέρ понимается как «ради» или «для».

172 Не вполне ясно значение глагола ἐπισκήπτω. Может быть, вместо ἐπίσκηψον следует читать ἐπίσκεψαι? — *прим. перев.* Лоллар переводит: «observe with precision (тщательно изучи)».

173 Ср. в *qu. dub.* 122 (Declerck): «Египет с одной из точек зрения о нем переводится как “помрачение” [или: “мрак”], понимается же как век сей» (пер. Д. А. Черноглазова).

174 Или: «пребывает в хорошем состоянии».

175 Иначе: «обладание добродетелями».

176 2 Кор. 4:16.

177 Или: «змей».

178 Иов. 40:11. Настоящее место из Книги Иова имеет богатую традицию толкования в богословской и аскетической литературе. Ср. у самого прп. Максима: «сила [бого]противного владычества лукавого, согласно Иову, в пупе

чрева (Иов. 40:11: LXX)» (*qu. dub*. 1.68, ed. Declerck). Прп. Максим в этом учении о том, что сила диавола гнездится в пупе, следует учению, восходящему, вероятно, к Оригену или оригенистской традиции (Евагрий, Дидим), в ее толковании соответствующего места из Книги Иова (ср. Orig., *hom. in Job*, PG 17.100.48;56; Ps-Orig. [Evagr.?], *fr. in Psalm*. 37.8.20; Didym., *de trinit*. 17.3.3; idem, *in Psalm*. 206.10). Эта традиция впоследствии сказалась на полемике вокруг паламизма, в которой свт. Григорий Палама защищал исихастов против обвинений Варлаама, называвшего их пуподушниками, в том, что они творят молитву, опуская ум в пупе. На это обвинение Палама отвечал: «неужели монаху, который старается возвратить свой ум вовнутрь себя и хочет, чтобы он двигался не прямым, а круговым и неблуждающим движением, не пригодится привычка не блуждать взором то туда, то сюда, но словно на каком-нибудь упоре останавливать его на своей груди или пупке? Свертываясь внешне по мере возможности как бы в круг, то есть уподобляясь желаемому внутреннему движению ума, он и силу ума, изливающуюся из глаз, благодаря такой форме тела тоже введет внутрь сердца. А потом, если сила мысленного зверя на пуповине живота, потому что здесь закон греха имеет свою власть и питает зверя, то почему нам не утвердить тут противоборствующий ему закон вооруженного молитвой ума (Рим. 7:23), чтобы изгнанный "баней возрождения" (Тит. 3:5) злой дух, вернувшись с семью другими и злейшими духами, не вселился вновь и "последнее не стало хуже первого" (Лк. 11:26)?» (Palam., *tr.* 1.2.8, пер. В. В. Бибихина по: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/triady-v-zashhitu-svjashhenno-bezmolvstvujushhih/).

179 Ср. *qu. dub.* 9 (Declerck): «Поскольку изначально обманувший человека умственный змей через непослушание закон греха нам примешал в плоть, подобно змею вползая в нас через удовольствие, из-за этого проходящий пустыню добродетели старается как бы повернуть в Египет, то есть во тьму греха, поражаясь умственными змеями».

180 Рим. 8:6.

181 1 Кор. 15:55.

182 Как и во многих других местах, прп. Максим здесь связывает наказание смертью с греховным наслаждением, посредством которого диавол порабощает человека. Добровольное утеснение себя в наслаждениях и отказ от плотского мудрования — начало выхода из-под власти диавола или начало духовного воскресения. Прп. Максим при этом все время подчеркивает, что победа над диаволом даруется Христом (отсюда — тема сопребывания со Христом в Египте), и в то же время требует вольного следования Ему со стороны подвижника.

Трудность 39

Его же, из *Слова на Светы*, на [слова]: «Если надлежало, чтобы они были вовсе нечестивы и отпали от славы Божией[1], низведенные к идолам, произведениям искусства и творениям рук [человеческих], то благоразумным не [следовало] желать относительно них ничего другого, как то, чтобы они таковым [вещам] поклонялись и таким образом почитали»[2].

Вы сказали, что, когда это было прочитано, некоторые из слушавших возразили учителю: они говорили, что не справедливо, чтобы «благоразумные» [люди], вознамерившиеся жить по-евангельски, в отношении кого-либо «желали, чтобы они таковым [вещам] поклонялись и таким образом почитали». Этим, [возражавшим учителю], от себя нечего не скажу, [но] скажу то, чему я был по этому вопросу научен неким старцем[3], который премудр в божественных [вещах] и высоко ценит учение отцов. Послушайте (я буду говорить с ними, как будто они здесь), святой <1301C> и блаженный отец наш и учитель Григорий, увидев, что эллины[4] изначально так неразумно заблудились и совершенно отошли от мысли о Боге, в собственном смысле Сущем, излагает это по закону сострадания (συμπαθείας νόμῳ), чтобы, когда их формы поклонения (τῶν σεβασμάτων) будут пред ними многократно опровергнуты посредством умозаключений, восхождение от неразумия и глупости, а точнее говоря, гнусности [их] поклонения к прямому пути станет для них намного проще; а еще для того, чтобы никто не был совращен их злоучением[5], поскольку каждому легко будет заметить и изобличить обман, ничем якобы честным не скрывающий таящееся зло[6]. <1301D>

Трудность 40

Из того же *Слова*, на [слова]: «Где же очищение, там озарение; озарение же есть исполнение вожделения (πόθου) для стремящихся к величайшим, или к величайшему, или [к Тому, Что] превыше великого»[7].

Сведущие в божественных таинствах говорят, что, где [является] «очищение» души посредством добродетелей[8], там является и «озарение» ведения после благочестивого рассмотрения сущих, возводящее душу к постижению (κατανόησιν) божественного <1304A> и пригвождающее ее

«вожделение» (πόθον) к последнему (τῷ ἐσχάτῳ)[9] из желанных[10], каковое есть Бог, в собственном смысле существующий и познаваемый в «величайших», в «величайшем» и «превыше великого»: «в величайших», ибо [Он существует] в трех ипостасях, единосущных и единомощных (ὁμοδυνάμοις), но и неслитных по причине отчетливой и неизменной особенности каждой [из них] (я говорю о нерожденности, рождении и исхождении)[11]; «в величайшем» же, ибо Божество — одно и то же по сущности и единично[12]; а «превыше великого», ибо «Божество не ограничивается ни каким-либо количеством, ни величиной, ни размерами» и не заключается ни в каких пределах. Ибо всякая величина имеет предел, Божество же одно беспредельно, согласно тому, как говорит великий Давид: «Велик Господь и весьма достохвален, и величию Его <1304B> нет предела»[13], ибо [Божество] не имеет предела ни в каком ограничении; потому Оно и беспредельно[14], ибо нет никакого понятия о времени и природе, [способного] его постичь, согласно каковому [понятию] старателями (σπουδασταῖς) в таких [делах] и был вымышлен искусный метод логических умозаключений (ἡ τεχνικὴ τῶν λογικῶν ἐπιχειρημάτων μέθοδος)[15]; чрез этот [метод] и с ним были показаны не способные к нахождению истины, которые уверовали, будто все, что не было постигнуто их рассуждениями, вообще не существует[16].

То, что он имеет в виду вышесказанное, учитель показывает и тем, что он употребляет те же выражения и в других *Словах*. Так, в «Слове на прибытие из Египта» он говорит, таким образом по-богословски рассуждая о нетварной и божественной сущности и о тварной природе, воспринявшей начало бытия: «Называется же [Господство] Богом, и состоит в трех величайших: Виновнике, Творце и Совершителе, <1304C> то есть, в Отце, Сыне и Святом Духе»[17]. И еще: в «Слове о Крещении» он, размышляя об одном и том же святом Божестве в трех святых ипостасях, говорит [так]: «отовсюду равную, отовсюду одну и ту же, как единая красота и [единое] величие неба, беспредельное сращение трех беспредельных[18]»[19]. Таким образом, учитель сам стал толкователем себя для тех, которые внимательно читают его богоречивые слова. <1304D>

Трудность 41

Из того же *Слова*, на [слова]: «Новоустрояются природы,
и Бог становится человеком»[20].

Святые, воспринявшие многие из божественных таинств от «бывших» спутниками и «служителями Слова»[21], которые от Него непосредственно были посвящены в ведение сущих, [так что потом эти таинства] путем преемства были переданы им чрез тех, которые были до них[22] — [так вот,

святые] говорят, что существование/ипостась (ὑπόστασιν)[23] всех возникших [вещей] разделяется пятью [способами] разделений[24] (διαιρέσεσι). Из них первое, как говорят, это [разделение], отделяющее от нетварной природы природу всецело тварную[25] и получившую бытие посредством возникновения[26]. Ибо они говорят, что Бог, по благости <1305A> сотворив блистательное устроение (λαμπρὰν διακόσμησιν) всех сущих, не стал от этого явным ему [этому устроению][27] [относительно того], кто и каков Он есть, и называют «разделением» неведение относительно этого, отличающее творение от Бога. Ибо [разделение], природно разделяющее их[28] между собой, которое никогда не принимает единение в одну сущность, ибо не может воспринять один и тот же логос[29] — [это разделение] они оставили неизреченным. Второе же, [говорят они] — это то [разделение][30], по которому вся природа, получившая бытие посредством творения, разделяется Богом на [вещи] умопостигаемые и чувственные[31]. Третье — это то [разделение], по которому чувственная природа разделяется на небо и землю[32]; четвертое — то, по которому земля разделяется на рай и вселенную (ойкумену, οἰκουμένην)[33]; пятое же — то, по которому [пребывающий] над всеми, словно некая в наивысшей степени объемлющая все [вещи] мастерская[34,35], природно посредствующий чрез себя между всеми крайними по всякому разделению, <1305B> благопристойно привнесенный по возникновению к [остальным] сущим, [то есть] человек, разделяется на мужское [начало] и женское[36]; ибо он, очевидно, природно обладает всякой способностью к единению по причине посредничества между всеми крайними[37], [осуществляемой] посредством относительной особенности (σχετικῆς ἰδιότητος) собственных (ἰδίων) [его] частей по отношению ко всем крайним[38]; посредством этой [способности] тропос [единения], исполняемый согласно причине возникновения разделенных [вещей], должен был чрез себя сделать явным великое таинство божественного замысла, завершая в Боге[39] взаимное единение крайних среди сущих, которое упорядоченно (ἐναρμονίως), последовательно и возводительно продвигается от ближних к дальним и от низших к высшим[40].

Ради того человек последним привносится к сущим[41], словно некая природная связь (σύνδεσμός), чрез собственные части посредствующая <1305C> между всеобщими (καθόλου) крайностями и в самой себе сводящая воедино [вещи], которые по природе отстоят одна от другой на большом расстоянии — [итак, он привносится ради того], чтобы, начав единение, сводящее все к Богу как к причине, прежде [всего], с собственного разделения[42], [а затем] по очереди, последовательно и по порядку продвигаясь чрез средние [части] (διὰ τῶν μέσων)[43], в Боге, в котором нет разделения, получить предел высокого восхождения (ἀναβάσεως) чрез все, совершающегося по единению, с помощью в высшей степени бесстрастного

состояния (σχέσει) божественной добродетели напрочь стряхнув (ἐκτιναξάμενος)[44] с природы особенность (ἰδιότητα) [разделения на] мужское и женское, по первоначальному логосу совершенно не связанную с божественным замыслом относительно возникновения человека, так чтобы человек был явлен и возник только по божественному замыслу, не разделяемый наименованиями мужского и женского, по каковому логосу он первоначально и возник, не раздробляемый на части, ныне существующие окрест него[45], <1305D> по причине совершенного единения, как я говорил, с собственным логосом, по которому он есть.

Затем, соединив рай и вселенную посредством собственного образа жизни, приличного святым, он, пожалуй, соделал бы единую землю, не разделяемую им согласно разделению ее частей, но, скорее, сводимую, ибо он не претерпел бы никакого подчинения никакой из ее частей; затем, соединив небо и землю по причине тождества жизни с [жизнью] ангелов, [осуществляемого] всяким способом по добродетели, насколько это возможно для людей, он, пожалуй, соделал бы единое чувственное творение в отношении самого себя совершенно неделимым[46], <1308A> вовсе не разделяемым у него расстояниями по местонахождению, ибо он стал бы легким по духу, и никакое телесное бремя не удерживало бы его [близко] к земле и не препятствовало бы восхождению на небеса, по причине совершенной слепоты ума по отношению к этому [земному] — [ума], который подлинно устремляется к Богу и, как по обычной дороге, премудро совершает подъем возведения к Нему постепенно[47], естественно[48] продвигаясь [вперед], что бы ему ни встретилось.

Затем, сверх этого, соединив умопостигаемые и чувственные [вещи], по причине равенства с ангелами по ведению[49], он все творение соделал бы[50] единым творением, ибо [творение] у него не будет разделяться по ведению и неведению[51], поскольку ведательное знание (γνωστικῆς ἐπιστήμης)[52] логосов в сущих станет у него без изъяна равным со [знанием] ангелов; <1308B> по каковому [знанию] «беспредельно одаряющее излияние»[53] истинной премудрости, прившедшее согласно допустимой [мере], уже беспримесно и непосредственно доставляет достойным понятие о Боге, недоступное ни распознанию, ни истолкованию. И, в довершение ко всем этим [единениям], [человек], соединив тварную природу с нетварной посредством любви (о чудо Божия человеколюбия к нам!), явил бы, наверное, их как одно и то же по обладанию (ἕξιν)[54] благодатью, всецелый целиком совершив взаимопроникновение (περιχωρήσας)[55] со всецелым Богом, став всем, чем бы ни был Бог, кроме тождества по сущности, взамен себя восприняв всецело Самого Бога и, словно в награду за восхождение к Самому Богу, обретя Самого Бога, одного-единственного, ибо Он

есть конец движения движущихся, прочный и недвижный покой несомых к Нему, беспредельный предел и бесконечный конец <1308C> всякого определения, установления и закона, логоса, ума и природы[56].

Итак, поскольку человек не подвигся природно — согласно тому, как он был сотворен — окрест неподвижного как собственного начала (я говорю о Боге), а неразумно движется вопреки природе, по собственной воле, окрест тех [вещей], которые ему подвластны и над которыми ему самому Богом приказано было «владычествовать»[57], злоупотребив природной способностью[58], данной ему по возникновению (κατὰ τὴν γένεσιν) для соединения разделенных, [и использовав] ее, скорее, для разделения соединенных[59], и, таким образом, едва избежав опасности жалким образом снова перейти в не сущее — потому-то «новоустрояются природы», и совершенно по природе <1308D> Неподвижное невероятным образом, превыше природы, так сказать, недвижно движется окрест того, что движется по природе[60], «и Бог становится человеком», чтобы спасти погибшего человека[61] и, посредством Себя соединив разорванные по природе [части] всеобщей мировой (κατὰ τὸ πᾶν) природы и показав очевидными всеобщие логосы частных [вещей] (по которым присуще совершаться соединению разделенных), исполнить великую волю Бога и Отца, «возглавив (ἀνακεφαλαιώσας)[62] в Себе все те [вещи], что в небе, и те, что на земле»[63], [ибо] «в Нем они и были сотворены»[64].

В самом деле, всеобщее соединение всех в Самом Себе Он начинает с [присущего] нам разделения и становится совершенным человеком <1309A> — [одним] из нас, ради нас и сообразно нам — имеющим без изъяна все наше, но «кроме греха»[65], для этого совершенно не испытав нужды в естественном брачном союзе (ἀκολουθίας γαμικῆς)[66]; [тем самым] Он вместе одновременно и показывает, наверное, как я полагаю, что Богу был заранее ведом и другой способ увеличения множества людей, если бы первый человек исполнил заповедь и не низверг бы себя к скотскому образу (κτηνωδίαν), употребив во зло собственные способности[67], и изгоняет (ἐξωθούμενος)[68] из природы различение и разделение (διαφοράν τε καὶ διαίρεσιν)[69] относительно мужского и женского, в каковом, как я сказал, Он совсем не испытал нужды, чтобы стать человеком. Наверное, без них, [мужского и женского начал], возможно существовать, [и] нет необходимости, чтобы это осталось «навсегда»[70], ибо, как говорит божественный апостол, <1309B> «во Христе Иисусе нет ни мужского, ни женского»[71].

Затем, освятив нашу вселенную своим человеческим житием[72], Он после смерти беспрепятственно отходит в рай, как Он истинно пообещал разбойнику, сказав: «ныне же будешь со мной в раю»[73]. Поэтому, так как для Него наша вселенная не отличается от рая, Он после воскресения

из мертвых вновь явился в ней пребывающим с учениками, показывая, что земля, будучи единой, не имеет в себе разделения, сохраняя логос, по которому она существует, свободным от разделения по различию[74]. Затем же Он посредством вознесения на небо соединил, очевидно, небо и землю и, отойдя на небо с этим земным телом, единоприродным и единосущным нам, показал, что вся чувственная природа едина согласно ее наиболее всеобщему логосу, уничтожив <1309C> в Себе особенность рассекающего ее разделения[75]. Далее, в прибавление к этому, Он с душой и телом, то есть с нашей совершенной природой, по порядку прошел чрез все [сущие] в небе божественные и умопостигаемые чины и, [тем самым], соединил чувственные и умопостигаемые [вещи], явив в Себе, что схождение (σύννευσιν) всего творения к единому, [исполняемое] согласно его[76] самому изначальному и всеобщему логосу, совершенно неразделимо и неколебимо[77].

И, в довершение ко всем этим [вещам], Он по примышлению [в отношении Его] человечества приходит к Самому Богу, очевидно, как написано, «представ за нас пред лицо Бога»[78] и Отца, <1309D> [представ] как человек, при том что как Логос Он не может никогда и никоим образом[79] отделиться от Отца; как человек с неотступным послушанием исполнив на деле и поистине все то, чему Он Сам как Бог предопределил произойти; исполнив всю волю Бога и Отца за нас, погубивших [в себе] способность[80], изначально природно данную нам для этого[81], посредством злоупотребления [этой способностью]. И сначала, соединив в Себе нас с самими собой посредством упразднения различия относительно мужского и женского, <1312A> Он вместо мужей и жен, в каковых в полной мере созерцается тропос разделения, явил [нас] только людьми, в собственном и истинном смысле, всецело сформированных по [подобию] Ему (κατ᾽ αὐτὸν δι᾽ ὅλου μεμορφωμένους) и несущих [на себе] Его образ (εἰκόνα), которого никоим образом не касается никакой из признаков тления, целым и совершенно неподдельным[82]; Он с нами и ради нас охватил крайности всего творения посредством средних как собственных частей[83] и нерасторжимо стянул вокруг себя, [прижав] одно к другому, рай и вселенную, небо и землю, чувственные и умопостигаемые [вещи], ибо Он, как мы, имеет тело, чувство, душу и ум; и каждой из этих [вещей] как части присвоив всецело сродную ей крайность, Он богоприлично, изложенным выше способом, «возглавил все в Себе»[84], показав, что все творение едино, словно иной человек, ибо оно исполняется взаимным схождением (συνόδῳ) ее частей и склоняется к себе по причине целостности [ее] существования[85], <1312B> согласно понятию о произведении из не сущего — [понятию] единому, простому, не допускающему дополнительных определений (ἀπροσδιόριστον) и различений; согласно этому [понятию] все творение может воспринять единый

логос, совершенно лишенный различия (ἀδιάκριτον), ибо [для всего творения] бытию предшествует небытие[86].

Ибо согласно истинному логосу все [вещи] совпадают одна с другой, во всяком случае, в каком-то отношении, если не полностью, поскольку [все] они суть с Богом и обладают бытием от Бога чрез возникновение: вообще никакая из сущих [вещей], даже в высшей степени драгоценных и превосходных, природно не свободна полностью от родового отношения к в высшей степени Безотносительному, и даже самое малоценное <1312C> среди сущих по природе не лишено полностью родового отношения к [вещам] драгоценнейшим и не обделено этим [отношением]. Ибо все [вещи], в частном смысле (ἰδίως) отличные одна от другой в силу собственных отличий, в родовом смысле (γενικῶς) соединены в силу общего и тождественного [между ними]; посредством некоего родового логоса природы они подталкиваются[87] между собой к одному и тому же. Так роды обладают единством, тождественностью и неразделимостью, когда они соединяются друг с другом по сущности. Ибо ничто из всеобщих, объемлющих и родовых совершенно не разделяется вместе с частными, объемлемыми и особыми[88]. Ибо не может быть больше родовым то, что по природе не сводит разделенные, а разделяется вместе с ними и исступает из своего единичного единства (μοναδικῆς ἑνότητος). Ведь всякое родовое [понятие] согласно собственному логосу в действительности (πραγματειωδῶς) всецело, нераздельно и единично (ἑνικῶς)[89] пребывает во всех, подчиненных ему, <1312D> и каждое в отдельности [из охватываемых родом] созерцается как целое в родовом смысле[90]. Таким же образом и виды воспринимают тождественность друг с другом, будучи лишенными разнообразия, [обусловленного] различием, согласно роду. Индивидуальные же вещи (ἄτομα) по отношению друг к другу совершенно одно и то же, когда они воспринимают взаимное схождение (σύμβασιν)[91] согласно виду — вследствие тождества по природе (ὁμοφυΐᾳ) они обладают неразличимостью и свободны от любого различия. Привходящие же [свойства] обладают единством, когда они собраны друг с другом в отношении [одного и того же] подлежащего — вследствие [единства] подлежащего [их единство] совершенно не рассеивается[92].

И неложный свидетель этих [вещей] — истинный богослов, великий и святой <1313A> Дионисий Ареопагит, который в главе «О совершенном и Едином» труда «О божественных именах» говорит так: «Ибо нет множества, никак не причастного единому, но многое по частям едино по целому, многое по привходящим [свойствам] едино по подлежащему, многое по числу или по силам едино по виду, многое по видам едино по роду, многое по исхождению едино по началу, и нет ничего среди сущих, что никак не причастно единому»[93]. И вообще, коротко говоря, логосы всех

разделенных и частных [вещей], как говорят, объемлются логосами всеобщих и родовых, и, [как утверждается], логосы более родовых и всеобщих [понятий] собираются (συνέχεσθαι) премудростью, а [логосы] частных [вещей], разнообразно содержащиеся (ἐνισχημένους) в [логосах] родовых [понятий], объемлются (περιέχεσθαι) разумением (φρονήσεως); <1313B> в каковом прежде упрощаясь и лишаясь символического разнообразия, [пребывающего] в подлежащих вещах, [логосы] соединяются премудростью, восприняв сродство с более общими родовыми [понятиями] (τοῖς γενικωτέροις), [ведущее] к тождеству. А «премудрость» и разумение «Бога» и Отца есть Господь «Иисус Христос»[94], Который и всеобщие из сущих собирает (συνέχων)[95] силой премудрости, и исполняющие их части объемлет (περιέχων) разумением рассуждения, будучи по природе Творцом всех и Промыслителем обо всех, и чрез Себя сводит к одному стоящие порознь (τὰ διεστῶτα), и прекращает войну среди сущих, и «все» то, что «в небесах» и «на земле», как говорит божественный апостол, связывает [узами] мирной дружбы и неразделимого единомыслия[96]. <1313C>

Еще одно умозрение на это же трудное [место]

А еще «природы новоустрояются» потому, что божественная [природа] по доброй воле, по благости и безмерному человеколюбию сверхприродно претерпевает [присущее] нам плотское рождение, наша же [природа] невероятным образом, по чуждому природе закону, без семени взращивает для воплощенного Бога плоть, наделенную разумной душой (λογικῶς ἐψυχωμένην) — [плоть], которая во всем такая же, как у нас, и ни в чем не расходится [с нашей], «кроме греха»[97]; самое же невероятное то, что закон девства у ставшей матерью не претерпевает никакого ущерба посредством рождения. «Новоустроение» в собственном смысле [состоит] не только в том, что Бог Слово, уже рожденный безначально и невыразимо от Бога и Отца, родился во времени и по плоти, но и в том, что наша природа произвела плоть без семени и Дева родила без тления. <1313D> Ибо каждое из этих [событий], имея [в себе] явное «новоустроение», одновременно в полной мере и сокрывает, и показывает неизреченный и неведомый логос, по которому оно произошло: [сокрывает] — в силу тропоса, превосходящего природу и ведение, а [показывает] — в силу логоса веры, каковым [нам] свойственно постигать все, что превосходит природу и ведение[98].

<1316A> Таким образом, по моему мнению, разрешается, по возможности, эта трудность, и я не знаю, как это должно изложить иначе. Дело же твоего любомудрия — либо согласиться со сказанным, либо от себя с большей мудростью изобрести и выразить лучшее и передать мне плод ведения возвышенного и ничему земному не причастного.

Комментарии

Amb. 39–41

1 Ср. Рим. 3:23.

2 Gr. Naz., *or.* 39.6: PG 36, 341A. Сразу после этих слов свт. Григория говорится: «Чтобы, как говорит апостол, возмездие, *еже подобаше прелести их, в себе восприемлюще* (Рим. 1:27) в том, что они чтут, не столько чествуя чтимое, сколько бесчестя им себя, соделавшись мерзкими по своему заблуждению, а еще мерзостнейшими по ничтожности того, чему кланяются и что чтут» (цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 535).

3 Четвертое упоминание старца.

4 Язычники.

5 Или: «никто из них не был совращен злоучением». Грамматически возможны оба варианта. — *прим. перев.*

6 На первый взгляд, может показаться, что свт. Григорий выразил желание, чтобы идолопоклонники поклонялись идолам. Прп. Максим разъясняет эту «трудность», ссылаясь на старца, который указывал на педагогический характер речи свт. Григория. Трудно согласиться с Шервудом (см. *Sherwood 1955a*, p. 54), который считает, что эти слова свт. Григория выражали более мягкий, чем обычно, подход к язычникам. Контекст этих слов (см. прим. 2) говорит скорее об обратном, чему не противоречит и толкование прп. Максима.

7 Gr. Naz., *or.* 39.8: PG 36, 344A. Прп. Максим толкует «трудность» понимания выражения τοῖς τῶν μεγίστων, ἢ τοῦ μεγίστου, ἢ ὑπὲρ τὸ μέγα — «к величайшим или к величайшему, или к тому, что превыше великого» и показывает, в чем смысл каждого из этих выражений (применяемых к одному и тому же Богу). Но начинает он толкование, указывая на смысл слов «очищение» (κάθαρσις) и «озарение» (ἔλλαμψις) (или «просвещение»). Шервуд (*Sherwood 1955a*, p. 54) справедливо относит *amb.* 40 к триадологическим.

8 Ср. Dion. Ar., *c. h.* 7.3; *e. h.* 5.3; 6.6.

9 Иначе: «предельному», «наивысшему».

10 Gr. Naz., *or.* 21.1; *or.* 28.6.

11 Прп. Максим начинает объяснение с множественного числа: «величайших» (τῶν μεγίστων), указывая, что речь идет о трех единосущных ипостасях Божества. Эти ипостаси абсолютно несмешиваемы по Своим ипостасным особенностям, но едины по сущности и силе.

12 О том же Боге можно сказать и в единственном числе — «величайший», имея в виду единую сущность.

13 Пс. 144:3 (перевод отличается от Синодального).

14 О беспредельности Бога см. *amb.* 10: PG 91, 1184B; 17: PG 91, 1232B и примечания к ним. В других местах прп. Максим неоднократно повторяет и то, что Бог

превыше беспредельности, и что «беспредельность» — то, что окрест Бога, а не Сам Бог (см. у Шервуда: *Максим Исповедник 2007a*, с. 393–394, прим. 11).

15 Иначе: «эпихейрем». Ср. рассуждение Прокла об истинной диалектике (она определяется как способность созерцания сущих и суждения об истине), в котором употребляются сходные понятия: «Кроме того, своей ипостасью (существом) она обладает отнюдь не в пустых эпихейремах и не в логических методах (οὐκ ἐν ἐπιχειρήμασι ψιλοῖς καὶ λογικαῖς μεθόδοις ἔχουσαν τὴν ὑπόστασιν)» (Procl., *in Parm.* 990.12). Здесь же Прокл говорит, что эти методы, т. е. логических доказательств, вызывают восхищение у толпы, а диалектика, которую он предлагает, совсем иного рода. И ее-то толпа как раз презирает и считает чем-то постыдным.

16 Речь, очевидно, идет о тех людях, которые полагают, что все сущее должно подпадать под категории мышления (в частности, времени и природы), а то, что не подпадает, того и не существует. Вряд ли имеется в виду какое-то из философских течений, скорее, как и у Прокла (см. предыдущее прим.), критикуется мнение толпы. Здесь можно заметить, что и сам прп. Максим неоднократно говорит о том, что Бог превыше всего сущего, так что понятие «существования», как мы его прилагаем ко всему сущему, нельзя прилагать к Богу, то есть по краткому толкованию А. М. Шуфрина: «Максим энергично утверждает, что если Бог "есть", то тварного мира "нет" и *vice versa*» (ср. Max., *cap. theol.* 1.6: PG 90, 1085B; *myst. prol.* 101–125, ed. R. Cantarella).

17 Gr. Naz., *or.* 34.8: PG 36, 249A.

18 τριῶν ἀπείρων ἄπειρον συμφυΐαν.

19 Gr. Naz., *or.* 40.41: PG 36, 417B.

20 Gr. Naz., *or.* 39.13: PG 36, 348D. *Amb.* 41 — одно из наиболее «популярных» у исследователей произведений прп. Максима. Ему посвящено множество толкований (наиболее известное в *Thunberg 1965* — исследование, которое поставило в центр учение прп. Максима о человеке как «посреднике»). Из последних работ целиком анализу этой *трудности* посвящена книга В. В. Петрова (*Петров 2007*). В нашем комментарии мы не можем отразить и малой части написанного в научной литературе об *amb.* 41, но мы постараемся обратить внимание на главное, опираясь, по преимуществу, на исследования Тунберга и Петрова, к которым для подробного ознакомления и отсылаем читателя. Сами толкуемые слова из *or.* 39 свт. Григория Петров переводит: «Новоустраиваются (Καινοτομοῦνται) естества, и Бог делается человеком» (Там же, с. 28). Петров считает, что *amb.* 41 прп. Максима является толкованием не только указанного места из *Слова на Крещение Господне* (праздник Светов), но и на *Слово на Рождество* (*or.*38.3–4) свт. Григория. С другой стороны, несомненно, что прп. Максим продолжает тему, поднятую в толковании слов свт. Григория: «Законы природы упраздняются...», о которых идет речь в *amb.* 31: PG 91, 1273D–1281B. Собственно «трудностью», от которой отправляется прп. Максим, как нам думается, является представление об обновлении (или новом устроении) природ (связанное, очевидно, и с «упразднением их (прежних?) законов»): в каком смысле природы могут быть «обновлены», если логос природы, согласно прп. Максиму, есть нечто неизменное?

21 Лк. 1:2.

22 Интересно, что прп. Максим здесь свидетельствует о передаче христианского гнозиса через цепь преемства святых от Христа и Его учеников. Такое

понимание в определенной степени расходится с тезисом свт. Иринея Лионского, выдвинутым, впрочем, в специфической ситуации полемики с лжеименными гностиками: «Ибо если бы апостолы знали сокровенные таинства, которые они сообщали совершенным отдельно и тайно от прочих, то передали бы их в особенности тем, кому поручали сами Церкви. Ибо они хотели, чтобы были совершенны и безукоризненны во всем те, кого оставляли своими преемниками и кому передавали свое место учительства» (*haer.* 3.3.1: PG 7a, 848A, пер. прот. П. Преображенского, цит. по изд.: *Ириней Лионский 1996*, с. 222). Свт. Ириней пишет, что если бы сокровенное знание существовало, то оно передавалось бы через епископат. Прп. Максим же говорит о передаче христианского гнозиса (в существовании которого он не сомневается) от Христа и апостолов через святых. Сам прп. Максим неоднократно в своих произведениях ссылается на «старца», от которого он получил знание, но линию преемства можно понимать и как опосредованную книгами. Так, несомненное влияние на *amb.* 41 оказали отдельные места свв. Григориев — Богослова и Нисского, а также Немесия Эмесского (см. ниже).

23 Или: «ипостась», как переводит В. В. Петров. О выражении «ипостась всего тварного» Петров пишет, что его можно понять как синоним тварной природы — «тогда "ипостась" уже не есть нечто "частное", но эквивалентна "сущности" — высшему роду, венчающему логическое древо Порфирия» (*Петров 2007,* с. 19). Но Петров допускает и иное толкование этого выражения при различении сущности и существования. Тогда оно может означать «"существование" тварной природы. Ипостась есть особенный "модус бытия" природы, это окачествованное бытие, "как-бытие"» (Там же). Лоллар переводит ὑπόστασις здесь как «essence» (сущность); Констас — как «existence» (существование). Виктор Неовитос отстаивает перевод: «ипостась» (*Неовитос 2018*), ссылаясь, в частности, на параллельное место в *myst.* 7, где подчеркивается, что умопостигаемое и чувственное не существуют самостоятельно, но только в ипостаси. Это значение «ипостаси», которое кроме «существования» подразумевает самостоятельность и индивидуальность. Иными словами, по мнению этого автора, у прп. Максима есть учение о всем тварном мире как единой ипостаси в этом специфическом смысле.

24 Ср. *Thal.* 48, ed. Laga/Steel.

25 Нетварная природа не входит в одну ипостась (см. выше употребление этого термина) с тварной. Речь, очевидно, о том, что первое разделение отделяет тварную природу от нетварной. Но и оно, как мы увидим ниже, должно быть преодолено. Как пишет Виктор Неовитос: «особенность первого деления... состоит в том, что оно делит не всю существующую реальность, а отделяет возникший к бытию тварный мир, как целое, от нетварного» (*Неовитос 2018*).

26 Петров переводит начало *amb.* 41 несколько иначе: «Святые — воспринявшие множество божественных тайн, переданных им *по преемству через их предшественников* от тех, кому довелось быть *спутниками и служителями Слова,* а потому от непосредственно *посвященных* в знание сущих, — говорят, что ипостась всего возникшего разделяется пятью делениями. Из них первым, по их словам, является то, которое отделяет *от нетварной природы всю тварную природу,* принимающую бытие посредством возникновения (γενέσεως)»

(Там же, с. 58–59); курсивом выделены слова, которые перекликаются с параллельным, по мнению Петрова, местом в трактате свт. Григория Нисского *Об устроении человека* (глл. 16–17), где говорится о провиденциальном разделении полов, понимание смысла которого доступно лишь посвященным. Заметив это и перечислив большое количество сходных выражений и тем у свт. Григория и прп. Максима, Петров пишет: «Все эти переклички — не считая собственно темы разделения полов вследствие грехопадения (основополагающей в рассматриваемых главах Григория и Максима) — неоспоримо свидетельствуют о том, что упомянутые разделы трактата *Об устроении человека* легли в основу 41-й *трудности*. Таким образом, уже из открывающих 41-ю *трудность* строк можно вычитать ее σκοπός, замысел: тема Боговоплощения, новоустраивающего человеческое естество, будет обсуждаться Максимом в связи с противоестественным разделением человека на два пола, являющимся признаком обветшалости человеческой природы» (Там же, с. 60).

27 Устроению вещей, мирозданию. — *прим. перев.* Лоллар переводит: «does not become manifest to creation (не являет Себя творению)».

28 Нетварное и тварное. — *прим. перев.*

29 Как пишет, комментируя это место, Петров: «Узнать что-либо о природе Творца тварь не может. Поэтому Максим называет *естественным* деление, отделяющее тварь от Творца. Что касается слов о том, что деление не допускает соединения Творца и твари в одну сущность, то под "делением" подразумевается совокупность Твари и творца, о которой в рамках ортодоксального богословия рассуждать затруднительно. У этой гипотетической тотальности, говорит здесь Максим, нет единого логоса, т. е. смысла» (Там же, с. 61). В качестве параллели в *Ареопагитиках* к этому месту Петров указывает на *d. n.* 7.4.

30 Относительно всей структуры разделений Петров замечает: «У Максима начало последовательности делений находится не выше пары тварное/нетварное. Собственно, и пары как таковой тоже нет, ибо Максим не пишет о делении чего-то *на* тварное и нетварное: сказано 1) о пяти делениях самой ипостаси тварного и 2) о том, что *само тварное* отделяется *от* нетварного... и только последующие деления вводят разбиения на ту или иную пару, являясь традиционными дихотомиями. Таким образом, у Максима древо разбиений начинается в роде, именуемом "тварная природа". В 41-й *трудности* Максим пишет, что родовой характеристикой тварного, как целого, является его выведенность из небытия: то, что оно является "сущим". "Тварная природа" здесь тождественна "сущности" Порфирия [имеется в виду древо Порфирия. — *Г.Б.*]. Далее у обоих авторов она разбивается на умопостигаемое и чувственное. Заслуживает внимания не только корень, но верхушка логического древа, то есть последнее, пятое разделение. Там, где должна была пойти речь о делении ойкумены, Максим подставляет вместо нее "человека", говоря о его распадении на мужское и женское... Отличие от традиционного древа разбиений состоит и в том, что если критерий разбиений у Порфирия был онтологическим и логическим, то Максимовы деления сущностно неоднородны. Первые три уровня (тварное, умное — чувственное, небо — земля) онтологичны (хотя разделение на умопостигаемое и чувственное, введенное как онтологическое, ниже, в пояснениях, понимается скорее как эпистемологическое). Последние два разбиения (рай — ойкумена, мужское — женское) — не являются онтологическими.

Корни одного — в книге Бытия, второго — в антропологии Филона, Оригена и Григория Нисского. Из пояснений Максима ясно, что их снятие воспринимается им в парадигме аскетической теории и практики. Таким образом, описанная последовательность псевдодихотомий не является логическим древом, хотя в финальной части 41-й *трудности* Максим претендует на это» (*Петров 2007*, с. 101–102). К сказанному надо сделать уточнение, что снятие дихотомии *мужское — женское* в Боговоплощении все же имеет не только аскетический характер (об аскезе здесь можно говорить лишь применительно к Богородице), но и онтологический, поскольку предполагает чудесное девственное рождение и ипостасное приобщение человеческой природы Божественной жизни, составляющее суть обновления тропосов бытия природ, а не просто победу над страстями; аналогично и относительно пары *рай — вселенная* (*ойкумена*).

31 Ср. в *amb.* 10/26: PG 91, 1153A. На теорию разделений, имеющих место в творении, как и на представление прп. Максима о человеке–посреднике оказало существенное влияние место из Немесия (*nat. hom.* 1), где, в частности, говорится: «Творец все гармонично приладил друг к другу и соединил, а через сотворение человека — связал воедино умопостигаемое и видимое... Человек был сотворен последним не только потому, что раз все создавалось для него, то следовало первоначально приготовить предназначенное для его пользования, а затем уж создавать самого пользующегося, но и потому, что по сотворении умопостигаемого и — затем — видимого бытия, надлежало создать и некоторую связь того и другого, чтобы все бытие было единым, соразмерным в себе самом и не чуждающимся самого себя. Вот человек и явился живым существом, связующим обе [вышеупомянутые] природы» (*nat. hom.* 1: 43–44 (Morani), пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 23). Буквально сразу за этим пассажем Немесий переходит к мысли, где задействована (хотя еще не вполне артикулированно) диада *небо — земля* (см. след. прим.). Помимо Немесия Петров (*Петров 2007*, с. 171, прим. 291) указывают еще на три места у свт. Григория Нисского в трактате *Опровержение Евномия*: 1.17: 1.1.295–296 (Jaeger): «В разделении сущих мы познаем следующие различия. Первым, так как это первое для нашего постижения, я называю чувственное; после же сего посредством чувственного руководства — усматриваемое умом, и это, как сказано нами, есть умное. И опять, в умном признаем мы другое различие, разделяя оное на сотворенное и несотворенное; и относительно несотворенного естества мы определили, что это есть Святая Троица, творением же есть и именуется все, что после Нее» (цит. по изд.: *Григорий Нисский 2006*. Т. II, с. 119); 1.22: 1.1.270–272 (Jaeger): «Высшее разделение всех сущих делит все на умопостигаемое и чувственное... Но разум делит на два и понятие умопостигаемого: естество несотворенное, вслед за которым берется другое, сотворенное. Несотворенное созидает тварь, а сотворенное имеет причину и возможность бытия в несотворенном естестве» (цит. по изд.: *Григорий Нисский 1861–1872*. Ч. V, с. 110); 8.5: 3.6.66 (Jaeger): «Высшее разделение всех сущих принимает рассечение на тварное и Нетварное... И тварное естество, и Божественная сущность раздельны и не имеют никакой связи по отличительным свойствам» (цит. по изд.: Там же, с. 130).

32 Суть разделения неба и земли раскрывается прп. Максимом чуть ниже, когда говорится о преодолении этого разделения Христом (см. *amb.* 41: PG 91,

1309B–C). Наиболее вероятным источником этой диады для прп. Максима был пассаж из Немесия, идущий сразу вслед за приведенным в предыдущем примечании, где говорится о том, что поставленный соединять умопостигаемое и видимое творение человек, если он предпочтет телесное и будет подражать животным, станет «земным», по ап. Павлу, и «услышит: *земля и в землю отыдеши* (Быт. 3:19); если же, презрев все телесные удовольствия, он подчинится разуму, то наследует Божественную и для человека предуготовленную блаженную жизнь и будет как "небесный", по сказанному: "каков земной, таковы и земные, и каков небесный, таковы и небесные"» (*nat. hom.* 1: 44–45 (Morani), пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 23). На понимании прп. Максимом дихотомии *небо — земля* мы остановимся подробнее ниже, когда будем говорить о ее преодолении. Но уже из этого пассажа видно, что «земля» и «небо» понимаются им применительно к способу существования человека, что ставит под вопрос проведенное Петровым различение на онтологические деления (к которым он относит, в частности, пару *небо — земля*) и неонтологические (или «аскетические»). В самом деле, в *Вопросах и недоумениях* прп. Максим писал о небе следующее: «"Небом" в Священном Писании часто называется Сам Бог... Но Писание обозначает словом "небо" еще и небесные силы, согласно речению: *Небо — престол Мой* (Ис. 66:1), поскольку [Бог] почивает среди святых и нетелесных естеств. А если кто назовет "небом" также и человеческий ум, очистившийся от всякого вещественного мечтания и украшенный божественными логосами умопостигаемых [вещей], то он, как мне кажется, не отступит от истины. Если же кто-нибудь обозначит [словом] "небо" высоту умного ведения в человеках, то он опять не погрешит против надлежащего [понимания]» (Max., *qu. dub.* 50, пер. Д. А. Черноглазова).

33 Или: населенную землю (οἰκουμένην) (ойкумену). См. толкование этого разделения ниже в контексте его преодоления.

34 Петров (*Петров 2007*, с. 48–50) останавливается на смысле словосочетания: τῶν ὅλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον (PG 91, 1305A14–15) и приходит к следующему его пониманию: «Мастерская, в которой в наибольшей мере осуществляется связывание всего мира» (Там же, с. 50). О «мастерской этого мира» см. также в *qu. dub.* 1 (Declerck): «Погружение руки за пазуху (см. Исх. 4:6) означает Господа нашего Иисуса Христа, Слово Отчее, воплощаемое в мастерской нашей природы».

35 Констас (*Constas 2014*, v. II, p. 360, n. 4) подчеркивает, что ἐργαστήριον здесь одновременно означает «центр изготовления и обмена» и указывает параллельное место у Иоанна Златоуста (*О статуях*, 16; PG 49:172A). Метафорический смысл слова — утроба (Philo, *vit. Mos.* 2.85; Clem., *str.* 3.12.83; Gr. Naz., *or.* 28.22; Procl. Const., *hom.* 1.1, 14, ed. Constas, 136, p. 149–50).

36 Тунберг (*Thunberg 1965*, p. 396–405) подробно исследовал учение прп. Максима об этом разделении и о его преодолении, указав в качестве источников следующие: Гал. 3:28; Clem., *str.* 3.13; Gr. Nyss., *hom. opif.* 16; 17; Evagr., *pract.* 1.63; *de mal. cogitat.* 3. Сам прп. Максим до *Трудностей* обсуждал эту тему уже в *or. dom.*: PG 90, 889D. Подробнее о преодолении разделения *мужское — женское* см. ниже. Из последних работ, посвященных теме преодоления этого разделения, можно назвать статью *Kochańczyk-Bonińska 2017*. В комментариях к этой статье упоминаются и другие основные работы по теме.

37 Учение прп. Максима о человеке как посреднике имеет много возможных источников, но наибольшее влияние на прп. Максима мог оказать Немесий (*nat. hom.* 1). Как замечает относительно влияния Немесия Тунберг: «Идея человека как микрокосма у Немесия в первую очередь относится не к пониманию мира как гармоничного целого, но к задаче, поставленной Богом перед человеком — соединить в себе противоположности мира. Человек призван к определенной функции — действовать как микрокосм. По этой причине он был поставлен в центр мира» (*Thunberg 1965*, p. 144). Опираясь на Немесия, Тунберг формулирует и главное положение своего исследования о прп. Максиме («Микрокосм и посредник») — человек, с одной стороны, является микрокосмом, как имеющий в себе все элементы творения, а с другой — как сотворенный по образу и подобию Божию, он должен стать посредником, примирив в себе все противоположности.

38 Речь, видимо, о том, что в человеке как микрокосме есть особенности, позволяющие ему стать посредником, соединяющим все части творения. «Крайними» прп. Максим, вероятно, называет оппозиции, образуемые делениями тварного мира, которые человек способен познать благодаря двойственной чувственно-умной природе. Эти особенности соотносятся с делением тварного мира на чувственное и умопостигаемое.

39 Или: «завершая приведением к Богу». — *прим. перев.*

40 Петров следующим образом комментирует этот пассаж: «Вопрос о связывании человеком всего сущего неотделим от вопроса о цели его прихода в бытие. Призванием человека является устранение мировых разрывов и — с Божией помощью — преодоление пропасти между человеком и Богом. Ради этого он и был приведен в бытие. В процитированном выше отрывке 1305A8–B2 Максим прямо пишет, что человек был создан, чтобы соединить окрест своей природы все, что по природе отстоит друг от друга. Характерно, что, говоря о причине творения человечества и "какого ради оно было таинства", сам Максим объединяет два... отрывка из *Слов* 38 и 39 Григория Богослова, что подтверждает предположение относительно того, что они же легли в основу его рассуждения в 41-й *трудности*. В *Слове* 38 Григорий называет причиной создания человека разделенность умного и чувственного, из-за чего не все богатство Божией благости было ведомо твари. Бог захотел явить полноту благости, сотворив человека как малый мир, соединяющий видимую и невидимую природы. В отрывке из *Слова* 39 тоже говорится, что человек создан, чтобы у Бога были поклонники не только среди ангелов, и чтобы все исполнилось славы Божией. Таким образом, для Григория причина творения человека лежит в разделенности мира, а цель творения — распространить славу Божию и на чувственный мир, не оставляя, таким образом, в стороне ни одну из частей тварного. Если Григорий пишет о "причине" творения человека, то Максим говорит о "цели". Люди сотворены, *чтобы соединиться с Богом Отцом через Сына,* стать тождественными Богу в обожении через благодать» (*Петров 2007*, с. 117–118). Таким образом, Петров дополняет Тунберга в плане указания источников *amb.* 41. Ср. также Gr. Nyss., *contr. Eun.*, I, 105.19–106.11 и Dion. Ar., *c. h.* 1.1. Следует, впрочем, отметить неточность слов Петрова: «Призванием человека является устранение мировых разрывов». Они звучат так, словно Бог сотворил мир несовершенным, с разрывами. На самом деле, разделения оказались разрывами лишь в результате грехопадения.

41 Констас (*Constas 2014*, v. II, p. 361, n. 7) указывает на следующие параллели: Philo, *opif. mund.* 25–29 (77–88) (LCL 1:60–72); Gr. Naz., *or.* 38.11; idem, *or.* 44.4 (PG 36:612AB); Gr. Nyss., *hom. opif.* 2 (PG 44:132D–133B); Nemes., *nat. hom.* 1.44 (ed. Morani).

42 То есть с разделения на мужское и женское. Остальные разделения уже не в самом человеке, а в творении, точнее в познании человеком тварного мира. Тварный мир существует неразделенным, о чем ясно свидетельствует *Мистагогия*. Деления возникают в восприятии мира человеком, которое зависит от добродетелей и того уровня ведения, которое открывается Духом человеку (мысль Виктора Неовитоса).

43 Или: «середины». Смысл этого выражения будет ясен из дальнейшего; вероятно, имеется в виду, что целый или единый человек — это «среднее» (середина) в отношении пары: мужчины и женщины, целая земля — среднее (середина) в отношении рай — вселенная, целое чувственное творение — в отношении неба и земли, наконец, целое творение — в отношении пары умное — чувственное. Продвижение происходит посредством преодоления оппозиций и выхода на следующий, более высокий уровень.

44 Такое необычное словоупотребление, возможно, указывает на то, что особенности мужского и женского пола не есть нечто существенное для природы, входящее в ее состав, но нечто, что требовалось с нее «стряхнуть».

45 Этим выражением, очевидно, подчеркивается, что в логос человеческой природы не входит разделение на мужской и женский пол, которое не присуще ему изначально. То есть если после грехопадения человек в своем появлении на свет, продолжении и самом существовании человеческого рода обусловлен наличием мужского и женского пола, то человек по первоначальному замыслу о нем, согласно теории прп. Максима, в самом своем существовании не обусловлен наличием мужского и женского пола. Это значит, что в своем бытии человек должен был быть обусловлен только Богом. Вместе с тем, следует помнить, что разделение на «мужа» и «жену» имело место до грехопадения, с грехопадением же людям стал свойственен тот способ умножения и существования человеческого рода, который теперь у них одинаков с животными. Так, различие мужского и женского оказалось не преодоленным, а настоящим разделением, обусловившим после падения нынешний способ существования человеческого рода, претендующий быть законом нашего бытия, определять его. Прп. Максим подчеркивает, что подлинный закон бытия природы человека, его логос, не должен зависеть от мужского и женского, которое наблюдается лишь окрест этого логоса, но не входит в него.

46 Ср. Gr. Nyss., *opif. hom.* 17, 22 (PG 44:188D, 205A); idem, *adv. Apollin.* (GNO 3/1:212, ll. 6–7); idem, *Eccles.* 6 (GNO 5:386, ll. 18–21).

47 Или: «по порядку».

48 То есть в согласии с логосом природы.

49 Ср. Лк. 20:36; Gr. Nyss., *opif. hom.* 17, 18 (PG 44:188C, 189C, 196A); idem, *adv. Apollin.* (GNO 3/1:212, l. 4); idem, *cant. cant.* 1 (GNO 6:30, l. 7).

50 В оригинале прп. Максим в этом пассаже употребляет оптатив без частицы *αν*, который по правилам древнегреческого языка может переводиться

только как желательное действие, т. е. «пусть соделает», но в контексте развертывания мысли прп. Максима нам, как и большинству переводчиков до нас, пришлось использовать в русском переводе сослагательное наклонение.

51 Или: «в зависимости от ведения и неведения».

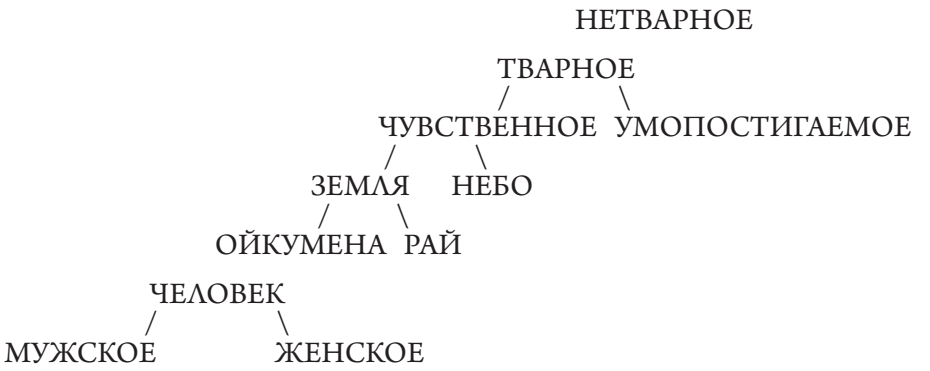
52 У Лоллара: «knowledge-filled understanding (исполненное знания понимание)». Выражение восходит к Платону (Plato, *polit.* 260a). Из христианских авторов в значении «гностического познания» встречается уже у Климента Александрийского (Clem. Al., *str.* 6.1.1.4.1).

53 Cf. Dion. Ar., *d. n.* 9.2.

54 Или: «по состоянию благодати».

55 Иначе: «совершив перихорисис».

56 Петров рисует схему снятия оппозиций согласно прп. Максиму и дает к ней следующее пояснение: «Представление последовательности всеобщих делений и соединений в виде квазилогического древа оппозиций — это основная парадигма их описания в 41-й *трудности*. Предполагается, что 1) снятие оппозиций осуществляется посредством перехода на более высокий уровень, к большей общности и цельности, которые и охватывают в себе оппозиции. Таким образом, точка, в которой оппозиции соединяются, находится не *между* противоположностей, но *выше* них. 2) Вершиной и пределом всех соединений является Бог, а человек есть всего лишь один из элементов древа рассечений, более того, он располагается в самом низу последовательности разветвлений. Будучи таковым, человек по определению не способен соединить в себе мир» (*Петров 2007*, с. 105). Графически Петров представляет это так:



Впрочем, подобная схематизация мысли прп. Максима, на наш взгляд, недостаточна для ее понимания. В самом деле, разрыв между опосредованием *мужского — женского*, каковым является «человек», и следующей диадой: *ойкумена — рай* «повисает». Поэтому необходим какой-то иной подход к мысли прп. Максима. В контексте «духовной прагматики», т. е. его учения о спасении и обожении (не первозданного Адама, а человека в его нынешнем состоянии), диады прп. Максима начал исследовать уже Тунберг: «Поскольку разделение [мужского и женского. — *Г. Б.*] держится на совокуплении полов, характеризующемся похотью, оно должно быть преодолено посредством установления бесстрастного отношения, которое является проявлением общего принципа человеческой природы как таковой, который Христос установил

в девственном рождении. Четвертое разделение излечивается с помощью такого образа жизни, который делает рай и вселенную одной землей. Третье разделение преодолевается через подражание ангелам, насколько это возможно человеку, что утверждает человека всецело в его движении к Богу. Но как только человек обретает таким образом знание, равное ангельскому... он может преодолеть разделение между чувственным и мысленным. В этом состоянии он живет в благодати теснейшего общения с Богом, которая приводит в конце концов к преодолению последнего разделения — к мистическому единству с Богом, хотя и без онтологического отождествления» (*Thunberg 1965*, p. 151–152). Принципом единства этой схемы является то, что она представляет собой его понимание пути обожения, так что и связки между звеньями (в том числе и теми, которые «повисают» в схеме Петрова) должны быть уточнены в этом контексте, что и можно сделать с помощью соображений Тунберга — рассматривая вопрос о преодолении оппозиций и сопоставляя *amb.* 41 с другими произведениями прп. Максима (прежде всего с *or. dom.* и *Thal.* 48; см. Ibid., p. 396–432). Мы сможем здесь лишь весьма кратко изложить его выводы. Разделение мужского и женского понимается прп. Максимом применительно к пожеланию и гневу, поэтому бесстрастие, о котором в этом контексте он говорит в *amb.* 41, относится в первую очередь к тому, что в прародителях не должны были возникать страстное вожделение к чувственному и связанный с ним гнев. «Человек» в схеме прп. Максима в этом смысле прежде всего разумное существо, не захваченное похотью и гневом; если бы он не подпал под власть страстей, то не прибег бы к плотскому способу размножения, и в муже и жене был бы явлен один логос природы. Диада *рай — вселенная* связана с тем, что называется *vita practica* (или делание), точнее, со второй его фазой, следующей за недопущением похоти и гнева. Возделывание рая, понимаемое как возделывание добродетелей, не отличается от возделывания вселенной. Преодоление этой оппозиции лучше всего понять по противоположности — от результатов не-преодоления: человек подпал под власть чувственных удовольствий, наказанием за которые стали страдания мучительного труда и страдания вообще. Вместо вольного возделывания добродетелей, при котором нет оппозиции *удовольствия — страдания*, человек находится в их круговороте. Преодоление этой оппозиции после грехопадения прп. Максим видит в принятии вольных страданий по образу крестных страданий Христа, точнее, сораспятия со Христом по образу благочестивого разбойника (подробнее см. в *amb.* 53), принятием этих страданий вошедшего в рай. Таким образом, связка между первой диадой *мужское — женское* и второй — *рай — ойкумена* ясна: человек, утвердившись в своей разумности (не дав воли неразумной страсти), должен был явить добродетельную жизнь, стать воплощением добродетели. Следующие две оппозиции, как замечает Тунберг, относятся уже не к деланию, а к созерцанию, а последняя — к мистическому богословию, т. е. единению с Богом и обожению (подробнее см. ниже). Один из возможных косвенных источников мысли прп. Максима, не замеченный Тунбергом, — пассаж из трактата свт. Григория Нисского *О девстве* (*virg.* 13.1.6–10 [Aubineau]), где он выстраивает свою схему возвращения человека ко Христу из падшего состояния. Интересны как моменты сходства, так и отличия схем свт. Григория и прп. Максима (хотя формально они относятся к несколько разным вещам — неосуществленному плану Бога и тому, что сейчас должен делать человек). Первая фаза этой

схемы выглядит у свт. Григория так: «Тем, которые возвращаются ко Христу, сие слово советует оставить, прежде всего, как бы последний какой ночлег, брак, поскольку он оказывается последним пределом нашего удаления от райской жизни» (сходство в буквальном смысле с этим этапом у прп. Максима очевидно). Второй этап в этом возвращении касается заботы о земных попечениях: «Потом удалиться от тяжкой заботы о земном, на которую осужден человек после грехопадения» (цит. по изд.: *Григорий Нисский 2000*, с. 139–140) (свт. Григорий явно имел в виду уход к монашескому житию от мирского; прп. Максим же говорит не столько об удалении от мира, сколько о том, чтобы превратить любой труд в аскетическое делание, преодолевающее дихотомию *страдания — наслаждения*). Следующий этап у свт. Григория понимается как совлечение кожаных риз, т. е. плотского мудрования, отрешение от сокрытия под сенью смертного и преходящего и возвращение пред очи Бога; далее он пишет о выходе из дихотомии добра и зла, связанной с чувственными удовольствиями, о благе, каковым является пребывание с Богом; венчается же весь путь восхищением из мира сего, лежащего во зле, в рай (ссылка на 2 Кор. 12:4).

В 2018 г. автор, называющий себя Виктор Неовитос, в статье «О созерцательных умозрениях преподобного Максима Исповедника в Трудности 41» предпринял оригинальную «попытку исследования этой *трудности* с точки зрения созерцательной практики умного делания», в его статье в этом контексте предлагается опыт постижения «смысла пяти делений и пути их преодоления человеком как ступеней мистического восхождения ума к единению с Богом» (*Неовитос 2018*). Статья носит не научный, но богословско-созерцательный характер и имеет целью прочесть соответствующий текст прп. Максима не только сопоставляя его с другими отрывками из того же автора и других святых отцов, но и через практику умного делания. В ней, в частности, «сделана попытка соотнесения учения Максима о преодолении делений с этапами-степенями развития молитвы в практике умного делания» (там же). Само умное делание при этом понимается не только как молитвенная практика с Иисусовой молитвой, но как восхождение души в добродетелях и ведении с помощью православной аскетики исихазма. При этом автор не исключает возможность восхождения к Богу на основе иных аскетических традиций и, в частности, сравнивает диалектический метод Платона и Плотина с практикой исихазма.

57 Быт. 1:26, 28.

58 Иначе: «силу».

59 Ср. в *Толковании на молитву Господню*: «Разум [или: логос] есть единение разделенного, а неразумие — разделение соединенного» (PG 90, 877C, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 187).

60 Как замечает А. М. Шуфрин в схолии 5 к *amb.* 7, здесь, как и в *amb.* 23, прп. Максим дает понять, что приложение к Богу понятия «движения» возможно лишь условно.

61 Ср. Лк. 9:56, 15:4.

62 Весьма важное для прп. Максима понятие возглавления (восходит к ап. Павлу и свт. Иринею Лионскому), которое он развивает в данном контексте — преодоления разделений, а также в ряде других.

63 Ср. Еф. 1:10.

64 Ср. Кол. 1:16.

65 Евр. 4:15.

66 Выражение встречается в *Огласительных словах* свт. Кирилла Иерусалимского в весьма подходящем для прп. Максима контексте: «Пречистому и Учителю чистоты надлежало произойти из чистых чертогов. Ибо если добрый священнослужитель Иисуса воздерживается от жены, то Сам Иисус как мог произойти от мужа и жены? "Яко ты еси", говорит Он во Псалме, "исторгий мя из чрева" (Пс. 21:10). Вникни тщательно в сие изречение: "исторгий мя из чрева", которое показывает, что Он родился, будучи без мужа исторгнут из утробы и плоти девической. Ибо по-другому рождаются от брачного союза (ἀπὸ γαμικῆς ἀκολουθίας)» (Cyr. Jer., *catech. illum.* 12.25. 1–8, пер. по: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Ierusalimskij/oglasit/12).

67 Или: «силы».

68 Если выше, применительно к задаче Адама, говорилось о необходимости «стряхнуть» особенность разделения на мужской и женский пол, то теперь, применительно к домостроительству спасения, прп. Максим говорит уже об изгнании этого различия.

69 Прп. Максим подчеркивает, что речь идет не только о разделении, но и о различии. Это согласуется с его идеей о том, что в логосе человеческой природы нет не только противостояния (т. е. разделения) мужского и женского, но и самого этого различия.

70 Ср. Евр. 7:3. С. В. Месяц, опираясь на лат. перевод Эриугены: «Sine quibus autem esse fortasis est possibile, haec in perpetuum non necesse manere» (p. 183) и внеся некоторые изменения в греческий текст, предлагает такой перевод: «А тому, без чего, как оказывается, можно существовать, нет необходимости пребывать вечно» (*Месяц 2005*, с. 7 и прим. 13 на с. 11).

71 Гал. 3:28. Прп. Максим в своем учении о разделении полов следует за свт. Григорием Нисским, см. *hom. opif.* 17: PG 44, 188A–C; 189A–B. Как пишет Шервуд: «Брак и плотское рождение (с тлением) не были ведущим Божественным намерением в творении человека, как и разделение на мужчину и женщину (*amb.* 41: PG 91, 1305B–C). Но человек был на деле сотворен как мужчина и женщина. Если бы он не согрешил, Бог обеспечил бы его умножение без тления. Это предположение (см. *amb.* 41: PG 91, 1321A), но оно берется как доказанное (*amb.* 42: PG 91, 1341C). Подразумеваемые аргументы, имеющие место помимо влияния свт. Григория, состоят в том, что человек в раю был наделен даром нетления, а половые отношения и рождение детей подразумевают тление; это тление происходит от проклятия Божия за непослушание Евы (ср. *amb.* 42: PG 91, 1321A). Более того, согласно ап. Павлу (Гал. 3:28), во Христе нет ни мужеского пола, ни женского. Если это так в Царствии Небесном, то могло быть так же и в начале (*amb.* 41: PG 91, 1309A)» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 514–515, прим. 71).

72 Лоллар, возможно опираясь на иное, нежели в патрологии Миня, чтение этого места, переводит: «Then, when He had sanctified our inhabited world through His own human encounter with death, He entered paradise (Затем, освятив нашу вселенную посредством своей по человечеству встречи со смертью, Он вошел в рай)».

73 Лк. 23:43.

74 Как пишет Тунберг (см. *Thunberg 1965*, p. 408), прп. Максим в определенном смысле преодолевает спиритуализацию рая, в которой упрекал Оригена свт. Епифаний Кипрский (см. *haer.* 64.47), обративший внимание, что Ориген своим учением об Энаде лишает рай земной реальности; в то же время прп. Максим оставляет за раем то духовное понимание, которое придал ему Ориген, связав его по преимуществу с добродетелями. Согласно прп. Максиму, Христос устранил Своей исполненной добродетели жизнью на земле само разделение между раем и землей (или обитаемым нами миром), свидетельством чего было явление Христа на земле после принятия Им крестной смерти. Ср. также в *Толковании на молитву Господню*, где прп. Максим, толкуя слова: «кроткие наследуют землю» (Мф. 5:5), пишет, что слова эти не нужно понимать в том смысле, что Царствие Божие установится на этой земле: «Думаю, что под "землей" здесь называется непоколебимый и неизменный навык, сила и непреклонность в добре кротких, ибо они всегда пребывают с Господом, имеют неисчерпаемую радость... и удостаиваются стояния и чина на небесах» (PG 90, 885D–888A, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 191). Эти слова о добродетели — смирении и кротости («кроткие наследуют землю») подготавливают преодоление диады *земля — небо*. На небо может быть вознесен тот, кто, будучи тверд в навыке добродетелей, смирился «до земли». См. также сказанное о рае в *Вопросах и недоумениях*: «Я считаю, что рай означает сердце человека, насажденное на востоке познания Бога. Посреди этого [сердца] Бог насадил дерево жизни и дерево познания добра и зла (Быт. 2:9). Древо жизни понимается как логос умопостигаемого, а древо познания добра и зла — как логос чувственного» (*qu. dub.* 44, пер. Д. А. Черноглазова). При этом в *Thal.* 5 прп. Максим называет «землей» сердце Адама, принявшее проклятие за его преступление.

75 Тунберг (*Thunberg 1965*, p. 416) указывает на параллельное место — *Thal.* 48: PG 90, 436B. В Вознесении Христа прп. Максим видит образ преодоления оппозиции *небо — земля* и доказательство единства чувственного творения через упразднение его частных разделений. Преодоление разделения неба и земли также означает уподобление в добродетели ангелам (об этом прп. Максим говорил выше, в *amb.* 41: PG 91, 1305D–1308A). Тунберг делает отсюда вывод, что преодоление этого различия означает «созерцание чувственного мира в его единстве в Логосе, что в то же время предполагает вознесение на небо со Христом уже здесь на земле» (Ibid.). В этом плане можно вспомнить об учении прп. Максима о том, что в чувственной стороне чувственного мира Логос уплотняет Себя, а в духовной, или логосной, — Он «утончается». Соответственно вознесение со Христом в преодолении оппозиции *небо — земля* означает переход от чувственной стороны чувственных вещей к созерцанию их логосов, которые созерцают и ангелы. Это созерцание, в свою очередь, предполагает бесстрастие — мертвенность в отношении движения к чисто чувственному, достигнутую на предыдущих стадиях; выше прп. Максим говорил об этом как о «легкости в духе», которую имел бы Адам, если бы не пал. Вознесение со Христом означает созерцание логосов чувственного творения не самих по себе, но единых в Логосе Воплощенном. Ср. также в *Толковании на молитву Господню*: «Равночестность с ангелами даровало людям [Слово Божие] не только когда примирило с Собою все, умиротворив через Себя,

Кровью Креста Своего, и земное, и небесное (Кол. 1:20) и упразднив враждебные силы, наполнявшие среднее место между небом и землей; при раздаянии божественных даров Оно устроило одно [общее] торжество для земных и небесных сил, когда человеческое естество, имея одну и ту же волю с горними силами, вместе с ними ликующе воспевало славу Божию, — но еще и тем, что во исполнение домостроительства нашего спасения Оно соединило с Собою небо и землю, вознесшись вместе с воспринятым [на земле] телом [на небо]» (PG 90, 877A–B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 187). Тунберг также указывает на параллельное место в *amb.* 48: PG 91, 1364C, где говорится о восприятии чувственного творения духовным взором.

76 Т. е. творения. — *прим. перев.*

77 Как замечает Тунберг (*Thunberg 1965*, p. 424–425), преодоление оппозиции *чувственное — умопостигаемое* связано с прохождением Христом в Вознесении чина ангельских сил (т. е. умных тварей). Это предполагает, что уже не только все чувственное творение, но и все умное творение соединено воедино во Христе (в Котором созерцаются равно логосы чувственного и умного, т. е. ангельского мира). Христос показывает этим, что все творение имеет один общий логос — в отношении Бога, несмотря на, казалось бы, фундаментальную дихотомию *умного — чувственного*. «Четвертое опосредование осуществляет сведение логосов всех тварей, конечно, без их упразднения, к одному логосу (принципу) — принципу самого творения, который скрепляет все пред Богом» (Ibid., p. 425). Как замечает Тунберг, согласно прп. Максиму (*amb.* 41: PG 91, 1312B), таким общим для всего творения логосом является то, что все оно приведено в бытие из небытия. То есть принцип тварного по необходимости указывает на Бога как Творца, и этим утверждается трансцендентность Бога творению.

78 Ср. Евр. 9:24.

79 Иначе: «ни по какому тропосу».

80 Иначе: «силу».

81 Последнее, пятое опосредование соответствует мистическому богословию и подразумевает единство с Богом, обожение. Эта медиация, однако, не предполагает познания Бога по сущности. В отличие от всех предыдущих медиаций здесь нет чего-то более высокого (какого-то высшего логоса), с позиции чего можно было бы говорить о единстве Бога и творения. Единство человека с Богом осуществляется иначе, чем единение друг с другом в Боге всего тварного. Это опосредование совершилось благодаря воспринятию в ипостась Логоса нашей природы и ее совершенного обожения. Единство человека с Богом осуществляется через любовь (по благодати) — см. выше сказанное о том, что должен был совершить Адам: «Человек, соединив тварную природу с нетварной посредством любви... явил бы, наверное, их как одно и то же по обладанию (ἕξιν) благодатью» (*amb.* 41: PG 91, 1308D). Эта медиация означает всецелое проникновение человека во всецелого Бога — *перихорисис* (см. Ibid.). Пятая медиация, таким образом, предполагает усвоение последствий ипостасного единства Божественной и человеческой природы во Христе в личном причастии к нашей обоженной Христом природе (см. *Thunberg 1965*, p. 431–432).

82 Здесь разделение на мужской и женский пол, подразумевающее страстное размножение и рождение, прп. Максим соотносит еще и с тлением.

83 Перевод приблизительный, место сложное для понимания. Понятие о «средних» (серединах) уже встречалось выше: «[а затем] по очереди, последовательно и по порядку продвигаясь чрез средние [части] (διὰ τῶν μέσων) (или: "середины")» (1305C). Примеры такого «среднего» прп. Максим приводит выше — «человек» как нечто, в чем преодолено разделение мужского и женского, «земля» как то, в чем преодолевается разделение рая и вселенной, «чувственное творение», в котором преодолевается разделение неба и земли, или же все «тварное», в котором преодолевается разделение умопостигаемого и чувственного.

84 Ср. Еф. 1:10.

85 Петров перевел это место как своего рода гимн: «Он охватил все творение в его краях через середины, / как свои части, и нерасторжимо стянул окрест Себя друг с другом / рай и ойкумену, небо и землю, чувственное и умопостигаемое, / как имеющий тело, и чувство, и душу, как у нас, и ум, / которым, как частям, по отдельности Он усвоил всеобщий край, / родственный каждой [части], / вышеописанным способом божественно возглавил в Себе все, / представил все творение единым по существованию, / словно иного человека, / исполненным посредством схождения своих частей друг с другом / и обращенным на себя в силу целостности / существования...» (*Петров 2007*, с. 107). Далее Петров комментирует этот отрывок и среди прочего пишет: «Середины, которыми Христос по своему человечеству связывает всеобщие крайности, суть Его совершенное *тело* (свободное от разделения на мужское и женское, не знающее различия ойкумены и рая), Его *чувство* (связывающее чувственные землю и небо) и Его *разумная душа* (логос), которая созерцает все тварное в его логосах... Итак, под "серединами", через которые Христос охватывает творение, Максим подразумевает Его человеческие тело, чувство и разумную душу. Они составляют человеческую природу Христа, являясь ее частями; Христос обладает ими в Своем человеческом существовании. Соответственно, и все собранное посредством этих частей творение предстает как "иной человек", единый по целостности своего бытия» (Там же, с. 108–109). Петров указывает на параллельное место в *amb.* 7: PG 91, 1092B–C, и еще на одну параллель: «Слова Максима о том, что Христос показал мир единым по существованию, "словно иного человека" — это инверсия образа Григория Богослова: "Слово созидает человека... из невидимой и видимой природы... поставляет *как бы некий второй мир* (κόσμον) — великий в малом; на земле *иного ангела...* земного и небесного... видимого и умопостигаемого, середину (μέσον)... одного и того же, кто и дух и плоть... через тяготение к Богу обожествляющегося" (*or.* 38.11: PG 36, 321.45–324.13 [цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 527])» (*Петров 2007*, с. 110).

86 Букв.: «бытию предшествует то, что его, [творения], не было». — *прим. перев.*

87 То есть: «сводятся».

88 То есть общее не разделяется частным.

89 Видимо, как нечто единое, недифференцированное.

90 То есть весь род в качестве общего созерцается целиком в единичном. Это согласуется с утверждением прп. Максима о том, что с уничтожением единичного уничтожается общее, поскольку общее содержится, согласно его учению,

именно в единичном, при том, как подчеркивается в настоящем месте, содержится целиком — не в том, конечно, смысле, что все индивиды рода содержатся в каком-то индивиде, но в том, что «общее», усматриваемое в индивидах рода, усматривается целиком в каждом из них. Толлефсен называет излагаемое здесь (1312C–D) учение прп. Максима «голомеризмом» и анализирует его в специальной статье (*Tollefsen 2017*). Как нам стало известно из личной переписки, в ближайшее время он собирается издать монографию, посвященную этому учению. См. также наблюдения над этим отрывком в: *Van Deun, Müller-Jourdan 2015,* p. 439, где, в частности, указывается на параллельное место в толковании Иоанна Филопона на *Физику* Аристотеля (Joan. Phil., *in Phys.* 16.56.6–14).

91 Иначе: «согласие».

92 Констас находит здесь параллель с известным местом из свт. Григория Нисского (Gr. Nyss., *hom. opif.* 24 (PG 44, 212D–213C)). Петров комментирует весь этот отрывок следующим образом: «Все творение, отвечающее единому понятию выведения из небытия, получает единый, тождественный и полностью недифференцированный логос (1312D). Виды подталкиваются к единству и тождеству друг с другом родовым логосом естества (1313A). Род присутствует в видах как целый в целых сообразно своему логосу/определению (1313B). Лестница соединений/восхождений, описываемых в 41-й *трудности*, сопровождается проявлением все более цельных и общих логосов. Логосы, как и связанные с ними вещи, образуют иерархию, составляют древо Порфирия. При этом более цельные и родовые охватывают более частные. Более общие логосы содержатся в Премудрости, тогда как о частных печется Промысел, хотя и то и другое принадлежат Логосу, Сыну Божиему. Логосы частного восполняют общие логосы (1313D–1316A). Лишь первое деление (между тварной и нетварной природами) неспособно принять единый и тождественный логос (1305A)» (Там же, с. 23–24).

93 Dion. Ar., *d. n.* 13.3: 228 (Suchla).

94 Ср. 1 Кор. 1:24, 30.

95 Или: «содержащий», «объемлющий».

96 Ср. Кол. 1:20.

97 Евр. 4:15.

98 Вся заключительная часть *amb.* 41 является ответом на вопрос, составляющий затруднение, толкуемое прп. Максимом. В. В. Петров пишет о нем следующее: «Что такое *новоустроение естеств* и как оно соотносится с различением *логоса* и *тропоса*? Во втором "усмотрении" 41-й *трудности* (1313C–1316A) Максим разрешает эту трудность, поясняя, каким образом при Боговоплощении осуществляется новоустроение природ, воздействующее и на божественную, и на человеческую природы. Что касается Бога, то Он воспринимает плотское рождение. Применительно к человеку новоустроение человеческой природы состоит в том, что она без семени выращивает для Воплотившегося плоть, а Богоматерь рождает без утраты девственности». Далее, приведя в своем переводе комментируемый отрывок из *amb.* 41, Петров пишет: «Для чего происходит новоустроение человека при Воплощении? Чтобы соделать его общником божественного естества. Спасительное домостроительство

воплотившегося Слова направлено на уничтожение всего чужеродного, привнесенного в человеческую природу после первородного греха. При этом Максим различает "возобновление" (*ἀνακαινίζειν*), как возвращение и восстановление человеческой природы в ее изначальное состояние, и "новоустроение" (*καινίζειν*) как "введение новизны", относящееся к обеим природам, соединенным в ипостаси Христа (см. *opusc.* 15: PG 91, 156C–D). У Богочеловека обновляется природа божественная (как ипостасно соединенная с человеческим естеством) и природа человеческая: во-первых, как ипостасно соединенная с естеством божественным, а во-вторых, и в особенности, как узнающая в Слове новый свободный от греха и тления тропос плотского рождения. Максим уточняет, что для обоих новоустроений логос, сообразно которому они происходят, совершенно скрыт, как неизреченный и неведомый. Таким образом, речь идет о "сверхъестественных логосах", с которыми тварное не может иметь никакой связи. С одной стороны, логос новоустроений неизъясним, как превышающий природу и знание, с другой стороны, он явлен через логос веры, посредством которого свойственно постигаться всему, что превосходит природу и ведение. Все случаи новоустроений есть акты вторжения божества в человека и прочие тварные природы: тропос сверхъестественного действия новоустраиваемой природы определяется актом божественного вмешательства» (*Петров 2007*, с. 28–29, выделен. авт.). Как замечает Петров далее, в следующей *трудности* (*amb.* 42: PG 91, 1316A–1345A) прп. Максим приводит примеры других «новоустроений». Вопрос об «обновлении природ» у прп. Максима был подробно исследован Ларше (см. *Larchet 1996*, p. 263–273), который, в частности, указывает на параллельное место в *cap. al.* 10: «Естества обновляются, и Бог становится человеком; и не только Божественное [естество], устойчивое и неподвижное, движется к движимой и непостоянной [природе], дабы та перестала уноситься [тлением]; и не только человеческое [естество] бессеменно и превышеестественным образом выращивает для Слова совершенную плоть... Но и звезда [движется], явившаяся днем с востока и ведущая волхвов... Ибо Слово, в законе и пророках благочестиво созерцаемое наподобие звезды, явно ведет к ведению Слова тех, кто *призван по Его изволению* (Рим. 8:28) силой благодати» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 259). В этом отрывке прп. Максим, конечно, подчеркивает не столько чудо явления волхвам звезды и ее движения вопреки законам природы, сколько то, что новоустроение природ, совершаемое Боговоплощением, является исполнением того, что уже совершалось в Духе *Законом* и *Пророками* — известная мысль, что воплощение происходило всегда и во всех вещах, и в первую очередь в Писании. Отметим другие места, указанные Ларше, где говорится об обновлении природ: *vita virg.* 68: 58 (Van Esbroeck); *Thal.* 65: PG 90, 769A; *amb.* 5: PG 91, 1049B; *opusc.* 4: PG 91, 61B; 20: PG 91, 240B. Как замечает Ларше, прп. Максим везде подчеркивает, что обновление естества относится к *тропосу* (способу) прихождения в бытие или тропосу существования при сохранении логоса природы. Это подчеркивается и в *Диспуте с Пирром* (*disp.*: PG 91, 320C; ср. *amb.* 42: PG 91, 1341D).

Трудность 42

Его же, из *Слова на Крещение*, на [слова]: «Слово знает в отношении нас о трояком рождении: от тел, от крещения и от воскресения». Затем же, добавив к этим [словам] <1316B> еще что-то и разъясняя [понятие] рождения, [учитель] сказал: «Все эти рождения, как оказывается, мой Христос почтил Собою: [рождение от тел] — дуновением первым и "живительным"[1], [от крещения] — Воплощением и Крещением, которым Он Сам крестился, а [от воскресения] — Воскресением, которому Он Сам положил начало[2], когда стал "первородным между многими братиями"[3], таким образом удостоив стать и "первородным из мертвых"[4]»[5].

Почему сей богомудрый учитель в этих [словах], как кажется, сделал повторение сказанного ранее избыточным[6] (περιττοτέραν)[7]? Ибо, сказав о «трояком рождении, от тел, от крещения и от воскресения», он, словно забыв, посредством выражения, кажущегося избыточным, <1316C> добавил и четвертое [рождение], говоря: «[рождение от тел] — дуновением первым и "живительным"». Ибо, не упомянув об этом [рождении] вместе с тремя, он представил[8] его так, словно о нем уже было сказано ранее, говоря: «[рождение от тел] — дуновением первым и "живительным"».

Итак, почему на самом деле учитель сказал это, знает, конечно же, тот, кто подобен ему по добродетели и не отстоит далеко от его премудрого ведения о божественном. Насколько же я могу знать по немощи моего слабого рассудка, я считаю, что приведенное [учителем] четвертое рождение не избыточно, а, скорее, дополняет предложенное [им ранее] «рождение от тел» и разъясняет [связанные] с ним божественные логосы и тропосы. Ибо тот, Кто согласился стать (γενέσθαι) человеком по причине возникновения (γενέσεως) первого Адама <1316D> и не счел недостойным родиться (γεννηθῆναι) из-за его отступничества, посредством возникновения (γενέσεως) явил снисхождение к павшему, а посредством рождения — добровольное «самоуничижение»[9] по отношению к осужденному[10]; путем возникновения природно приводимый к тождественности с человеком по «живительному дуновению» — из какового восприняв [бытие] «по образу», как человек, Он сохранил незапятнанной и непроданной[11] свободу безгрешности — а путем рождения по воплощению добровольно облекшийся, посредством «рабского образа»[12], «подобием»

человеку [в отношении] тления, Он претерпел то, чтобы «подобно»[13] нам подвергнуться по [Своей] воле тем же природным страстям, но «без греха»[14], безгрешный — словно повинный [во грехе]. Ибо, сложенный из [двух] сторон (μέρη) [возникновения и рождения] согласно обеим этим нашим сторонам, Он стал совершенно новым Адамом, <1317A> неся (φέρων) в Себе «первого Адама» в соответствии с обеими сторонами без [всякого] ущерба[15].

Ибо, по закону снисхождения претерпев возникновение через творение (κατὰ τὴν πλάσιν), [как у] Адама до отступничества, Он, природно восприняв безгрешность посредством «дуновения», не воспринял вдобавок и нетленности; восприняв же природно, по добровольному самоуничижению, страстность (παθητόν) рождения[16], [посланную] в наказание после отступничества, не воспринял вдобавок и греховности. И [так] Он становится новым Адамом, воспринимая то же безгрешное возникновение и претерпевая то же страстное рождение.

Ибо, связав обе [эти вещи] между собой, окрест Себя, перекрестно частями обеих, Он могущественно исцелил обе посредством друг друга из-за недостатка [у каждой] крайности другой: второстепенное и бесчестное [рождение][17] Он для первого и честного [возникновения] сотворил спасительным и обновляющим, <1317B> для второго же первое соделал конституирующим (συστατικήν)[18] и сохраняющим (περιποιητικήν). «Крайностью» возникновения, каковое есть первое и честное, я называю нетленность, ибо это начало безгреховности, а «крайностью» рождения, ибо оно есть второстепенное и бесчестное — греховность, ибо это причина всякой страсти и тления[19]; никоим образом не восприняв в Себя по воплощению [страсть и тление], но усвоив то, что ими обусловлено, Спаситель сотворил рождение спасительным для возникновения, страстью [рождения] чудесным образом обновляя нетленность возникновения, а возникновение соделал сохраняющим для рождения, безгреховностью [возникновения] освящая страстность рождения, чтобы совершенно спасти возникновение, поддерживающее природу своим богосовершенным логосом, <1317C> а от рождения совершенно освободить природу, подпавшую под ее [страстности рождения] власть из-за греха, [так что] она [природа] не управляется [более] способом семенного зачатия, присущим ей наравне с остальными животными на земле. Итак, природно связав возникновение, творение и вдохновение с воплощением и рождением, раздели их между собой лишь по примышлению, и ты обнаружишь, что, согласно великому учителю, четвертое рождение дополняет [рождение] от тел и только по примышлению воспринимает отличие от него по изложенному [выше] способу[20]. Я имею в виду, что

возникновение, природно примышляемое прежде привнесенного рождения, тождественно ему, каковому [возникновению] присуще «дуновение» первое и «живительное»[21]. <1317D>

Другое умозрение на те же [слова]

Говоря коротко, если ты хочешь узнать точный смысл слов учителя, исследуй, каков первостепенный[22] по причине логос возникновения человека, вечно и безвыходно (ἀνεκφοιτήτως) пребывающий внутри собственного постоянства, и каков тропос его рождения, [присущий ему] из-за греха по воспитательному домостроительству[23], [тропос], имеющий целью исправление воспитываемого и [его] совершенное возвращение к логосу его возникновения — и ты ясно узнаешь, как Бог, став человеком, стал совершенным в обоих отношениях, <1320A> премудро возвращая тропос по домостроительству к логосу, который Он имел поистине; и тогда ты справедливо подивишься разумению учителя — тому, как он, по примышлению разделив [вещи], по природе связанные, сокровенно разъяснил весь логос [совершенного] над нами в высшей степени божественного таинства. Ибо, разделив по примышлению рождение из тел чрез «живительное дуновение» и [рождение] чрез воплощение, он намеком указал на отличие тропоса по рождению от логоса по возникновению, чрез неслитное и прозрачное разъяснение вещей. Овладев [и тем и другим] ради нас, Бог возобновил (ἀνακαινίσας) природу, а скорее, чтобы сказать более истинно, [совершенно] обновил (καινίσας)[24] [ее], возвел ее к древней красоте нетленности посредством Его святой и разумно одушевленной плоти, [воспринятой] от нас, и в высшей степени щедро даровал ей обожение, лишиться которого [ей] совершенно невозможно <1320B> (ибо Он Бог во плоти, подобно душе, сущей в теле[25]), [обожение], без слияния (ἀσυγχύτως) проникшее (περιχωρήσασαν) чрез все по причине единения и в обмен (ἀντιλαβοῦσαν) на Его явление посредством него[26] воспринявшее сокровенность в такой мере, в какой Он Сам чрез него стал явным и был сочтен исступившим из Своей природной сокрытости[27].

И что же [может быть] чудеснее того, что Он, будучи по природе Богом и удостоив по природе стать человеком, совершенно не изменил природные пределы какой-либо из двух природ посредством другой, но, будучи всецело Богом, стал и пребыл всецело человеком? [Так что] бытие Бога не препятствовало Ему стать человеком, а становление человеком не приносило ущерба Его бытию Богом, и Он посредством обеих [природ] сохранялся Одним и Тем же, был природно поистине и тем, и другим, ни разделялся невредимостью <1320C> природного различия частей по сущности, ни сливался крайней единичностью ипостаси, не превратился по природе

и не впал в то, чем не был. Он не исполнил домостроительство, вообразив (φαντάσας) его чрез вид и образ плоти и восприняв все остальное, о чем говорится, что оно есть, в отношении подлежащего, без [самого] подлежащего, но, восприняв человеческую природу саму, в собственном смысле, на деле и поистине[28], соединил [ее] с Собою по ипостаси без превращения, изменения, уменьшения и разделения, сохраняя не выпадающей (συνέχων ἀνέκπτωτον) из логоса и определения ее сущности. По ней [человеческой природе], согласно сему святому и великому учителю, Он и почтил <1320D> наше рождение от тел, и поистине став человеком, и почеловечески рождаясь, дабы освободить нас от уз рождения и того закона, по которому мы в осуждение из-за греха рождаемся посредством семени, подобно траве, и имеем с растениями и неразумными животными одно и то же сродство в отношении возникновения к бытию; как говорит великий созерцатель великих [таинств] Иезекииль, посвящая в божественные таинства и научая причине домостроительства, ныне существующего в отношении человека, когда говорит, [обращаясь] к Иерусалиму, [следующее]: «так говорит Господь Бог Иерусалиму: твой корень и твое рождение из земли Ханаанской; отец твой Аморрей, <1321A> и мать твоя Хеттеянка; в день, когда ты родилась, пупа твоего не связали, и в воде ты не была омыта, и солью не была осолена, и пеленами не повита, ты выброшена была на поле из-за кривизны твоей души в день, когда ты родилась; и Я прошел к тебе, и увидел тебя смоченной в крови твоей, и сказал тебе: Из крови твоей жизнь твоя, умножайся, как всходы поля я дал тебя»[29]. Или, как говорит Симмах: «как росток поля Я дал тебя»[30].

Исцеляя природу от осуждения на то, чтобы вырастать чрез семя наравне с травой и, подобно остальным животным, иметь жизнь чрез кровь, и возвращая [ее] к древней благодати нетленности, Господь пришел, чтобы ее освободить, явственно показать ей благо, к которому она, возникнув в начале, совершенно никак не подвиглась (οὐδόλως ἐκινήθη); попрать зло, <1321B> к которому она, только лишь возникнув (ἅμα τῷ γενέσθαι), посредством обольщения подвиглась вопреки природе[31], истратив на это всю свою силу; «привязать» к Себе силу вожделения (символом которой является «пуп»), [так чтобы] она восприняла навык к плодовитости во благе прочным и неизменным[32]; «омыть в воде», то есть очистить [природу] от скверны неведения морем ведения, разлившегося вокруг нее по благодати; «осолить солью» и «повить пеленами», то есть, прочно укрепив Духом природную энергию по отношению к тому благу, для которого она возникла, сделать [душу] чистой от гниения страстей и не подверженной [ему], и, стянув ее, словно пеленами, облачением истинных логосов, [пребывающих] в сущих, сделать совершенно не разрушимой (ἀδιάχυτον)[33].

Другое умозрение на те же [слова]

А возможно, разъясняя посредством этих слов, что логос и тропос возникновения человеческой природы двояк, <1321C> [то есть] один — души, а другой — тела, учитель по примышлению разделил рождение от тел на два рождения, душу являя неизреченно созидаемой (συνισταμένην) от божественного и «живительного дуновения», тело же — из подлежащего вещества тела, из которого оно возникает вместе с душой посредством зачатия. Не следует утверждать, что логос и тропос возникновения у того и у другого — один и тот же без различий, ибо одно и другое, [душа и тело], по сущности — не одно и то же. Ибо если [вещи] не тождественны между собой по бытию (μὴ ταὐτόν ἐστι τὸ εἶναι), то логос и тропос возникновения у них, очевидно, тоже различается. Но справедливо считать, что у души — один логос и тропос, по которым она возникает, есть и пребывает, а у тела — другой [логос и тропос], по которым оно, <1321D> равным образом, возникает, есть и неизменно пребывает, [даже] и связанное с душой[34].

Краткое умозрение к утверждающим, что души существуют прежде тел или после них[35]

Если же одновременны по существованию оба, то есть душа и тело, время [их] возникновения одно и то же[36], поскольку, как я сказал, ни одно [из них] не существует по возникновению ни прежде, ни после другого, чтобы логос отношения (ὁ τοῦ πρός τι λόγος)[37] не был бы по справедливости отторгнут от вида, <1324A> [сложенного] из обоих [то есть души и тела], как целого, так словно существование (ипостась, ὑπόστασιν) одной из его частей было древнее, чем другой, и она [эта часть] была [затем] соединена с чем-то, что имело абсолютно безотносительную природу. Результатом этого было бы существование (ипостась, ὑπόστασιν) двух различных вещей в сложении, которое никогда не могло быть природно исполнено без разрушения и превращения одного в отношении другого.

Ибо тому, что само по себе отдельно самостоятельно существует заранее, не присуще приводиться к ипостаси какого-либо иного вида. Если же ради исполнения другого вида то, что самостоятельно существует заранее, воспринимает сложение с иным, оно это делает во всяком случае или по природе, или вопреки природе. Если по природе, то никогда не будет видно, что оно прекращает сложение с иным ради исполнения другого вида, <1324B> из-за принуждения [со стороны] природы, не способной исступить из себя, и по этой причине[38] никогда нельзя будет помыслить ни душу без тела, ни тело без души[39]; и «мудрость» чрезмерно умствующих обратилась глупостью, ибо они силой были приведены к тому, чего

старались избежать. Если же одна из этих [вещей] воспринимает сложение с другой ради исполнения иного вида вопреки природе, то она, безусловно, разрушается, поскольку исступает из [своих] пределов по природе, становится тем, чем ей не присуще быть по природе, и превращается в то, чем не была. Что может быть этого нелепее?[40] Но вернемся к предложенной [теме]. <1324C>

Итак, возникновение души, как явственно говорит учитель, происходит не из подлежащего вещества, как [возникновение] тел, а по воле Бога посредством «живительного дуновения»[41], неизреченно и непознаваемо, как ведает только ее Творец. Душа, воспринимая бытие вместе с телом при зачатии, приводится к исполнению единого человека, тело же, очевидно, возникает из подлежащего вещества другого тела при зачатии, вместе с душой воспринимая сложение, [с тем чтобы] быть с ней одним видом[42]. В другом месте учитель показывает еще яснее, говоря: «Согласно двойному смыслу (или: силе, δύναμιν) дуновения, во всех вдувается и дыхание, и Дух Святой»[43]. Итак, в зачатии следует примышлением уделять живительное дуновение <1324D> и Дух Святой мыслящей сущности души, а воплощение и дыхание [уделять] природе тела, как говорят отцы[44]. И возникновение праотца Адама было таинственным образом произведено [так, что] у души был один логос бытия и тропос возникновения[45], а у тела, очевидно — другой [логос и тропос], согласно тому, как нас возвышенно посвятило в таинство Божественное Писание, не допуская, чтобы душа и тело, [якобы] совпав между собою относительно одного и того же тропоса возникновения, оказались [для нас] смешаны по природе, и [нам] был бы неизвестен логос сущности и тропос возникновения каждого [из них]. <1325A>

Если же и в отношении Адама схождение двоякой силы дуновения[46] при возникновении к бытию сопровождало [его] одновременно, то что можно сказать о двойном (συναμφοτέρου) по человечеству Боге и Спасителе нашем Иисусе Христе, я имею в виду, [о Его] душе и теле? Каковое смешение (κρᾶμα) [души и тела Христа], насколько это возможно, сохраняет большое сходство с первым Адамом. Ибо равно как, по словам учителя, «Бог творит человека, взяв тело от вещества, очевидно, заранее самостоятельно существовавшего и только что завершенного (νεοτελοῦς), и от Себя вложив [в него] жизнь, что слово знает как мыслящую душу и “образ Божий”»[47] — таким же образом Он сотворил и Свое человечество, «взяв тело» от Непорочной Девы, словно от пречистой земли, и «от Себя вложив [в него] жизнь, что слово знает как мыслящую душу и “образ Божий”»[48]; или же, Он, будучи всемогущим, по доброй воле ради нас соделал Себя человеком, <1325B> сотворив без превращения посредством восприятия [Логосом] умственно и разумно одушевленной плоти.

Как я полагаю, учитель говорит о том, что таким образом Господь наш и Бог почтил наше троякое рождение, то есть, всеобщие тропосы нашего возникновения к бытию, благобытию и приснобытию: [рождение] от тел, которое едино для двойственного (συναμφοτέρου) [человека] по причине одновременного взаимного сосуществования частей (я говорю о душе и теле), но и разделяется на два, по причине различия по тропосу возникновения каждой [из частей], чрез которое мы получаем бытие; [рождение] от крещения, по которому мы изобильно воспринимаем благобытие; <1325C> и [рождение] от воскресения, по которому мы благодатью преобразуемся (μεταποιούμεθα) к приснобытию[49]. Итак, следует тщательно изучать слова учителя из-за тех, которые наносят вред тому, что [в них] прекрасно изложено. Ибо, в силу разъясненной причины, учитель, разделив рождение от тел [на два способа] лишь по примышлению, определяет, что Господь воспринял живительное дыхание, или же дуновение по Своему человечеству (я имею в виду мыслящую душу с телом, [взятым] от Непорочной Девы) не после зачатия, а вместе с зачатием, в то же самое время, так что вообще невозможно предположить никакого временного отклонения[50].

Утверждающим, что души существуют прежде тел[51] <1325D>

Ибо некоторые, как я уже сказал прежде, говорят, что души существуют прежде тел, а другие — наоборот, что тела существуют прежде душ. Мы же, продвигаясь средним путем — ибо он царский, согласно нашим отцам — утверждаем не предшествующее и не последующее существование души или тела, а, скорее, сосуществование (συνύπαρξιν), остерегаясь отклонений в ту или иную сторону, нисколько не уклоняясь, как говорит Святое Писание, «ни направо, ни налево»[52], «страшась страхом»[53], <1328A> которого нет ничего страшнее[54]; [а именно, мы боимся], как бы не [оказалось, что], утверждая, будто души существуют прежде тел, а тела были изобретены ради наказания душ за случившееся прежде зло[деяние] бестелесных, мы [тем самым], закономерно, предполагаем, что единственная причина превосходного и великого творения видимых [вещей], чрез которое познается Бог, в молчании проповедуемый, — это зло, [якобы] вынуждающее Бога вопреки намерению создать сущность, которой Он не благоволил и сокрытого логоса которой, вместе с другими [логосами], Он изначально, прежде веков, наверное, не имел. Ибо утверждать, что Бог имеет сущностные логосы того, что происходит вопреки [Его] предустановлению (или: намерению, πρόθεσιν[55]) — не присуще уму здравому и хотя бы в какой-то мере осознающему величие Бога, Единственного,

Кто бесстрастен и истинен <1328B> и среди пребывающих в Нем заранее логосов сущих не имеет ничего нового (πρόσφατον)[56] и особенно ничего такого, [что было бы] вопреки [Его] предустановлению. Ибо все, что каким-либо образом существует или возникнет [в будущем], Он заранее захотел, помыслил и изведал, и каждое из сущих Он осуществляет и создает (ὑφίστησι)[57] в надлежащее и подобающее время (καιρόν)[58].

Не будем же полагать, что, когда мы видим, что Бог что-то создает (κατασκευάζοντα), тогда и берет начало Его желание, мысль и ведение относительно этого. Ни в коем случае! Ведь это поистине исполнено огромной нелепости, если [мы сочтем, что то], что Бог изначально, прежде веков ни помыслил, ни изведал, ни захотел, Он теперь, помыслив, захотев и изведав, а точнее говоря, изменив об этом мнение, совершил как [нечто] благое; чтобы не сказать больше — что [Бог] не ведает само творение [вещей], логосов которых Он заранее не имеет. <1328C> Но мы веруем, что по воле Божией все всегда содержится в Его беспредельном могуществе и предведении (προγνωστικῶς), и ни с чем никоим образом не [произошло так, что] оно было бы Им в недавнее время примышлено, [а затем] восприняло бытие по сущности. Ибо я предполагаю, что благочестиво мыслящим не следует думать, что все [вещи], по предведению и беспредельному могуществу заранее содержащиеся в Боге согласно собственным логосам, Он узнает [лишь] посредством их произведения в бытие[59]. Нам же все сотворяемые [Богом вещи] являются [с течением] времени и веков, и каждая премудро приводится к бытию в предопределенный и подобающий ей срок. Как божественный Апостол говорит и о Левии, излагая [это] так: «ибо он был еще в чреслах отца»[60], <1328D> прежде чем прийти к бытию; [то есть], в возможности существующий в патриархе Аврааме, а [затем], когда время (καιρόν) свершилось[61], воспринявший возникновение к бытию чрез зачатие в действительности, Он подвиг нас думать и верить, что все воспринимает возникновение к бытию по очереди и по порядку, согласно неизреченной премудрости Божией, в заранее известное [Ему] время[62]. <1329A>

Ибо в Боге предсуществуют незыблемые логосы всех [вещей], которые по сущности реально (ὑπαρκτικῶς) существуют и будут существовать, или возникли, или возникнут, или являются, или будут явлены; и по этим [логосам] все [вещи] существуют, возникли и пребывают всегда, посредством природного движения приближаясь к собственным логосам, согласным с [Божиим] предустановлением, и еще более сопрягаясь (συνεχόμενα) с бытием, в зависимости от качества и количества движения и склонения [к тому или иному] по произволению (προαιρέσεως)[63]: они воспринимают или благо[бытие] (τὸ εὖ) — чрез добродетель и прямой путь к логосу, по которому они существуют,

или злобытие (τὸ φεῦ εἶναι) — чрез порок и движение вопреки логосу, по которому они существуют[64]; а коротко говоря, в зависимости от того, насколько [вещи] обладают или лишены природной способности быть причастными Того, Кто по природе совершенно [ничему] не причастен[65], Кто по благодати, в силу беспредельной благости предоставит Себя всецело вообще всем, и достойным и недостойным, <1329B> и соделает пребывание в приснобытии для каждого, согласно тому, как он себя расположил (ὑφ᾽ ἑαυτοῦ διατέθειταί) и существует. Соразмерная (ἀνάλογος) причастность или непричастность в собственном смысле бытию, благобытию и приснобытию есть для них усиление и увеличение как наказания (для не способных причаститься), так и наслаждения (для способных причаститься)[66]. Ибо среди сущих нет вообще ни одного такого, чему не предсуществует (προένεστιν) логос у Бога всех [сущих][67]. Каковым же [вещам] у Бога предсуществуют (προϋπάρχουσιν) логосы сущности, возникновение таковых, очевидно, во всяком случае согласно с Божественным предустановлением (κατὰ πρόθεσιν)[68]. Возникновение же каковых [вещей] согласно с Божественным предустановлением, существование таковых по сущности пребывает не преходящим (ἀμεταχώρητος) от сущего к не сущему. Существование же каковых [вещей] по сущности после возникновения является не преходящим от сущего к не сущему, логосы таковых неизменны и неколебимы, <1329C> как единственным началом бытия обладая премудростью, из которой и чрез которую они существуют, и под действием которой они имеют возможность мочь существовать стабильно. Логосы же каковых [вещей] неизменными существуют у Бога, [так что] и предустановление сотворившего все Бога относительно них неколебимо[69] (ἀδιάπτωτος) (ибо предустановление Бога никак не объемлется временными пределами и не воспринимает изменений от перепада (ἐκ μεταβολῆς), меняясь вместе с подлежащими), существование таковых бесспорно и ясно не подвержено тлению (ἀδιάφθοροι)[70].

Стало быть, [одно из двух]: или Бог сотворил человеческие тела по предустановлению, желая [этого], и они пребывают совершенно не способными впасть в небытие благодаря Ему, желающему, чтобы то, чего Он пожелал, существовало всегда, по [Его] намерению[71], с разумом (или: логосом) <1329D> и премудростью, и, согласно им[72], полное исчезновение тел в небытие не произойдет[73]; или Он не сотворил их по намерению, но, не желая [этого], был путем насилия принужден к сотворению (γένεσιν) тех [вещей, т. е. тел], чьих логосов Он, очевидно, не имел. И если к сотворению тел Он пришел по принуждению, не желая [этого], вопреки намерению, то, очевидно, разум и премудрость никак не руководили[74] (καθηγήσατο) их сотворением. Ибо то, что возникает вопреки Божественному

намерению, совершенно лишено логоса и премудрости и чуждо им. То же, что совершенно лишено логоса и премудрости <1332A> — это только зло, бытие которого отличает не-существование (ἀνυπαρξία), и да не придет нам на ум помыслить, что его творец Бог — [нам] не должно [не только] такое открыто утверждать, [но] и осмеливаться [в это] губительно верить. Кто же принудил Бога, если Он был принужден, и если вообще позволительно сказать, что Он сотворил вопреки намерению то, чего Он не хотел? И как [может быть], что Бог подвергся принуждению, по необходимости, вопреки намерению предпринимая (ὑφιστῶν) сотворение (γένεσιν) вещей, [которым предстоит] погибнуть. Пусть те, которые придерживаются этого мнения, наберутся смелости ответить. Они могут сказать [одно из двух]: или что Бог сотворил их[75] — и [тем самым] они допустят величайшее богохульство, по необходимости заключая, что Бог сотворил что-то вопреки намерению; или что Он [их] не сотворил — и тогда они по необходимости будут уличены в том, что по-манихейски[76] <1332B> вводят иное начало, творящее их[77]. Ибо учение о предсуществовании присуще тем [еретикам], которые взаимно противопоставляют два начала. Таких [людей], по благодати всемилостивого Бога, охватила кромешная тьма исчезновения, и они были преданы полному забвению, ибо не переносили свет истины, проповедуемой нашими святыми отцами[78].

Я дивлюсь тому (ради соразмерности [моего] слова опущу все [остальное], что можно было бы тут сказать), как таинство Христа[79], истинного Бога нашего, <1332C> не убеждает их решительно отвергнуть это мнение. Ибо если Христово таинство таинственнее всех божественных таинств, [если оно] определяет всякое совершенство, которое существует или возникнет [в будущем] во всех [вещах] согласно всякой мысли, и пребывает превыше всякого определения и предела, таинство же это учит, что вместе с воплощенным и совершенно вочеловеченным Богом Словом есть и существует тело, воспринятое от нас, единосущное [нам] и соединенное с Ним по ипостаси, с которым Он и вознесся на небеса, «превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем»[80], и восседает вместе с Богом и Отцом[81] ныне и на беспредельные веки, «пройдя» все «небеса»[82] и став «превыше всех»[83], и вновь приидет <1332D> ради претворения (μεταποιήσει) и преобразования основ (μεταστοιχειώσει) всего и спасения наших душ и тел, как мы уверовали, веруем и да будем веровать всегда — [так вот, если все это так], кто настолько смел и дерзок, только и умея, что отчаянно сражаться с ясным и очевидным, чтобы пусть даже просто помыслить, <1333A> что тела когда-либо перейдут[84] в не сущее, как они говорят, согласно преуспеянию (προκοπήν) разумных [существ] к совершенству, веруя [при этом], что Господь и Бог всех есть ныне

и присно с телом, [Господь, Который Сам] дарует другим способность к преуспеянию, [Который Сам], как «Вождь спасения»[85] всех, силою вочеловечения приводит и призывает всех к Собственной славе, насколько это достижимо, и всех очищает от скверны, но не ими[86] как образами Его совершенства — если бы мы вообще осмелились такое помыслить — приводится к отложению тела?[87]

Ибо Он не следует другим ради [достижения] совершенства, и в Нем не созерцается совершенство, [достигаемое] посредством преуспеяния, ибо Он один есть по природе совершеннейший и Создатель всякого совершенства, и не ожидает вместе с другими восприятия совершенства, вообще ни в чем не будучи подобным ничему из сущих, чтобы нуждаться в преуспеянии, так чтобы и Сам Он отложил <1333B> природу тела тогда, когда, [по их словам], преуспеяние до крайнего [предела] приводит других к тому, что свершается отложение тела. Ибо [иначе] Он уже не «Вождь» спасаемых и не Спаситель, ибо Он не явил в Себе таинственно наш предел совершенства сразу, но окажется, что и Сам Он — один из спасаемых, управляемых и нуждающихся в [ком-то] другом, кто бы показал в себе совершенство, к которому стремятся все, природно причастные разума[88].

Но это не так! Откуда [вообще это следует]? [Ведь] и истинное слово не допускает, чтобы они так говорили: божественный апостол называет Его «вождем» и «свершителем спасения»[89], <1333C> ибо Он воплотился ради нас, чтобы «истребить (δαπανήσῃ) в Себе»[90] наш грех и даровать Себя всем верующим в Него как образец и пример добродетельной жизни, подобно *благому* и мудрому *учителю*[91], сначала, в пример нам, Сам исполняя то, что [нам] должно говорить и делать, [затем же] умер, воскрес, вознесся на небеса и, [оставаясь] с телом, воссел одесную Бога и Отца[92], чтобы и мы, умирая, твердо уповали на то, что мы воскреснем, будем жить жизнью полностью отрешенной от всякой смерти и всякого тления, вознесемся на небеса и, через посредство Самого Сына, воспримем [сущую] в Боге и Отце честь и славу, а также и блаженное вечное пребывание вместе с Ним, <1333D> а отложение тела бы ни в каком отношении не ожидали, поскольку и слово Святого Писания нас этому не учит. Ведь мы не видим, чтобы это заранее произошло и с «вождем»[93] нашего «спасения». Ибо если бы Ему было угодно, чтобы и это произошло, Он бы Сам в Себе заранее содеял и это вместе с остальными [свойствами], для каковых Он ради нас, как человеколюбец, сделал Себя подлежащим (ὑποθείς), совершив [Себя таким], как мы, чтобы мы уповали, вместе с остальными [вещами] веруя и в это.

Если бы мы все же попустили, что они такое говорят, <1336A> то как бы мы, согласно этому святому учителю, веровали, что соединенное с Богом спасается? Ибо, как он говорит в послании Кледонию, «Что соединено

с Богом, то и спасается»[94]. Соединилось же с Богом Словом вместе с душой и тело. Стало быть, вместе с душой и тело спасется. И еще: если, согласно этому богомудрому учителю, Слово Божие воплощается для того, «чтобы и образ спасти, и плоть сделать бессмертной»[95], то как же, наоборот, погибнет спасаемое и умрет то, что делается бессмертным, а скорее, говоря в собственном смысле, то, что всецело обожено «через посредство мыслящей души, посредствующей между Божеством»[96] и телом, то, что восприняло ипостась <1336B> Бога Слова[97], неизреченно присутствующую [в нем] всецело и сущностно, [Бога Слова], соделавшего и явившего его Своим Собственным телом — этого я понять не могу[98]. А по какой причине этот догмат — если и он содержится в таинстве церковной веры — не был вместе с другими [положениями] включен в символ, излагающий непорочную веру христиан, святыми и блаженными нашими отцами, собиравшимися в [разные] времена ради утверждения божественных догматов святой и апостольской Божией Церкви — объяснить это мы предоставим премудрым[99]. Но, полагаю, на настоящий момент достаточно, в виде отступления, сказать им это. Обратимся же к другим <1336C>.

Утверждающим, что тела существуют прежде душ[100]

Сказать, что души [начинают] существовать после тел, знаете ли, просто и доступно любому желающему, а вот разумно обосновать сказанное — весьма сложно и затруднительно, и доказательство этого — не простое, и без усилий его не отыскать[101]. Если то, что засевается как основание для возникновения человека, по-вашему, совершенно неодушевленно, то, очевидно, оно вовсе лишено живительной силы, ибо совершенно лишенное какой бы то ни было души обделено и всякой живительной энергией. Если же оно совершенно лишено души, ее живительной силы и энергии, то оно, очевидно, мертво. Если же мы предполагаем, что оно мертво, то оно не питается, не растет <1336D> и вообще никак не сможет ни самостоятельно существовать (ὑποστῆσαι), ни остаться не подверженным рассеянию и разрушению. О [правильности] сказанного свидетельствует и [способ] лечения ран на теле. Врачи[102] исследуют рану и, если оказывается, что поверхностный слой тела мертвый, удаляют его с помощью лекарств, истребляющих [мертвую ткань], а затем накладывают то, что [нужно] для восстановления тела, получившего углубление из-за раны, ради восполнения [ткани], поскольку живое тело, очевидно, обладает природой, восстанавливающей [себя] (ἀναπεμπάζουσαν), и способностью[103] поддерживать и восстанавливать собственное состояние, <1337A> а мертвое так

ни в коем случае не действует, ибо оно, единожды омертвев, совершенно лишено живительной силы и потому бездейственно. Как же сможет пребывать (στήσεται)[104] то, что по природе рассеивается и разрушается, если в его основание заранее, по примышлению, не положена, наподобие фундамента, некая живительная сила, которая природно собирает и стягивает к себе то, что рассеивается, и в которой оно получило от силы, премудро все устраивающей, бытие и становление в качестве вида (εἰδοποιεῖσθαι)[105]? Ибо в чем бытие у тела в действительности и поистине сохраняется после рождения, в том — можно сказать по справедливости — оно имеет и начало [своего] существования. Ибо если из-за разлучения с какой-то [вещью] телу присуще <1337B> по природе разрушаться, то, очевидно — [как можно заключить] на разумном основании — вместе с существованием этой [вещи] оно, во всяком случае, и начало существовать (συνυφέστηκεν)[106].

Если же вы, утесняемые этими соображениями, признаете, что засеваемое как основание для создания человека не вовсе мертво, но хотя бы в какой-то мере причастно живительной силы, то, очевидно, оно будет причастно таковой силе потому, что имеет душу; ибо среди [вещей], подвластных природе, то есть объемлемых вечно движущимся небесным сводом, никогда не может существовать ни один вид жизни без души. Если же, согласно разумному рассуждению[107], [никакой] вид жизни без души не существует, то, какой бы вид жизни вы ни предполагали у того, что засевается при зачатии, вы [в любом случае] указали на некую особенность (ἰδιότητα) души — [особенность], которая составляет сущность, <1337C> в которой [душа] существует, и определяет отличие от [вещей] не таковых. Если же, силой побуждаемые истиной [признать] подобающее, вы говорите, что эмбрион имеет и душу, то правильно и последовательно с вашей стороны будет объяснить, что это за душа, какая она, как она созерцается или как о ней говорится. И если вы будете утверждать, что [эмбрион] имеет лишь питательную и растительную душу, то, очевидно, на этом основании, по-вашему, питаемое и взращиваемое тело будет [телом] растения, а не человека. И почему человек [может] быть отцом растения, тогда как оно получает бытие никак не от человека — этого я не могу понять, хоть и долго [об этом] думал.

Если же вы уделяете эмбриону только чувственную душу, то окажется, что при зачатии эмбрион, во всяком случае, имеет душу коня, или быка, <1337D> или какого-либо [иного] животного, обитающего на земле или в воздухе, и человек, по-вашему, будет не отцом человека, согласно первому образованию [эмбриона], а [отцом], как я уже сказал, какого-то растения или животного, из тех, что живут на земле[108]. Что может быть нелепее и безумнее? Ибо утверждать, что вместе с первым образованием

сущих не существуют собственные определения [их] существования, без исключения, согласно природному отличию каждого [из них] — это смешивать все [вещи] между собой и утверждать, будто ничто из сущих не есть в собственном смысле то, что оно есть и чем называется. И, что еще хуже, [это утверждение] будет, <1340A> совершенно очевидно, содержать в себе явную и величайшую клевету на Божественную премудрость и силу. Ибо если все [вещи], каким-либо образом сущие, прежде их возникновения по предведению Божию обладают совершенством согласно собственному логосу, то, очевидно, и одновременно с бытием (ἅμα τῷ εἶναι)[109], производимые к возникновению согласно своему логосу, они будут без исключения обладать совершенством на деле. Если же сущие по предведению обладают совершенством, а по произведению к бытию и возникновению — несовершенством, то [получится одно из двух]: или [возникающие вещи] — не те, о которых предведал [Господь], но [какие-то] другие; или это, пожалуй, очевидное и явное бессилие Творца, Который [якобы] не смог то, что было предуведано по предведению, на деле явить в большей полноте, каким ему и присуще быть по сущности, одновременно с возникновением (ἅμα τῇ γενέσει)[110]. <1340B>

Если же, подозревая эти возражения, вы прибегнете к тому последнему [доводу] и скажете, что неправильно [полагать], что [сущее] по образу Божию и «божественное» — как вы называете мыслящую душу[111] — сосуществует с нечистым истечением и наслаждением, и что более благопристойно будет думать и говорить, что [душа] внедряется (ἐπεισκρίνεσθαι) спустя сорок дней после зачатия, то окажется, что вы явно обвиняете Творца природы и подвергаетесь страшной опасности богохульства, которая, конечно же, явно следует из [этого утверждения][112]. Ибо если плох брак, то, очевидно, [плох] и природный закон возникновения[113]; а если плох такой закон природного возникновения, то, очевидно, будет, согласно нашему мнению, по справедливости обвинен и тот, Кто сотворил природу и дал ей закон возникновения[114]. И что же мы тогда отвращаемся от последователей Мани и бывших прежде него еретиков, <1340C> которые по одной только этой причине, некоторым образом, приняли за основание два начала и отвергли [веру в] Бога, [сущего] над всеми, если, как мы обнаружили, вы говорите то же самое, хоть и не теми же [словами]? Если же по этой причине вы, из опасения [сказать] постыдное, отказываетесь признать, что разумная и мыслящая душа сосуществует с телом при зачатии, то вы не осмелитесь утверждать, что рожденное имеет разумную и мыслящую душу и спустя сорок дней [после зачатия], и спустя девятимесячный срок ношения плода, и после родов, вплоть до [исполнения] сорока дней, [то есть срока] очищения[115] (ибо до этого срока рожденное [дитя] нельзя приносить в храм Божий,

поскольку оно определяется Законом как «нечистое»[116]), <1340D> так что [можно было бы], на разумном основании, предположить, что до исполнения дней очищения рождаемое имеет не разумную и мыслящую душу, а, как я сказал немного ранее, [душу] некоего растения или неразумного животного, из тех, что пребывают среди сущих. Если же поводом к такому рассуждению стало для вас то, что написал Моисей, [а именно], что не [следует] подвергать наказанию ударившего беременную женщину прежде сорока дней [беременности], если случится, что она из-за удара преждевременно выкинет плод[117], то да будет известно, что Моисей написал так в обиходном смысле (κατὰ τὸν πρόχειρον νοῦν), не подразумевая, что [на сороковой день] совершается вхождение разумной души, а имея в виду, что [в этот срок] заканчивается совершенное формирование (ἐξεικονισμόν) посеянного [плода][118]. <1341A>

В дополнение ко всему этому, я остерегаюсь соглашаться с этим рассуждением, боясь, что цепь рассуждений, продвигаясь по порядку, по справедливости сделает меня повинным в ужасных преступлениях, исходя из последовательности рассуждений принуждая меня сказать то, что говорить нечестиво, [а именно], что Господь наш и Бог — если Он и поистине удостоил стать человеком, как мы, но «без греха»[119] — при зачатии возник [как] человек без души и ума и оставался в таком состоянии сорок дней; тогда как наши святые отцы и учители прямо возглашают, а скорее, чрез них вещает и возвещается истина — что при зачатии, вместе с нисхождением Бога Слова, Сам Господь и Бог Слово мгновенно (ἀχρόνως) соединился с плотью чрез посредство разумной души[120], а не чрез посредство неодушевленного тела воспринял разумную душу, <1341B> присоединенную [к нему] (προσγινομένην), совершенно точно не воспринял (ἐνειληφέναι) неодушевленное тело или душу без ума и разума, но неизреченно соединил с Собою по ипостаси совершенную, без каких-либо изъянов (ἀνελλιπῶς), природу, состоящую одновременно из разумной души и тела[121]. Поэтому я в высшей степени придерживаюсь учения о сосуществовании, должным образом отвергая [пребывающих] по обеим сторонам и противящихся друг другу и средней [позиции]; ибо для меня Защитник такового учения и непогрешающий Учитель — Сам Создатель природы, [научающий] Своим таинством Воплощения, Который стал поистине человеком, посредством Себя подтвердил, что при возникновении, одновременно с [началом] бытия, природа осуществляется (ὑφίστασθαι)[122] уже совершенной, и произвел в отношении природы лишь одно новоустроение — <1341C> я имею в виду, [упразднил] зачатие чрез семя и рождение посредством тления, каковые природа навлекла на себя после отступничества, лишившись божественного и духовного [способа] умножения по количеству, а не [изменил] логос

природы, по которому [природа] есть и по которому ей присуще возникать одновременно с [началом] бытия осуществляющейся (ὑφισταμένη) из разумной души и тела.

О том, как совершается новоустроение (καινοτομία)[123], тогда как новоустрояемые вещи остаются по природе непревратными[124] <1341D>

Говоря в целом, любому новоустроению присуще совершаться в отношении тропоса новоустрояемой вещи, а не логоса природы, поскольку новоустроение логоса[125] губит природу, ибо [в этом случае] она [более] не имеет неповрежденным (ἀρᾳδιούργητον) тот логос[126], по которому существует, а новоустроение тропоса[127], очевидно, при сохранении природного логоса, являет силу чуда, ибо ясно указует, что природа действует (ἐνεργοῦσαν) и подвергается действию (ἐνεργουμένην) превыше своего закона. Логос человеческой природы есть то, что природа есть душа и тело и [состоит] из разумной души и тела; тропос же — это порядок, [существующий] в том, как она природно действует и подвергается действию, и [этот порядок] многократно изменяется и преобразуется, но природу вместе с собою никак не изменяет[128]; <1344A> как дело обстоит и со всякой другой вещью, всякий раз когда Богу угодно обновить что-то относительно Своего творения, ради промышления о промышляемых и явления силы, достигающей всего и проходящей чрез все.

Так, по логосу новоустроения, Он, конечно же, действовал, когда творил искони великие чудеса и знамения: блаженных Еноха и Илию Он перенес в другой вид жизни, отличный от [жизни] во плоти, подверженной тлению[129], не путем изменения природы, а путем изменения образа жизни и устроения (ἀγωγῆς καὶ διοικήσεως); Он многократно увеличил количество воды для потопления [живших] на земле порочных людей, являя Ноя, первого мореплавателя, живущим невредимой жизнью в ковчеге <1344B> с дикими зверьми[130]; Авраама и Сарру, Своих великих служителей, Он почтил сыном вопреки [их] возрасту и временному пределу, естественному для деторождения[131]; Он заставил огонь устремиться вниз для истребления[132] нечестивых[133], но [огонь] из-за этого не претерпел никакого ущерба в отношении природного логоса; Он неопалимо (ἀκαύστως) возжег пламя в терновом кусте ради призвания служителя[134]; Он в Египте изменил воду, [придав ей] качество крови[135], но [вода] нисколько не лишилась своей природы, оставшись водой по природе и после обагрения.

[Так же] Он совершал и остальные [происходившие] там чудеса и знамения, чтобы дать верным надежду на освобождение от охвативших

их бедствий, а неверным — осознание наказующей силы, чтобы они избавились от охватившего их ослепления относительно божественных [вещей]. [Так], Он рассек жезлом море, <1344C> расторгая непрерывность воды, не вышедшей из [пределов] своей природы — чтобы прошли преследуемые ради Него и были удержаны безвинно преследующие благородный и свободный [народ][136]; Он с помощью дерева сделал воду сладкой[137], ниспослал с неба невозделанный хлеб, дивный и неведомый[138], внезапно выбросил из моря множество съедобных птиц[139], но без того, чтобы [вещи] одна у другой перенимали природу — чтобы утешить претерпевающих страдания в пустыне; Он явил совершенно сухую скалу матерью живительной воды[140], не заменив природу [камня] другой посредством воды — чтобы укрепить веру оставляющих строй в сражениях; Он преградил реку, чтобы благочестивый народ перешел [ее] посуху[141]; Он чудесным образом удержал беспрепятственное (ἀκώλυτον) движение солнца и луны, оставив неподвижной вечно движущуюся природу объемлющего [все небесного свода][142], <1344D> чтобы погубить нечестивую власть, невежественно противостоящую Богу[143]; и прежде чем [народ Божий] достиг предела способности видеть[144] [своих противников, он бы победил их][145], и ради обретения издревле неложно обетованного наследия.

И остальное, что, как повествуется, Он сделал на «земле обладания» и в остальных [землях], в которые, совершив беззаконие, пришел древний Израиль[146], Он сделал, новоустроив природу новоустроенных в отношении тропоса энергии, а не логоса существования. Вместе с этими [чудесами] и после них Он совершил поистине самое дивное (καινότατον) таинство, ради которого и чрез которое все [существует] — [таинство] Его вочеловечения ради нас, и [тем самым тоже] новоустроил природу в отношении тропоса, а не логоса[147]: <1345A> Он был неизреченно зачат (κυηθείς)[148] без семени, восприняв плоть чрез посредство мыслящей души, и поистине рожден без тления как совершенный человек, обретя мыслящую душу с телом с самого несказанного зачатия[149].

Что вообще всякая природа имеет совершенство (τέλος)[150] по собственному логосу

Ибо, вообще говоря, всякая природа, умопостигаемая и чувственная, или же, [иначе говоря], простая и сложная, по какому бы то ни было тропосу никак не воспринимает частичное (ἐκ μέρους) начало возникновения к бытию и не может осуществляться (ὑφίστασθαι) от половинной доли. Но если природа сложная, <1345B> то она осуществляется сразу, целая и совершенная, вместе со своими совершенными частями, не имея ни по отношению

к самой себе, ни взаимно, между частями, из которых она состоит, никакого расхождения по времени. Если же природа простая, или же умопостигаемая, то ей так же присуще осуществляться сразу, вместе со своими совершенными логосами, без промежутка (ἀπαραλείπτως) [между ними], так что никакое время не отделяет ее от собственных логосов. Ибо вообще никакая природа среди сущих, которая существует по собственному логосу, никогда не была, не есть и не будет тем, что она не есть сейчас[151]; и никакая не есть сейчас или не будет в дальнейшем тем, чем она не была в прошлом. Ибо у каковых [вещей] логосы получили у Бога совершенство (τὸ τέλειον) вместе с бытием, у таковых произведение и осуществление согласно собственным логосам не воспринимает никакого приложения или изъяна в отношении бытия тем, что оно есть. <1345C> Но, я полагаю, того, что сказано здесь этим [людям] в виде отступления от [основного] слова, достаточно, чтобы они не увлекались в сторону нелепых учений под влиянием тех, которые убеждают с помощью искусной убедительности изящных речей[152].

Почему учитель связал рождение от Крещения с Воплощением[153]

[Теперь] же я кратко, насколько я знаю и как могу, объясню, из-за чего и что имея в виду учитель связал рождение от крещения с Воплощением <1345D> (ибо это еще остается исследовать в предложенном слове). Те, кто таинственно толкуют божественные речения и, как подобает, чествуют их весьма возвышенными умозрениями[154], говорят, что изначально человек возник «по образу Божию»[155], чтобы, конечно же, родиться по произволению (κατὰ προαίρεσιν) в Духе[156] и в добавление воспринять [бытие] «по подобию»[157], приходящее (προσγενόμενον) к нему чрез соблюдение божественной заповеди, чтобы один и тот же человек был творением Божиим по природе, но сыном Божиим и Богом посредством Духа по благодати. Ибо иначе было невозможно, чтобы возникший человек был явлен сыном Божиим и Богом по обожению от благодати, если он прежде не был рожден в Духе по произволению[158], по причине сущей в нем по природе самодвижущейся и [ничему] не подвластной силе. Поскольку же первый человек пренебрег этим боготворящим, божественным <1348A> и невещественным рождением, ибо умопостигаемым и неявным пока что благам предпочел чувственное, приятное и очевидное[159], он по справедливости осуждается на то, чтобы иметь рождение от тел, непроизвольное, вещественное и смертное (ἐπίκηρον); ибо Бог по достоинству рассудил, чтобы добровольно избравший вместо лучшего худшее [человек] взамен свободного, бесстрастного, добровольно избранного (αὐθαιρέτου) и чистого

рождения получил рождение страстное, рабское, вынужденное, «по подобию» [обитающих] на земле неразумных и «несмысленных скотов», чтобы он вместо невыразимой божественной «чести» с Богом воспринял бесчестное сопривеществление (συμπαρενύλησιν)[160] с «несмысленными скотами»[161]. <1348B> Но [Бог] Слово, Сотворивший природу людей, желая освободить человека от этого [сопривеществления] и вернуть [его] к благому божественному уделу, поистине становится человеком из людей и ради человека рождается телесно, но «без греха»[162], и крестится, ради нас добровольно подвергаясь рождению к духовному усыновлению; по сущности Бог и по природе Сын Божий, [Он совершает это] ради отложения (ἀθέτησιν) рождения от тел[163].

Итак, поскольку Сотворивший нас единственный у Отца вместе с Духом единобожный и единославный Сын и Слово ради нас поистине становится человеком из нас, подобно нам, рождается телесно, но «без греха»[164], и, будучи по природе Богом, ради нас соглашается подвергнуться рождению от Крещения, [приводящему] к духовному усыновлению — потому, как я полагаю, учитель связал рождение от Крещения с Воплощением, <1348C> так чтобы [можно было] помыслить, что оно [совершилось] ради отложения и упразднения рождения от тел. Ибо чем Адам добровольно пренебрег[165] (я имею в виду рождение от Духа к обожению), [отчего] он был осужден телесно рождаться к тлению; то [Бог], как благой и человеколюбивый, по [Своей] воле [воспринял, когда Он] — Единственный, Кто свободен и безгрешен — став человеком в нашем прегрешении (παραπτώματι), добровольно осудив Себя вместе с нами и согласившись родиться рождением от тел, в каковом пребывала сила нашего осуждения, таинственно восстановил рождение в Духе и, ради нас расторгнув в Себе узы телесного рождения, посредством рождения по Духу «дал власть» нам, «верующим во имя Его», по желанию «стать чадами Божиими» вместо [чад] «плоти» и «крови»[166]. <1348D>

Итак, у Спасителя прежде, по причине моего осуждения[167], совершилось Воплощение и телесное рождение, а затем последовало рождение чрез Крещение, воспринятое в Духе, ради моего спасения по благодати и нового воззвания (ἀνακλήσεως), или, точнее сказать, нового формирования (ἀναπλάσεως); ибо Бог окрест меня связывает логос моего бытия и [логос] благобытия, соединяет [их вследствие] совершенного мною рассечения и расхождения этих [логосов] и чрез них премудро приводит [меня] к логосу приснобытия[168], по которому человеку уже не присуще нестись и быть несомым, ибо домостроительство являемых [вещей] воспримет конец в отношении того, чтобы быть несомыми, посредством великого и общего воскресения[169], рождающего человека к бессмертию <1349A> по неизменному существованию; ради [человека]

природа являемых получила бытие и возникновение, и вместе с ним же она по благодати получит нетленность по сущности[170].

Теперь же, когда мы вкратце упомянули о том, что означают слова [учителя], мы, если угодно, подведем итоги. Рождение нашего Спасителя от тел мы имеем разделенным по примышлению на первоначальный[171] логос природы и [логос] ныне существующий, как у нас, по которому Он и умер; а еще [разделенным] на логос возникновения по природе и тропос рождения; а также и на различные тропосы возникновения души и тела по сущности; а сверх того и на зачатие без семени и рождение без тления. Вам же, как справедливым судьям, <1349B> предстоит избрать лучшее из предложенных толкований[172].

Трудность 43

Из того же *Слова*, на [слова]: «Зачем ты ищешь лекарства, которые никак не помогут? Зачем [ждешь] пота[173], решающего [исход болезни][174], тогда как, возможно, близок пот смертный?»[175].

Как говорил блаженный старец, с этими словами учитель обратился к откладывающим крещение, [а именно] к откладывающим его ради любви к наслаждениям, из-за надежды, что они будут жить[176]. [Так, учитель] говорит: «Зачем ты нуждаешься в том, чтобы от другого узнать об исходе», то есть [исходе] жизни, «но не помыслишь о том, что [исход] уже рядом? Зачем ты ищешь лекарства, которые никак не помогут? Зачем [ждешь] пота, решающего [исход болезни], тогда как, возможно, близок пот смертный?» Как говорят врачи[177], у страдающих горячкой есть четыре решающих дня — четвертый, седьмой, девятый <1349C> и одиннадцатый, а еще, возможно, и тринадцатый (ибо если, по их словам, они обнаружат, что в эти [дни] тело больного влажно от пота, то это свидетельство, что больной будет жить)[178], и поэтому, чтобы болеющий, ожидая этого пота, злонамеренно не откладывал крещение, полагая, что у него впереди еще годы, учитель весьма премудро советует страждущему не доверяться этому «поту» и напрасно [на него] не полагаться, ибо вместо него, возможно, выступит пот смертный, возвещающий о конце настоящей жизни[179]; дабы, как я сказал, обольщаясь из-за этого пота, болеющий незаметно [для себя] не отчуждал себя от жизни явственной (προδήλου), божественной и пребывающей вечно, и не обнаружилось бы, что он, напротив, ценит [жизнь] человеческую, смертную, ту, которая точно закончится, которую по природе невозможно удержать, [жизнь] <1349D> вечно текущую вследствие тления и изменения и бегущую из рук тех, кто считает, будто обладает ею, быстрее, чем не существующий призрак от [очей] смотрящего.

Трудность 44

Из того же *Слова*, на [слова]: «Ибо не часто Христос позволяет Себя обкрадывать, хотя Он и весьма человеколюбив»[180].

«Почему же, — говорят некоторые, дойдя до этого места *Слова* [*о Крещении*], — Бог “не [часто] позволяет Себя обкрадывать”, если Он весьма человеколюбив, [если Он] — источник человеколюбия неиссякаемый, так что нисколько не претерпевает убывание, когда из него черпают? Ведь так [Его] человеколюбие <1352A> было бы явлено в еще большей мере, ибо оно не убывало бы оттого, что давало бы место желающим красть, и особенно [совершить] спасительную “кражу”, сколько раз бы они ни захотели». Этим людям мы скажем — ибо Бог [нам] дарует [это] слово — что именно это и исполнено человеколюбия, а скорее, само и есть человеколюбие и очевиднейший знак благого попечения о желающих что-то красть, что Он не позволяет желающим Его часто обкрадывать, [ибо иначе], если бы присвоение спасения было легко доступным, то, естественно, крайне просто было бы и отвергнуть то, что даровано, ибо оно вновь могло бы быть легко получено, и оказалось бы, что получающие дар не научены твердому и неизменному навыку (ἕξεως) к прекрасному (τῷ καλῷ)[181], ибо они имеют намерение (γνώμην)[182], легко способное впасть во зло, по причине легкости стяжания прекрасного, пренебрегаемого из-за [своей] доступности[183, 184]. <1352B>

Комментарии

Amb. 42–44

1 Ср. Быт. 2:7; Прем. 15:11.

2 Ср. 1 Кор. 15:20–23.

3 Рим. 8:29.

4 Кол. 1:18; Откр. 1:5.

5 Gr. Naz., *or.* 40.2: PG 36, 360C. *Amb.* 42 — одно из важнейших и широко комментируемых сочинений прп. Максима (частичный обзор этих комментариев см. в *Larchet 1996*, p. 267–269, n. 230). Как и в случае *amb.* 7; 10; 15; 41, мы сможем отразить эти исследования лишь в очень малой степени. Вначале прп. Максим указывает на суть «трудности» слов свт. Григория, которая заключается в том, что он говорит о трех рождениях, хотя далее, как будто бы, речь идет уже о четырех (поскольку сказано о дуновении). Различение «дуновения» и «рождения от тела» представляет собой затруднение еще и в контексте полемики с оригенизмом, так как, понятое неправильно, оно как будто подтверждает учение оригенистов о сообщении Христу в Воплощении единственного непавшего «ума» Энады (позиция, с которой будет спорить прп. Максим).

6 Или: «избыточным», «излишним».

7 Выражение прп. Максима здесь не очень понятное, но общий смысл, видимо, таков. Если рождений три — от тел, от крещения и от воскресения, то, казалось бы, параллелью рождения от тел является Воплощение (или Рождество), от крещения — Крещение, а от воскресения — Воскресение. Но свт. Григорий вместо такой понятной параллели вводит еще одно понятие — живительного дуновения. К чему такая избыточность, и для чего это сделано? Вот та трудность, из которой, видимо, исходит прп. Максим.

8 Букв.: «привел», «добавил».

9 Иначе: «кеносис». См.: Флп. 2:7.

10 Прп. Максим объясняет «трудность», различая между собой, с одной стороны, γένησις, «возникновение» («прихождение в бытие»), и с другой γέννησις, «рождение». При этом с принятием «прихождения в бытие» безначальным Логосом в Воплощении он соотносит снисхождение Бога — συγκατάβασις, а то, что это прихождение в земное бытие произошло посредством рождения, ставшего способом появления на свет после грехопадения, — прп. Максим соотносит с истощанием (кеносисом, κένωσις) Божиим. В *amb.* 4 те же термины используются несколько по-другому: «Если же уничижившись до “образа раба”, то есть человека, и снизойдя, Он принимает чужой образ, то есть становится человеком, по природе подверженным страданиям — то Его истощание и снисхождение созерцается как [деяние] благое

и человеколюбивое: первое показывает, что Он стал поистине человеком, а второе — поистине человеком, подверженным страстям» (PG 91, 1041C–D). Похоже, что в этом случае «истощание» прп. Максим связывает с самим фактом восприятия Сыном Божиим человеческой природы (ср. Флп. 2:7), а «снисхождение» — с тем, что Логос Воплощенный стал по этой природе как мы «поистине человеком, подверженным страданиям». В любом случае различие между снисхождением и истощанием призвано различить то, что свойственно нам по природе, и то, что стало свойственно нам в результате грехопадения. Христос принял и то, и другое, но последствия грехопадения были приняты им без греха; объяснению этого и служит различение γένησις — γέννησις. Констас (*Constas 2014*, v. II, p. 362, n. 5) отмечает, что различие между γένησις и γέννησις встречается уже у Оригена (Orig., *schol. in Matt.* 1: PG 17:289AC).

11 Рим. 7:14.

12 Флп. 2:7.

13 Ср. Евр. 2:14.

14 Евр. 4:15.

15 Ср. 1 Кор. 15:45.

16 Рождение Христа было «страстным» не в том смысле, что ему предшествовала «страсть», сопровождающая семенное зачатие, а в смысле безгрешного претерпевания ношения во чреве и рождения.

17 Рождение «второстепенно», поскольку оно не входит в логос человеческой природы как таковой; в *amb.* 41 прп. Максим говорил, что такого способа размножения могло и не быть, оно привнесено исключительно вследствие грехопадения.

18 Или: «составляющим».

19 Намек на то, что человек, созданный Богом, был нетленен по причине безгрешности. Именно так это место понимает Тунберг (см. *Thunberg 1965*, p. 153). В самом деле, Бог, сотворив человека, смерти (и тления) не сотворил — они есть результат грехопадения. Тем не менее Адам мог сделаться тленным, т. е. нетление не было ему присуще с необходимостью. Именно поэтому прихождение в бытие (возникновение), принятое Воплотившимся Логосом, не исключало безгрешного тления, которое Он сделал для Себя возможным, приняв нашу плоть в рождении. С другой стороны, рождение, которое сделалось способом умножения человеческого рода после грехопадения, было у Христа бессеменным и девственным. То, что у рождаемых страстно людей накладывает печать на все их существование, ввергая в круговорот наслаждения — страдания и делая удобопреклонными ко греху, у Христа не имело места; девственное рождение, восприятие в ипостась Логоса, не допустило греха или даже возможности греха. Прп. Максим подчеркивает, что исцеления требовало как *возникновение*, так и *рождение*. *Возникновение* у Адама привело из-за греха к тлению, а *рождение* стало наказанием за грех и, в свою очередь, стало само поводом ко греху; Христос же бессеменным и девственным рождением исключил всякую возможность греха; таким образом исцелив *рождение* и вместе с тем исключив грех, Он исключил в конечном счете (т. е. по Воскресении) и тление, которое было наказанием за грех. Потому и *возникновение*, которое

у Адама могло повлечь за собой тление (и действительно его повлекло из-за греха), у Нового Адама — Христа — из-за безгрешности и по причине ипостасного единства с Божественной природой позволило утвердиться человеческой природе в обожении и нетлении.

20 Иначе: «тропосу».

21 Прп. Максим объясняет, зачем свт. Григорий упомянул о дуновении помимо того, что сказал в первой фразе о «рождении от тела». Именно дуновение, посредством которого возник Адам, согласно Быт. 1:26–27, указывает на *возникновение* (γένησις) в его отличии от *рождения* (γέννησις), поскольку Адам не был рожден, но был сотворен через дуновение. Логос принял и то, и другое — возникновение и рождение; при этом рождение Христа подразумевает возникновение через дуновение, а не только рождение по плоти, хотя отличить одно от другого можно только мысленно (μόνῃ ἐπινοίᾳ, букв.: только по примышлению); ниже прп. Максим объяснит, что дуновение относится к душе Христа, которая в составе человеческой природы у Христа «возникла» через дуновение, в то время как начаток Его тела был взят от Матери; но ни душа, ни тело не были прежде друг друга и прежде самого Воплощения, и именно из-за этого отличить возникновение от рождения можно только мысленно — а значит, сказав: «рождение от тела», свт. Григорий тем самым подразумевал и возникновение от дуновения. Возникновение лишь мыслится «прежде» рождения, по причине его тождественности с первым дуновением при сотворении Адама, но это «прежде» не означает применительно ко Христу первенства во времени «дуновения» по сравнению с восприятием плоти от Девы Марии.

22 Иначе: «предводительствующий».

23 Прп. Максим разбирает тот же вопрос, пользуясь своей терминологией, различающей логос и тропос; кроме этого, он объясняет ниже посредством той же терминологии, что «нового» произошло с нашей природой во Христе.

24 Здесь, как не раз замечали исследователи (см., например, *Петров 2007*, с. 29; 147, прим. 77), прп. Максим различает «возобновление» как возвращение и восстановление человеческой природы в ее изначальное состояние и «новоустроение» («обновление») как «введение новизны». Применительно к человеческой природе эта новизна относится к ее непреложному обожению, что есть еще более высокое состояние, чем восстановление первоначальной красоты нашей природы, бывшей у Адама. Восстановление (возобновление) относится у прп. Максима, судя по всему, к тому, что подчиняется логосу природы; например, в Воскресении Христос явил подлинный логос нашей природы в непреложном единстве души и тела (ср. в *amb.* 42: PG 91, 1341D: «Логос человеческой природы есть то, что природа есть душа и тело и [состоит] из разумной души и тела»). Это восстановление распространяется на весь человеческий род, так как все, согласно прп. Максиму, воскреснут, т. е. произойдет соединение их душ и тел, все перестанут быть тленными и у всех восстановятся природные силы, имевшие место у Адама, см. *qu. dub.* 19 (Declerck): «Необходимо, чтобы как вся природа в воскресении плоти получила бессмертие в чаемое время, так и извращенные силы души по прошествии веков отложили бы память о пороке, внедренном в них, и, проходя все века

и не находя, где бы остановиться, пришли бы к Богу, не имеющему предела. Так, посредством ясного знания (ἐπίγνωσις), а не причастия [Божественных] благ, душа получает свои силы и восстанавливается в первоначальное состояние, и Творец выказывается как не являющийся причиной греха». Однако, как видно из этого же отрывка, восстановление сил и воскресение еще не означают причастия Божественным благам, т. е. обожения; последнее относится, очевидно, уже не к логосу природы, а к тропосу ее существования, который она обрела в ипостаси Сына Божия и которому делаются причастными и святые (см. обсуждение этой проблематики в примечаниях к *amb.* 42: PG, 1345A).

25 Ср. в *amb.* 5: PG 91, 1049D. То же сравнение прп. Максим использует, говоря об отношении Бога и святых в *amb.* 7: «...Всецелый Бог, цельными причаствуемый... становится подобием души в [ее] отношении к телу для души (и посредством души — для тела)» (PG 91, 1088C).

26 То есть «обожение» (в греческом — женского рода), хотя нельзя исключить, что речь идет и о человеческой природе или одушевленной плоти (тоже в греческом слова женского рода). См. следующее примечание.

27 Ср. *amb.* 5: PG 91, 1048D–1049A. Сложное для понимания и перевода место. Лоллар и Констас понимают его, не придавая, как нам кажется, значения некоторым грамматическим тонкостям в этом отрывке, но если допустить некоторую порчу оригинала, то перевод Констаса (он ближе к тексту) возможен и выглядит более ясным, чем наш: «He made our nature new, returning it to its primordial beauty of incorruptibility through His holy flesh, taken from us, and animated by a rational soul, and on which He lavishly bestowed the gift of divinization, from which it is absolutely impossible to fall, being united to God made flesh, like the soul united to the body, wholly interpenetrating it in an unconfused union, and by virtue of His manifestation in the flesh, He accepted to be hidden exactly to the same degree that He Himself, for the sake of the flesh, was manifested and to all appearances seemed to go outside of His own natural hiddenness (Он обновил нашу природу, возвратив ее к первоначальной красоте или нетлению через Свою святую плоть, воспринятую от нас и одушевленную разумной душой, которую Он щедро наделил даром обожения, от которого совершенно невозможно отпасть, будучи соединенным с Богом, ставшим плотью, как душа соединяется с телом, всецело проникающим ее (или "его"?) в несмешанном единстве, и посредством своей явленности во плоти Он воспринял быть сокрытым точно в той мере, в какой Он Сам, ради плоти, был явлен и по всей видимости казался изошедшим из Своей природной сокрытости)» (*Constas 2014*, v. II, p. 131).

28 Полемика с монофизитами, точнее, с севирианами. Как пишет об учении Севира Антиохийского Ларше, у него «человеческий элемент продолжает наличествовать во Христе и после соединения, но этот элемент для него не является ни человеческой природой, ни присущими этой природе свойствами; для него эти свойства... [есть] чистые качества без какого-либо другого конкретного существования. Кроме того, что они являются новым состоянием, воспринятым Словом Божиим, когда Оно воплотилось... идиомы плоти становятся непосредственно свойствами Бога-Слова» (*Максим Исповедник 2007b*, с. 19).

29 Ср. Иез. 16:3–7.

30 По замечанию Констаса (*Constas 2014*, v. II, p. 362, n. 6), этот вариант не обнаруживается в Гекзаплах Оригена (PG 16:2485–86), но засвидетельствован у ряда святых отцов.

31 Имеется в виду то, что природа не подвиглась к благу, а вместо этого подвиглась ко злу (см. ниже). Здесь встречаем свидетельство в пользу известного учения прп. Максима о мгновенном (сразу по возникновении) падении прародителей, см. подробнее прим. 117 А. М. Шуфрина к *amb*. 7.

32 Неколебимость в благе человеческая природа имеет только в состоянии обожения.

33 Прп. Максим описывает обновление и переход в новое состояние человеческой природы с помощью образа принятия родов. Приняв рождение по плоти, Сын Божий, согласно этому образу, родил в жизнь вечную то, что прежде было рождено, точнее, само себя бросило в жизнь жалкую и тленную; при этом Он Сам играет роль принимающего роды, облекая человеческую природу Своими благодатными действиями, утверждающими ее в нетлении духовном и физическом.

34 Учение о том, что души образуются «дуновением» Божиим, встречается уже у свт. Мефодия Патарского: «Никто не поверит тому, кто станет учить, что вместе со смертным телом также насаждается и бессмертное существо души. Бессмертное и нестареющее вдыхает в нас один Вседержитель, и Он один есть Творец невидимого и негибнущего» (*symp.* 2.7: PG 18, 57B–C, цит. по изд.: *Мефодий Патарский 1996*, с. 42). Прп. Максим объясняет широко распространенное среди восточных отцов учение о вдуновении каждой души Богом с помощью своей категориальной пары *логос — тропос*. Учение о возникновении души посредством дуновения, однако, порождает вопрос о предсуществовании души или тела, который прп. Максим решает в ряде следующих частей *amb.* 42. Тунберг (*Thunberg 1965*, p. 103–106) подробно разбирает, чем отличается учение прп. Максима об отношении *душа — тело* от соответствующего учения Леонтия Византийского, и делает следующий вывод: «Леонтий подчеркивает различие между телом и душой с тем, чтобы сохранить бессмертие и господство души, Максим же в равной степени старается подтвердить единство тела и души с тем, чтобы обеспечить воскресение и постоянное участие (души) в тварной человеческой жизни тела» (Ibid., p. 106). Справедливости ради нужно отметить, что в *ep.* 7: PG 91, 433A–440B (см. пер.: *Максим Исповедник 2007b*, с. 113–116) прп. Максим энергично настаивает на том, что и независимо от тела душа обладает своими природными действиями, равно как и на том, что тело в воскресении будет «духовным». Таким образом, душа и тело, по прп. Максиму, связаны принадлежностью к одному «виду», одной ипостаси, единым логосом природы, но имеют свою природу, свой способ происхождения, и душа, безусловно, имеет собственную энергию, не зависящую от тела, хотя «отношение» к телу через принадлежность одному виду и одной ипостаси у души неизменно сохраняется и по разлучении с телом (см. *amb.* 7: PG 91, 1101B–C) — как говорит прп. Максим: «Связь [или: отношение, σχέσις] их недвижна». В то же время, как верно замечает Тунберг, «Максим подчеркивает независимость элементов [души и тела. — *Г. Б.*] не с тем лишь, чтобы утвердить бессмертие души независимо от ее отношения к телу, но в первую очередь, чтобы подтвердить творческую волю Бога как единственный конституирующий фактор для обоих, как и для их единства» (*Thunberg 1965*, p. 103).

Если прав Ф. С. Владимирский, отметивший в одном из примечаний к своему переводу трактата Немесия Эмесского *О природе человека* (см. *Немесий Эмесский 1996*, с. 54, прим. 6), что Немесий был сторонником учения о предсуществовании душ, то прп. Максим спорил в данном пункте и с Немесием, хотя в целом много у него позаимствовал. Некоторые высказывания Немесия в самом деле могут быть поняты как содержащие учение о предсуществовании душ телам (ср.: «Моисей не говорит, что душа сотворена была тогда, когда влагалась в тело, и с точки зрения здравого разума не выходит так» [*nat. hom.* 2: 106 (Morani), цит. по изд.: Там же, с. 54]). Впрочем, нужно уточнить и высказывание Н. В. Шабурова, который в предисловии к трактату Немесия пишет, что Немесий «разделял платоновскую идею о предсуществовании душ, которая... позднее была отвергнута Церковью» (Там же, с. 12). Немесий несомненно считал, что души были сотворены «из ничего» (*nat. hom.* 2: 108 (Morani), см. пер.: Там же, с. 55), о чем нет речи у Платона, однако, как и Ориген, Немесий, судя по всему, полагал, что этот акт творения душ — «доисторический», и что после этого доисторического творения души лишь вселялись в тела в соответствии с Божественным промыслом (см. Там же); прп. Максим явно находится на других позициях.

35 Настоящий параграф и ряд следующих развивают и отчасти повторяют соображения из *amb.* 7: PG 91, 1100D–1101C, высказанные в контексте полемики с оригенизмом. Полемика о пред- или послесуществовании души встречается у свт. Григория Нисского (*hom. opif.* 28), где, с одной стороны, критикуется учение Оригена, а с другой — тех, которые, «держась Моисеева порядка устроения человека, говорят, что душа вторая по времени после тела» (PG 44, 229C, пер. В. М. Лурье, цит. по изд.: *Григорий Нисский 1995*, с. 89). В. М. Лурье в примечании к этому месту утверждает, что «св. Григорий мог здесь иметь в виду теорию предсуществования тела собственно разумной душе, а не растительной и питательной... Таково было учение Климента Александрийского» (Там же, с. 137, прим. 65). Ср. также Leont. Jerus., *contr. Nestor*. 1.1–19; idem, *contr. Monoph.* 48: PG 86, 1401B–1485A; 1797A. Следует отметить, что анафемы на Оригена и оригенизм касаются не только учения о предсуществовании душ, но и представления о том, что тело предсуществует вселению разумной души — это видно, например, из третьей анафемы в *Слове к Мине* имп. Юстиниана: «Кто говорит или думает, что сначала во чреве святой Девы образовалось тело Господа нашего Иисуса Христа и затем с ним соединились Бог-Слово и душа, существовавшая уже прежде, — да будет анафема» (цит. по изд.: *Деяния Вселенских Соборов 1996*. Т. 3, с. 536). В *ep.* 12 прп. Максим снова упоминает вопрос о пред- и послесуществовании душ телам, устанавливая определенную связь между неверной христологией (в которой проводится аналогия между соединением Божества и человечества во Христе и соединением души и тела в человеке) и неверной антропологией: «*...неблагочестиво говорить, будто Христос — одна составная природа, и противно истине.* Ведь у любой составной природы, имеющей собственные части, которые по явлению в бытие современны ей самой и друг другу и из небытия ради восполнения всеобщего устроения приведены в бытие могуществом... эти части, разумеется, необходимым образом содержат друг друга, как это имеет место и в человеке, и в других существах, которым в удел досталась составная природа. Душа ведь не по своей воле овладевает телом и подпадает под его владение,

и без намерения доставляет ему жизнь по одному тому, что в нем находится, и по естеству становится соучастницей страдания и боли благодаря свойственной ей способности их воспринимать; хотя есть в самом деле некоторые люди, отошедшие от истинного учения Церкви о душе, которые рассказывают сказки, будто душа — на эллинский манер — начинает существовать раньше собственного тела, или — на еврейский манер — позже, и не полагают, что творению видимых вещей предшествовало благое Божественное начало, и расположены враждебно к приведенному рассуждению» (*ep.* 12: PG 91, 488D–489A, пер. Е. Начинкина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007b*, с. 145). Как видно из этого пассажа, прп. Максим считал, что учение о предсуществовании характерно для «эллинской», языческой мысли, а о послесуществовании — иудейской. Подробнее мы обсуждаем эту тему ниже.

36 Лоллар (возможно, опираясь на иное чтение) переводит иначе: «If both soul and body have the same source for their existence, then they come into being at the same time (Если душа и тело имеют один источник существования, то они возникают одновременно)».

37 Ср. в *amb.* 7: «Невероятно, чтобы душа и тело... существовали во времени прежде и после друг друга, поскольку [этим] будет нарушен принцип [или: логос] так называемого [отношения] к чему-то» (PG 91, 1100D, пер. А. М. Шуфрина).

38 Иначе: «по этому логосу».

39 Аналогичная линия аргументации в *amb.* 7: PG 91, 1100D А. М. Шуфриным была истолкована и в переводе, и в схолии 181 в смысле указания на бесконечное переселение: «Никогда не успокоится ни душа, [прекратив] вселяться в [иное] тело, ни тело — [прекратив оживляться иной] душой» (пер. А. М. Шуфрина).

40 В этом параграфе разбираются такие варианты. Первый — если душа предшествует телу и является самостоятельной ипостасью. Не образуя с телом неразрывную сущностную бытийственность по природе, она может переселяться в другое тело, оставаясь собой, но таких переселений может быть сколько угодно, конца им не будет. Другой вариант — душа и тело соединяются с утратой своей природы, он тоже неприемлем. Прп. Максиму важно сохранить как различие (не упраздняемое) души и тела по природе, так и то, что они принадлежат одной, возникающей как целое ипостаси, притом ипостаси единого душевно-телесного вида «человек», имеющего определенный логос природы.

41 Точно ли свт. Григорий Богослов был последовательным креационистом, то есть считал, что душа каждого человека соединяется с его телом, происходящим от родителей, посредством Божия вдуновения, или все же он допускал правоту традукционизма, для исследователей не вполне ясно. Возможно, святитель уклонялся от того, чтобы давать окончательный ответ, считая это тайной Божией. Что касается прп. Максима и его толкования свт. Григория, то тут все однозначно.

42 Ср. у свт. Григория Нисского: «Нельзя утверждать, что истинно существует душа прежде тела, ни того, что тело без души, но оба имеют одно начало как по более высокому логосу — по первоначальному положению Божиим волением, — так и по другому [логосу], составляясь всякий раз по побуждении к рождению» (*hom. opif.* 29: PG 44, 236D, пер. В. М. Лурье, цит. по изд.:

Григорий Нисский 1995, с. 94). Прп. Максим вносит в эту мысль уточнение посредством своего различения между логосом и тропосом, хотя, по сути, говорит о том же.

43 Gr. Naz., *or.* 30.20: PG 36, 129C. О происхождении души Адама через вдуновение, между прочим, свидетельствует и антиоригенистское *Слово к Мине* имп. Юстиниана, ссылающееся на свт. Григория: «А что человек... сотворен по образу и подобию Божию и удостоился божественного вдуновения, это показывает, что душа сотворена не только разумною, но и бессмертною... То же означает и сказанное о душе Григорием Богословом, что она от Бога и божественна, и приобщилась высшего благобытия: не так, как говорят некоторые, что она имеет Божественную сущность, но так, что она сотворена вдуновением Бога и получила от Него дар быть разумною, рассудительною и бессмертною, и не умирать вместе с телом... а быть по благодати участницей высшего благобытия, то есть бессмертия» (цит. по изд.: *Деяния Вселенских Соборов 1996*. Т. 3, с. 518). Ср. из того же *Слова к Мине*: «[Григорий Богослов,] говоря, что Бог создал человека из того и другого, присовокупил, что тело Бог взял из сотворенного уже вещества, а о душе он не сказал ни того, что она существовала прежде, ни того, что она родилась из прежде бывшего существа, но сказал, что Бог от Самого Себя вложил жизнь, в чем разум видит душу разумную и образ Божий» (цит. по изд.: Там же, с. 520).

Иоанн Филопон обсуждал вопрос о том, что означает «дуновение» Божие при сотворении Адама, в полемике с Оригеном в трактате *О сотворении мира*. При этом, отрицая, что это дуновение означало дарование Св. Духа, и настаивая, что речь идет о творении души, Филопон не рассматривает той альтернативы, которую мы находим у свт. Григория Богослова и прп. Максима, а именно, что это вдуновение означает творение души, которой сообщается благодать Св. Духа. Вот что пишет Филопон: «О том, что: "Он вдунул в лице человека] дыхание жизни" — не означает дарование Святого Духа, как говорит Ориген, но возникновение разумной души человека... Относительно слов: "Он вдунул... дыхание жизни", Ориген говорит, что это Святой Дух был подан посредством вдуновения (ἐμφυσήματος). И уверяет в этом, [ссылаясь на то, что] сказано о Господе нашем Христе: после воскресения Он дунул на учеников и сказал: "примите Дух Свят" (Ин. 20:22); вот так же он понял и то, что относится к Адаму. Однако то, что следует из последовательности [слов Писания], противоречит его пониманию. "Он вдунул... дыхание жизни, и человек стал душою живою" — [говорится о том, что] дыхание жизни, внесенное в него через вдуновение, сделало его душою живою. Ведь не произошло превращения Святого Духа в душу живую у того, кто ее воспринял, ибо и Павел различает "человека душевного" и "человека духовного" (см. 1 Кор. 2:14–15), говоря о душевном как о том, кто живет только по порыву (или: стремлению — ὁρμήν) души, о духовном же как о жительствующем по законам Святого Духа и им водимом. То, что Адам не был таковым, показало ясно его скорое преступление заповеди Божией. И если Бог образовал тело из земли, то ведь не из земли же Он создал разумную душу. Она ведь также слышала: "прах ты и в прах возвратишься" (Быт. 3:19), однако, она и поныне нетленна, и бестелесна, и умопостигаема, и отдельна от тела. [Кроме того,] если вдунутое через дуновение означает не разумную душу, но Святой Дух, то где тогда Моисей говорит, что Бог внес разумную душу при образовании человека?

И действительно, что касается неразумных, то Бог говорит, обозначая то лучшее, из чего они получили бытие: "да произведет вода пресмыкающихся, душу живую... да произведет земля душу живую" (Быт. 1:20, 24), то есть одушевленных живых существ; что же касается человека, то, если бы вдуновение не стало душой живою в образованном из земли, но сообщением Святого Духа, то где еще Моисей рассказал об образовании нашей души? Ведь образование [человека] не состоит лишь в образовании только тела из земли. Почему он говорит: "душою живою", а не "человеком духовным"? Да и не был бы человек поистине человеком, если бы он не имел человеческой души. Итак, неоспоримо, что дуновение, от которого человек стал "душою живою", означает не что иное, как то, что сформированный [из земли] одушевляется разумной душою. И как я уже сказал [выше], во всяком живом существе одушевление совершается после его формирования» (*de creat. mund*. 6.24: 264–266 [Congourdeau, Rosset]).

44 Ср. Cyr. Al., *thesaur.*: PG 75:584CD.

45 Или: «принцип бытия и способ возникновения».

46 Или: «дуновение в двояком смысле» (см. выше).

47 Быт. 1:27, 2:7.

48 Gr. Naz., *or.* 38.11, цитируется в *Эдикте* Юстиниана против Оригена (*ACO* 3:195, ll. 35–37 и 196, ll. 4–6).

49 Тунберг следующим образом суммирует мысль этого места *amb.* 42: «Двойное рождение человека в душе и теле (что происходит одновременно) параллельно категории бытия, в то время как рождение в крещении соответствует благобытию, а его третье и последнее рождение в воскресении соответствует приснобытию (см. *amb.* 42: PG 91, 1325B–C)» (*Thunberg 1965*, p. 392).

50 То есть разрыва.

51 Полемика с учением Оригена, осужденным имп. Юстинианом (анафема 1, *ACO* 3:213, ll. 13–16).

52 Втор. 5:32; 17:20; ср. Числ. 20:17.

53 Ср. Пс. 52:6.

54 Речь, очевидно, о страхе Божием.

55 Ниже в зависимости от контекста используются оба варианта перевода.

56 Иначе: «вновь возникающего».

57 Иначе: «приводит к существованию».

58 Сравнивая аргументацию против учения о предсуществовании душ свт. Григория Нисского (*hom. opif.* 28) и прп. Максима, Тунберг пишет: «Григорий утверждает, что позиция оригенистов с неизбежностью связана с метемпсихозисом (греческим эквивалентом индийской сансары), и заявляет, что падение в материальный мир подразумевало бы не очищение, но последовательность падений, ведущих к полному разрушению души, а если бы это было не так, то это подразумевало бы превосходство чувственной жизни над духовной, поскольку последняя оказалась бы причиной падения, а первая — спасения (см. *hom. opif.* 28: PG 44, 229–232). Максим, однако, аргументирует противоположным образом. Он утверждает, что учение о предсуществовании душ подразумевает исключительно отрицательную, наказующую функцию тел,

которые Бог должен был сотворить из-за самого факта существования зла, не намереваясь сделать этого с самого начала. Тогда получается, что видимый мир имеет источник своего бытия во зле. Но это невозможно, ибо все было сотворено согласно Божественному предведению, и логосы всего, что существует, предсуществуют в Боге, ибо в противном случае Бог не по Своей воле должен был сотворить творения, логосы которых, в таком случае, в Нем не находились бы изначально. Итак, мы видим, как Максим, настаивая на сосуществовании тела и души так, как он это делает, сохраняя их тварное единство, также сохраняет характерным образом и суверенность Бога, и позитивную оценку всего разнообразия мироздания» (*Thunberg 1965*, p. 102). Следует ли из последнего предложения этого абзаца делать вывод, что Логос изначально объемлет не только логосы природ (сущностей), но и логосы всего единичного, приводя это единичное в бытие в свой срок (καιρός)? На первый взгляд, это так, но непосредственный контекст посвящен рассуждению о человеке, его приведении на свет, так что не исключено, что по умолчанию и последнее предложение посвящено ему же (чуть ниже (1329A) в этой же *трудности* прп. Максим явно говорит о всех вещах, чьи логосы изначально в Боге, то есть о разумных тварях, поскольку только для них возможно добродетельные благобытие и приснoблагобытие).

59 Ларше суммировал учение прп. Максима о логосах следующим образом: «Логосы (logoi) всех сущих в совокупности определены Богом (см. *Thal.* 2: PG 90, 272A) в Божественном Логосе, Слове Божием, прежде всех веков (см. *amb.* 7: PG 91, 1081A; 42: PG 91, 1328A) и, следовательно, прежде, чем эти существа были сотворены (см. *amb.* 7: PG 91, 1081A; *Thal.* 13: PG 90, 293D–296A), т. е. были определены в Нем, Который их содержал прежде веков и поддерживал неизменными (см. *amb.* 42: PG 91, 13281B; 1329B–C), и именно посредством этих логосов Бог знал все вещи еще прежде, чем они пришли в бытие (см. *amb.* 7: PG 91, 1081A; 42: PG 91, 1328A–B; *Thal.* 60; PG 90, 625A). Таким образом, всякая тварь согласно своему логосу существовала в возможности в Боге прежде веков. Но она актуализируется согласно тому же самому логосу только в то время, когда Бог в Своей Премудрости счел удобным ее сотворить (см. *amb.* 7: PG 91, 1081A; 42: PG 91, 1328B). Когда же она однажды стала сотворена согласно этому логосу, согласно этому же логосу Бог в Своем промысле сохраняет ее и актуализирует ее потенции (см. *Thal.* 2: PG 90, 272A). Итак, с точки зрения этих трех моментов можно сказать, что каждое сущее имеет не только свой логос, который определяет его природу, но также и логос, который определяет его прихождение в бытие (возникновение) (см. *Thal.* 60: PG 90, 625A), и логос, который определяет его становление в бытии. Логосы сущих являются не проявлением Божественной природы, но проявлением творческой воли Бога (см. *amb.* 7: PG 91, 1080A)» (*Larchet 1996*, p. 113). Этот пассаж Ларше требует некоторых уточнений, и они были сделаны А. М. Шуфриным (см. схолии 74, 86, 87, 87a, 88 к *amb.* 7), который, в частности, заметил, что о предсуществующих логосах индивидов прп. Максим определенно говорит лишь применительно к разумным тварям — ангелам и людям и, кроме того, что различие между потенциальным и актуальным справедливо лишь с нашей точки зрения, с точки же зрения Бога все существующее приведено Им в бытие «сразу». Одним из первых обсуждений поднятой здесь проблемы у прп. Максима является место из *qu. dub.* 121 (Declerck): «Бог не только знает

сущие [вещи] прежде веков как в Нем сущие в самой истине, даже если все эти вещи, уже существующие и будущие, не приняли самостоятельного существования одновременно с тем, когда были познаны [Богом], но каждое в надлежащее время... Нет в Нем ничего недавнего, но будущее как сущее [в Нем], времена же и века не Богу, но нам показывают те сущие, которые в Боге. Ибо не следует думать, когда мы видим Бога творящим нечто, что тогда же это и начинает Богом познаваться». См. также места из Иоанна Филопона (Jo. Philop., *Procl.* 2.5: 41.8–22 (Rabe); ср. Idem, 4.9: 78.8–24), где излагается учение о логосах, с которым учение о логосах прп. Максима по ряду важных моментов сходно. Подробнее мы рассматриваем учение прп. Максима о логосах разумных существ в их отношении к ипостасному бытию этих существ в статье: *Benevich 2009b*.

60 Евр. 7:10.

61 То есть пришел срок.

62 Интересно сравнить это с Немесием: «Относительно промысла здесь можно догадаться, что Бог в совершенстве знает того, кто имеет родиться, и ввиду той пользы, какую он принесет людям или самому себе, позволяет душе войти в [его] тело. Достаточным доказательством этого служит рождение Соломона от Давида и жены Урии» (*nat. hom.* 2: 110 (Morani), пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 56). Немесий, однако, судя по всему, отличал творение от промышления Божия и считал, что вхождение души (уже сотворенной изначально, «до истории») в тело — дело промышления. Ср. его полемику как с традукционизмом, так и с креационизмом: «Если души происходят через взаимное рождение [через соитие. — *Г. Б.*], то есть действием промысла, то они разрушимы, как и все остальное, что происходит через преемство рода; если же они происходят из ничего, то есть творятся [в момент зачатия. — *Г. Б.*], то значит, неистинно сказанное Моисеем: *Почил Бог в день седьмой от всех дел Своих* (Быт. 2:2–3); но как первое, так и второе предположение невероятно, следовательно, души теперь не происходят. Слова: *Отец Мой доныне делает* (Ин. 5:17) сказаны не о творении, а о промышлении» (*nat. hom.* 2: 107–108 (Morani), цит. по изд.: Там же, с. 55). В отличие от этого прп. Максим ясно говорит, что, хотя логосы всех разумных тварей изначально в Боге, но творение их осуществляется в подобающее время, и при этом творится как душа, так и тело, хотя и различным способом. Вместе с тем, трактовка прп. Максимом слов о том, что Левий был в чреслах Авраама, подводит к мысли, что индивидуальный логос Левия некоторым образом был «встроен» в логос Авраама, т. е. что между этими логосами в Боге существует определенная связь в плане последовательности их осуществления в действительности (что, впрочем, опять же относится к нашей тварной перспективе, а не к точке зрения Бога, в Котором все существует «сразу»). Подробнее см. в статье: *Benevich 2009b*.

63 Свидетельство того, что речь идет о существах, имеющих произволение, т. е. разумных.

64 Краткое изложение того, что было прп. Максимом сформулировано уже в *qu. dub.* 173 (Declerck). См. схолию 78a А. М. Шуфрина к *amb.* 7.

65 τοῦ παντελῶς ἀμεθέκτου κατὰ φύσιν. В доареопагитском богословском языке тема причастности Божественной природы (сущности) была

распространена — в связи с аллюзией на 2 Пет. 3–4 («...дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались общниками Божеской природы (θείας κοινωνοὶ φύσεως)»); о причастности человеком Божественной природы говорится, в частности, в творениях свт. Афанасия Александрийского, свт. Григория Нисского, свт. Григория Богослова, свт. Кирилла Александрийского, в *Макариевском корпусе* и др.; эта тема была связана с речью об обожении человека, в то время как отвергалось представление о причастности Божественной сущности для всего сущего (анализ темы и указание на первоисточники см. в статье: *Бирюков 2008*). Направление, заданное Проклом и Дионисием Ареопагитом, видоизменило эту картину. То, что ранее выражалось через оппозицию *по природе* (*по бытию*) — *по причастию*, в русле ареопагитской богословской линии стало передаваться посредством введенной Ямвлихом и развитой Проклом терминологической триады *непричастное — причаствуемое — причастное*. Перенося эту неоплатоническую триаду в христианскую богословскую мысль, Ареопагит говорит о принадлежащих Богу Божественности и Благе как одновременно о причаствуемом и непричастном и, таким образом, различает в Божестве «причаствуемое» (μετεχόμενον), чему он ставит в соответствие Божественные исхождения, силы и энергии, и «непричастное» (ἀμέθεκτος) — это Сам Бог, Его Божественность и сверхсущностность (*d. n.* 2.5; 11.6, ср. 5.9); различие же между причастностью Богу обоженных людей и всего тварного сущего Ареопагит (как и после него — прп. Максим) выражает, используя парадигмы природной и индивидуальной причастности. Уже автор схолий к ареопагитскому корпусу, толкуя Ареопагита, объясняет, что Бог, будучи причаствуем по Своим исхождениям и энергиям (здесь схолиаст повторяет Ареопагита), является непричастным *по сущности* (PG 4, 221C; 404A–B; 404D). В результате в русле ареопагитской богословской линии, подхваченной и оформленной прп. Максимом — о чем свидетельствует, в частности, комментируемое место, — тема непричастности Бога по сущности для всего тварного сущего (в т. ч. для обоживаемых людей) и причаствуемости по энергиям и силам (ср. *amb*. 5: PG 91, 1044A) стала активно использоваться. Таким образом, употребляемое прп. Максимом в данном месте понятие ἀμέθεκτος имеет неоплатоническое происхождение; прп. Максим его заимствовал, очевидно, из сочинений Дионисия. О том, что Божественная сущность является непричастной для тварного, прп. Максим ведет речь также в *qu. dub.* 173 (Declerck) и в *cap. 1–5*, 1.7: PG 90, 1180C–1181A: «Тот, Кто по сущности не допускает причастности (μεθεκτός) Себе сущим, изволяет иным способом причаствовать ему могущим это сделать...». Однако далее в том же сочинении прп. Максим, отсылая к 2 Пет. 1:3–4, пишет: «Для того нас сотворил Господь, чтобы мы стали общниками его природы и причастниками его вечности (θείας κοινωνοὶ φύσεως, καὶ τῆς αὐτοῦ ἀϊδιότητος μέτοχοι)» (Ibid., 1.42: PG 90, 1193D); ровно та же фраза встречается и в *ep.* 24: PG 91, 609C. Эти места вряд ли противоречат позиции прп. Максима, согласно которой Божественная сущность непричаствуема для тварных существ, как он говорит об этом в комментируемом месте, — вероятно, прп. Максим просто различает понятия μέθεξις и κοινωνία. — *Д. Б.*

66 Комментируя это место, Шервуд пишет: «В Боге нет ничего случайного, как было бы в случае, если бы души входили в тела в наказание греха; каждая вещь происходит в соответствии со своим логосом, предсуществующим в Боге

(*amb.* 42: PG 91, 1328A)». Далее он приводит данное место как иллюстрацию того, что прп. Максим не верил во всеобщее спасение, и замечает: «Этот текст столь ясен, что не требует особого комментария. Однако имея в виду предыдущее обсуждение, позволю себе привлечь внимание к термину *причастие* (μέθεξις) и его противоположности, и к тому, что они подразумевают. Это, несомненно, проливает свет на пару *познание — причастие* (ἐπίγνωσις — μέθεξις) в *qu. dub.* 13 [имеется в виду место из *qu. dub.* 13 по PG (*qu. dub.* 19 [Declerck]), где говорится, что восстановление природы и знание о Боге (ἐπίγνωσις) будет дано в конечном счете всем разумным существам, но причастие Ему (μέθεξις) будет только у достойных. — *Г.Б.*]. Поскольку оба "причастия" можно принять за синонимы (т. е. причастие благ и собственно бытия) и поскольку не существует ничего среднего между причастием и непричастием, то ясное знание, или ἐπίγνωσις, — результат восстановления, — должно быть совместимо с непричастием и наказанием, которое оно несет. Этот отрывок, который мы только что привели, — не есть что-то исключительное. В *amb.* 65 Максим старается объяснить, что такое восьмой день, который является также первым. Это великий день второго пришествия. Он завершает свое изложение так: "Восьмой и первый, вернее же — один, то есть неразрывный день — это наступающее после упокоения движущихся беспримесное и предельно ясное присутствие Бога, Который, пребывая целиком как в целых в тех, кто произволительно воспользовался логосом бытия надлежащим образом в согласии с природой, доставляет им и присноблагобытие через причастие Себя, как единственного в собственном смысле и существующего, и присносуществующего, и благосуществующего; но Он же [т. е. Бог] тем, кто логосом бытия намеренно воспользовался против природы, приснозлобытие уделяет по справедливости вместо благо[бытия], так как благобытие уже не вместимо для них, противоположно к нему настроенных, и совсем после появления искомого не имеющих движения, соответственно которому предмет поиска обыкновенно является ищущим" (*amb.* 65: PG 91, 1392C14–D13 [пер. А. М. Шуфрина])» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 492).

67 Судя по тому, что до этого прп. Максим говорил о даровании присноблагобытия или, напротив, о вечном наказании, речь во всем этом отрывке идет о разумных и свободных существах, т. е. применительно к ним прп. Максим говорит, что логос каждого такого существа имеется изначально в Боге. Вместе с тем, логосы всех тварных природ, сущностей, тоже предсуществуют в Боге.

68 Или: «намерением». Ниже мы именно так будем переводить это слово.

69 Или: «не подвержено перепадам, переменам».

70 Начиная с этого утверждения, прп. Максим отстаивает христианское учение о воскресении, т. е. о том, что тело, будучи частью человеческого состава, созданного наряду с душой по воле Божией, в силу непреложности этой воли не может совершенно уйти в небытие.

71 Или: «замыслу», «предустановлению».

72 Констас полагает, что речь идет о разуме и премудрости; в данном месте можно подумать, что речь скорее идет об ипостасном Слове (Логосе) и ипостасной Премудрости (Св. Духе), но ниже все же контекст склоняет к первому пониманию. Его же придерживается и Лоллар.

73 Учение об отложении тела Оригена обличалось в *Слове к Мине* имп. Юстиниана, где приводились следующие свидетельства: «Из той же [второй] главы [книги *О началах*]: о том же, что будет совершенное отложение тел: "Когда покоренное Христу покорится наконец и Богу (1 Кор. 15), тогда все отложат тела; и я думаю, что тогда они превратятся в ничтожество; природа тел может быть восстановлена, если разумные тела опять ниспадут". Из четвертой книги: "Необходимо [признать], что телесной природы не существовало прежде, но что она явилась по истечении промежутков [времени], по причине некоторых случайностей у разумных существ, имеющих нужду в телах; по совершенном же исправлении тела опять уничтожатся, так чтобы это было вечно"» (цит. по изд.: *Деяния Вселенских Соборов 1996*. Т. 3, с. 535).

74 Иначе: «предводительствовали».

75 Т. е. тела.

76 Ср. о манихействе у свт. Григория Нисского: «Манес думал защитить самого Виновника благ, говоря, что от Него не ведет начала ни одна причина зол. И потому другому особому началу приписывал причину всего причисляемого к худшему, как бы оправдывая Бога всяческих, потому что не позволительно в Источнике благ видеть причину [того], что погрешают против закона. По низости души не понимал он, что можно и не признавать Бога создателем зла и не представлять себе что-то иное безначальное, кроме Бога» (*Eun.* 1.35: 1.1.519–520 (Jaeger), цит. по изд.: *Григорий Нисский 2006*. Т. II, с. 88).

77 В полемике имп. Юстиниана с оригенизмом также звучало обвинение Оригена в манихействе, но несколько в ином контексте, см. в *Слове к Мине*: «Чем отличается от манихея он, который говорит, что души человеческие в наказание за грехи посланы в тела?» (цит. по изд.: *Деяния Вселенских Соборов 1996*. Т. 3, с. 515).

78 Риторический ход, подразумевающий, что те, кто ввели начало несуществующего зла, сами ушли в небытие. Очевидно, здесь содержится указание на анафематствование оригенизма и приговор относительно его учителей. Вместе с тем, прп. Максим мог иметь в виду, что еретики «стираются» из памяти Божией (подробнее о забвении человека Богом как «порче» индивидуального логоса см. в схолии 96 А. М. Шуфрина к *amb.* 7).

79 То есть соединение Божественной и человеческой природы во Христе, Воплощение и последующее домостроительство.

80 Еф. 1:21.

81 Мф. 26:64; Пс. 109:1.

82 Евр. 4:14.

83 Еф. 4:10.

84 Букв.: «будут иметь переход».

85 Евр. 2:10.

86 Т. е. разумными существами.

87 Домостроительство, совершенное во Христе, включающее телесное воскресение, является образцом для спасения разумных существ, а не тот факт, что душа в момент смерти отделяется и как бы освобождается от тела.

Спасение — это не такое совлечение телесного, а обожение всего человека по образу, совершенного во Христе. Поскольку для прп. Максима принципиальным является утверждение, что «Слово Божие и Бог хочет, чтобы и во всех приводилось в действие таинство Его вселения в тело» (*amb.* 7: PG 91, 1084D, пер. А. М. Шуфрина), то для него восприятие в Воплощении Христом полноты нашей природы — души и тела — составляет основу того же таинства, что и таинство спасения и обожения наших душ и тел; соответственно, вознесение нашего тела Христом и пребывание одесную Отца в Царствии Небесном — залог воскресения наших тел и обожения тел святых; поэтому ересь об отложении тел для прп. Максима — прямая угроза цели Воплощения, и она опровергается самим фактом неотъемлемого восприятия Христом единосущной нам плоти. Как пишет Шервуд: «И действительно, таинство Христа находится в самом центре оригенистского спора. Ориген теоретизировал относительно изначального единства разумных существ — Энады; оригенисты разными способами пытались утверждать, что человеческая душа Христа была единственным непогрешившим членом этой изначальной общности. Опровергая ли Энаду Оригена, имея ли в виду христологические заблуждения оригенистов VI в. — в любом случае необходимо было обратиться к учению о Христе. В первом случае на первом месте находится онтологический аргумент... относительно сущности, движимой действиями ее сил к своему концу. А что есть этот конец? Великое таинство — Христос. Что касается второго случая, отрицать предсуществование душ — значит отрицать христологические фантазии. Но в первую очередь, в таинстве Бога, ставшего человеком, Максим увидел учение совершенного сосуществования тела и души с самого момента зачатия (*amb.* 42: PG 91, 1341B). Аналогично, таинство Воплощения, продолжающееся в Вознесении и прославлении Христа, — неотразимый аргумент против идеи оригенистов о *совлечении* тел (*amb.* 42: PG 91, 1333A9–D10)» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 522).

88 Сын Божий воспринял тело, но если, как утверждают оригенисты, покорение всего Отцу, которое совершает Христос, завершится «отложением» всеми тел, то в самом конце должен будет «отложить тело» и Христос, Который, согласно Оригену, и Сам покорится Отцу; тогда получается, что в отложении тела Он будет не первым, а последним, не вождем, а ведомым. О предании Христом царства Богу Отцу см. Orig., *de princ.* 1.6.2 (см. пер.: *Ориген 1993*, с. 78).

89 Ср. Евр. 2:10.

90 Gr. Naz., *or.* 30.6.

91 Мф. 19:16; Мк. 10:17; Лк. 18:18.

92 Рим. 8:34; Еф. 1:20; Кол. 3:1; Евр. 1:3.

93 Букв.: в «вожде».

94 Gr. Naz., *ep.* 3.32: PG 37, 181C.

95 Idem, *or.* 45.9: PG 36, 636A.

96 Idem, *or.* 38.13.

97 Обычно принято говорить, что это тело было воспринято в ипостась Логоса (выше сам прп. Максим использовал именно такое выражение), здесь же он говорит по-другому: тело восприняло ипостась Логоса. Понятно, что при

этом не имеется в виду ни адопционистская христология, ни несторианская, но то, что не только Бог стал человеком во Христе, но и Его человечество, буквально «тело», самим фактом Воплощения всецело восприняло в себя Его Божество.

98 Еще один аргумент против «отложения тела» Христом: «отложить тело» можно только в смерти. Христос воскрес, воскресив тело, и никакой другой смерти, кроме уже бывшей Крестной (т. е. никакого больше разлучения с телом), у Него быть не может.

99 Речь, очевидно, о том, что в *Символе веры* сказано о воскресении мертвых, но не сказано буквально о телесном воскресении. Возможно, оригенисты использовали этот факт для утверждения, что учение именно о телесном воскресении не входит в число церковных. Прп. Максим уклоняется от ответа на этот аргумент, возможно считая этот вопрос скорее историко-церковным, чем богословским. Впрочем, нельзя исключить, что все это предложение имеет иной смысл, иронический, и речь идет о том, что это как раз учения о совлечении тела, которому учат оригенисты, нет в *Символе веры*, и пусть эти «мудрецы» сами объясняют, почему его там нет. Предпочтительным все же является, видимо, первое понимание (так, например, у Констаса и Лоллара).

100 Из языческих философов такое учение отстаивал Порфирий (Porph., *ad. Gaurus*, ed. Kalbfleisch) (см. анализ трактата Порфирия в отношении к учениям античных и позднеантичных философов и его русский перевод в: *Афонасин 2017*). Из возможно актуальных для прп. Максима носителей такого мнения можно было бы упомянуть многих богословов Антиохийской школы, а также можно указать на позднее учение Иоанна Филопона. Как замечает в своей фундаментальной монографии Мари-Элен Конгурдо (*Congourdeau 2007*), у представителей Антиохийской школы мнение, согласно которому разумная душа творится после образования эмбриона, встречается у таких авторов, как блаж. Феодорит Кирский, свв. Ефрем Сирин и Исаак Сирин, свт. Иоанн Златоуст, у которого оно обосновывается экзегезой Быт. 2:7 (дыхание жизни вдувается в Адама после образования тела из земли) и Исх. 21:22–23 (экзегезе этого места прп. Максим уделит особое место чуть ниже); характерно такое понимание было и для талмудизма (см. *Congourdeau 2007*, p. 299–301). Но, возможно, наиболее интересным и важным для истории идей является эволюция взглядов на отношение души и тела при формировании человека у Иоанна Филопона. Согласно анализу Конгурдо, сначала Филопон, в частности в толковании на трактат *О душе* Аристотеля, отстаивал представление о предсуществовании душ, точнее, умов. Согласно его раннему пониманию, предсуществовавшая душа (или ум) через приобретение ею эфирного тела вселялась при зачатии в готовый чувственный эмбрион. Однако впоследствии Филопон отказался от учения о предсуществовании души как от оригенистического и «эллинского», но сохранил учение о вселении души в сформировавшийся эмбрион (см. *Congourdeau 2002*, p. 214–216). Главное, чего всячески хотел избежать Филопон — учения об одновременности творения души и тела. Судя по всему, он считал, что то, что вместе творится, — вместе и погибает, как у животных душа и тело (см. *de creat. mund.* 5.8: 215; 5.13: 221 [Congourdeau, Rosset]). Приведем отрывок из *О сотворении мира* (6.23) Филопона, посвященный этой проблематике: «О том, что душа неразумных [животных] начинает существовать

вместе с телом и неотделима от него, а душа человека отделима от тел, и она в них вдувается извне, когда они сформированы. Итак, относительно остальных живых существ [Писание] говорит: "да произведет вода пресмыкающихся, душу живую... да произведет земля душу живую" (Быт. 1:20–24), как бы производя все от одного начала. Ведь вместе с телами погибают души, которые начали существовать вместе с гармонией телесной. Душа же людей произошла от иного начала; ибо, имея сущность иную, чем телá, она внедряется извне после формирования [тела]; ведь "Бог... вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою" (Быт. 2:7). Итак, если извне в образованное тело тут же внедряется [душа], то ясно, что она имеет сущность отличную от него. По этой-то причине, когда оно разрушается, она отделяется от него, и она не разрушается из-за его разрушения. Но ее способ возникновения ясно нам подсказал [представление] и о ее сущности. Итак, то, что она отдельна [от тела], видно из сказанного; то, что она разумна и умна и невидима и сродна бестелесным сущностям и от Бога, [видно из того], что "Он вдунул [в лице человека] дыхание жизни". Ведь часть, посредством которой Он ее вдунул, как это нам изобразило Слово, есть орган слова, ибо Господь здесь говорит "дух" в смысле "бестелесного": "Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине" (Ин. 4:24), назвав таким образом Бога невидимым и бестелесным. Омонимически он говорит и о нашей душе; поскольку подобным следует поклоняться подобному. [Моисей] же хорошо составил: "дыхание жизни" — по причине омонимии дуновению ветра, который [, конечно,] не живой. Здесь мы научаемся и тому, что признается естествоиспытателями, [а именно], то, что во чреве [матери], еще не является живым существом прежде своего формирования; одновременно же с оформлением, живое существо одушевляется; а до этого обладает жизнью растения. Ведь, как говорит Аристотель: "нет органа без души, ни души без органа" (*de gen. an*. 726b; 734a; 734b; 735a). Мы же, в свою очередь, показали в другом месте (*in de an.* 15 [Hayduck]), что, когда человеческие эмбрионы получили жизнь чувственную и подвижную, тогда в них совнедряется и разумная душа. Ведь в общем виде Аристотель сформулировал, что душа — это "энтелехия естественного, имеющего органы, тела, обладающего в возможности жизнью" (*de an.* 412a. 27; 412b. 5), то есть форма (εἶδος), и совершение (τελειότητα), и связь (συνοχήν) тела. Он говорит, что энтелехия бывает неотделимой — как, например, действие, производящее музыку от флейты или лиры, и такова душа животных неразумных, которая разрушается вместе с разрушением гармонии тела — а, с другой стороны, энтелехия отделимая, как, например, капитан от корабля или возница от колесницы. Ведь они формообразуют (или: определяют [как таковых]) один — корабль, а другой — колесницу; такова вот и душа человека, разумного животного» (*de creat. mund*. 6. 23: 262–264 [Congourdeau, Rosset]). Таким образом, получается, что Иоанн Филопон в течение своей жизни придерживался по очереди каждого из критикуемых прп. Максимом учений о соотношении души и тела при образовании человека — пред- и послесуществования.

101 Высказать мнение о появлении души у зародыша человека некоторое время спустя после зачатия, как говорит прп. Максим, легко на основании простого эмпирического наблюдения за зародышем (и подобные мнения были широко распространены, см. ниже). Тем не менее он считает такие мнения неосновательными и опровергает их с помощью философских и богословских

аргументов, которые частично совпадают с аргументами свт. Григория Нисского (см. *hom. opif.* 29), хотя в большей степени опираются на свт. Григория Богослова, как мы покажем ниже.

102 Букв.: «сыны врачей».

103 Иначе: «силой».

104 То есть быть самим собой, существовать как таковое.

105 Или: «формообразование».

106 Прп. Максим начинает опровержение с простого возражения: телу для жизни нужна жизненная сила, поскольку само по себе оно недвижно и мертво, и такую силу должна доставлять душа. Однако на это можно возразить, что это совершенно не обязательно для того существования, которое наблюдается в зародыше, еще не оформившемся в человека, у этого зародыша может и не быть разума, достаточно души *растительной* и, может быть, *животной* (если следовать классификации типов душ Аристотеля). Прп. Максим понимает, что такое возражение последует, и далее отвечает на него.

107 Или: «умозаключению».

108 Прп. Максим настаивает на том, что не бывает растительной или животной души «вообще», но всегда — душа того или иного растения или животного. Поэтому нельзя говорить, что в зародыше человека до определенного времени имеется только растительная или животная душа, так как этот зародыш ни в какой момент не является ни одним из каких-то определенных растений или животных. Здесь прп. Максим развивает одно из положений, высказанных свт. Григорием Богословом в полемике с Аполлинарием применительно к христологии, см. его *Послание 3, К пресвитеру Кледонию, против Аполлинария первое*: «Если Он человек, имеющий душу, то, не имея ума, как мог быть человеком? Человек не есть животное неразумное. И необходимость потребует допустить, при образе и покрове человеческом, душу какого-нибудь коня или вола, или другого животного неразумного» (PG 37, 184A, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 2, с. 11). Кроме этого места у свт. Григория, прп. Максим мог опираться и на одно место из Немесия: «Ямвлих... утверждает, что сообразно виду животных бывает и особый вид души, почему виды ее различны... Принятое нами мнение [т. е. мнение Ямвлиха, которое принимает и Немесий. — *Г. Б.*], по-видимому, разделяет и Гален, врач, достойный удивления, который сообразно разным видам животных допускает существование и разных видов душ» (*nat. hom.* 2: 117, 123 (Morani), пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 59, 61). Интересно, что прп. Максим хотя и отказался называть душу человека даже в стадии зародыша растительной или животной, выше в *amb.* 42 совершенно определенно говорит, что Христос пришел спасти человека, который в способе своего рождения уподобился растениям и животным: «Он и почтил наше рождение от тел, и поистине став человеком, и по-человечески рождаясь, дабы освободить нас от уз рождения и того закона, по которому мы в осуждение из-за греха рождаемся посредством семени, подобно траве, и имеем с растениями и неразумными животными одно и то же сродство в отношении возникновения к бытию» (*amb.* 42: PG 91, 1320D). Таким образом, можно заключить, что «растительным» и «животным» для прп. Максима является способ зарождения и существования зародыша человека (на определенном этапе), но не логос его природы.

109 То есть с начала бытия.

110 Вслед за аргументом из области естественной философии следует богословско-философский аргумент, исходящий из учения прп. Максима о логосах. В зародыше человека с самого начала реализуется логос человеческой природы, которая включает как разумную душу, так и тело. Этот логос изначально реализуется всецело как логос бытия человека (притом, определенного человека), что необходимо подразумевает наличие разумной души.

111 Понимание разумной души как образа Божия см., напр., у свт. Григория Богослова (Gr. Naz., *or.* 38.13).

112 О происхождении представления, согласно которому разумные души появляются на сороковой день, см. ниже; для начала прп. Максим оспаривает аргумент, исходящий из представления о «нечистоте» соития.

113 Т. е. если мы так решим.

114 *νόμον γενέσεως*. Последующая аргументация прп. Максима в защиту брака (строго говоря, речь идет не об институте брака и не о таинстве брака, а о соитии, ведущем к зачатию) представляет особый интерес. Дело в том, что в *amb.* 31; 41 и во многих других своих сочинениях прп. Максим не раз говорил, что способ, каким производятся на свет дети, является следствием грехопадения. Христос родился «новым» *тропосом* рождения, бессеменно. Тем не менее, как мы видим, в данном месте *amb.* 42 прп. Максим в полемике с потенциально хулящими брак настаивает, что «закон возникновения» есть Богом данный способ прихождения в бытие людей. И поскольку само возникновение — благо, то не является злом и то, что ведет к рождению людей. Христос пришел упразднить «законы естества» (наложенные на его существование после падения), но это не значит, что соитие, совершаемое ради рождения детей, — зло (о других аспектах сексуальных отношений он не говорит). Таким образом, можно разрешить и недоумение, высказанное в связи с этим местом Шервудом: «Брак — закон Творца — хорош (*amb.* 42: PG 91, 1340B–D). Немного странно только, что в этом отрывке встречается *γένεσις*, а не *γέννησις*» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 510, прим. 52). Странного в этом как раз ничего нет: «хорошим», по прп. Максиму, безусловно, является прихождение в бытие (возникновение, *γένεσις*). При том, что плотское соитие и рождение с тлением относится к способу существования природы после грехопадения, и тут прп. Максим выражается недвусмысленно, о чем пишет и сам Шервуд: «Несомненно, что человек, каким он был сотворен и введен в бытие Богом, был наделен *ἀπάθεια* (бесстрастием) и бессмертием; а преступление заповеди сделало его подверженным страстям и смертным (*Thal.* 42: PG 90, 405C–D). После грехопадения... человек получил закон брака с тлением вместо духовного образа размножения (*amb.* 42: PG 91, 1341... Имеет место “зачатие через семя и рождение через тление”, т. е. девственная цельность женщины нарушена). Лучшее и самое краткое объяснение этого можно найти в толковании *qu. dub.* 3 на Пс. 50:7: “Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя”. Максим объясняет: “Первоначальное намерение [цель] Бога было не в том, чтобы мы рождались посредством брака и тления, но преступление заповеди ввело брак из-за совершения беззакония Адамом, то есть отвержения им закона, данного ему Богом. Так что все, рожденные Адамом, зачаты в беззакониях

и подпадают праотеческому осуждению. *Во грехе родила меня мать моя* — означает, что Ева, первая мать всех нас, зачала грех, как только возжелала удовольствия. Поэтому мы тоже подпадаем под материнское осуждение и о нас говорится, что мы зачаты во грехах" (*qu. dub.* 3.788). Под "удовольствием" я имею в виду здесь не непременно брачный акт, но всякое погружение в чувственное, о котором Максим часто говорит. Ср. *Thal. prol.*: PG 90, 253C; *Thal.* 61: PG 90, 628)» (*Максим Исповедник 2007а*, с. 505–506).

115 Лев. 11.

116 Ср. Лев. 12; Лк. 2:22.

117 Исх. 21:23 (LXX). Так, в смысле учения о вселении души в сформировавшийся эмбрион, это место толковали многие богословы Антиохийской школы и Иоанн Филопон. Последний, в частности, писал, толкуя то же место в особой главке *de opificio mundi*: «О том, что из закона относительно выкидыша, Моисей показывает, что эмбрионы одушевляются после их образования»: «Моисей нас научил этому... в своих законах: "Если подерутся два мужа и ударят беременную женщину и выйдет младенец ее несформированным, то взять с виновного пеню, какую наложит муж той женщины и подобающее да отдаст; если же будет сформирован, то даст душу за душу" (Исх. 21:22–23 по LXX). Ясно посредством этого учит пророк, что после формирования [зародыша] происходит внедрение (εἴσκρισις) души. То же, что некоторые, стремясь избежать закона, говорят, весьма легко изобличить. Они утверждают, что то, что [Закон говорит, что] прежде формирования не надо отдавать душу за душу, [то это] не потому что эмбрион не одушевлен, а из-за неясности относительно того, выпал ли некий сгусток крови или же — плоть не рожденная, которую врачи называют "недоноском" (Конгурдо замечает, что здесь у Филопона отражены споры между различными раввинистическими толкованиями данного места. — *Г.Б.*). Но Моисей разрешил это затруднение прежде, чем они его сформулировали: "выйдет младенец ее несформированным". Ребенок ни является ни недоноском, ни сгустком [крови]. Итак, если Моисей знает, что ребенок женщины — выкидыш [неоформленный], то он приказывает возместить достойное, что назначит муж жены по требованию и просьбе, а не душу за душу. Если же он сформированный, то он предписывает отдать душу за душу, как за убийство. Ведь он считает, что эмбрион одушевлен тогда, когда он сформирован. Это согласуется с тем, что после формирования [человека] из земли Бог вдохнул в него дыхание жизни [и человек стал] "душой живою". Отсюда Моисей, выводя закон, приказал не только воздавать душу за душу выкидыша, но и, если кто-либо повредит член какой-то уже имеющийся, то следует пострадать в ответ в том же самом; он говорит: "око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу" и тому подобное» (*de creat. mund.* 6. 25: 266–267 [Congourdeau, Rosset]). Следует отметить, что, хотя в масоретском тексте Исх. 21:23 не имеет прямого отношения к вопросу о вселении души в эмбрион (а трактуется обычно применительно к вреду, причиненному матери), согласно анализу иудейских источников — *Вавилонского Талмуда* и ряда других, можно показать, что иудеи считали, что зародыш становится человеческим в собственном смысле лишь на сороковой день. К таким выводам при анализе этих источников приходит, в частности, М.-Э. Конгурдо (*Congourdeau 2007*, p. 299–300). Представление об отсутствии разумной души у эмбриона человека до сорокового дня было

широко распространено и на Западе в Средние века. В частности, в этом духе можно истолковать учение о стадиях развития эмбриона (растительной, животной и лишь затем разумной) у Фомы Аквинского (см. *Pangallo 2007*). Пангалло при этом утверждает, что философы-схоласты находились в этом вопросе под влиянием представителей античной медицины, в частности Аристотеля и Галена. Однако Аристотель, насколько нам известно, не учил о вселении разумной души на сороковой день, но учил лишь о том, что в случае младенца мужского пола «первые движения обычно происходят с правой стороны утробы на сороковой день, а в случае младенца женского пола — с левой стороны утробы на девяностый, хотя это нельзя признать точно установленным фактом, и встречается много исключений... Примерно в это время в эмбрионе начинают различаться отдельные части, а до этого он представляет собой некую плотскую субстанцию без определенных частей» (*hist. an.* 7.3, 583b3–24). В античной медицине также не высказывалось определенных мнений относительно времени вселения разумной души в человека (см., например, ценный обзор по античной эмбриологии в статье https://www.academia.edu/544145/Greek_embryological_calendars_and_a_fragment_from_the_lost_work_of_Damastes_On_the_Care_of_Pregnant_Women_and_of_Infants). Учение о появлении разумной души на сороковой день у схоластов, видимо, связано, с одной стороны, с толкованием Исх. 21:23, а с другой — с применением учения Аристотеля о душе как энтелехии тела к античному представлению об оформлении тела эмбриона на сороковой день, что можно истолковать в том смысле, что пока тело эмбриона не имеет человеческой формы, нет в нем и разумной души (или же она присутствует лишь «виртуально», см. *s. theol.*, Ia, Q.118, art. 2, ad. 2, где говорится о наличии у эмбриона в начале его существования лишь растительной души, которую затем сменяет животная). Как бы то ни было, вероятно, только в святоотеческой традиции, в частности, в наиболее развернутом и философски обоснованном виде у прп. Максима, последовательно отстаивается учение, согласно которому душа человека соединяется с телом с самого момента зачатия, что не отменяет возможности рассматривать лишь постепенное проявление сил этой души при созревании зародыша, как это делает, например, свт. Григорий Нисский (*hom. opif.* 29). См. также специальное исследование о взглядах прп. Максима на одушевление эмбриона в его отличии, в частности, от взглядов Иоанна Филопона: *Congourdeau 1989*.

118 Прп. Максим уже имел случай толковать это место из Исх. 21:22 (LXX) в *qu. dub.* 28 (Declerck): «Что значит упоминание о женщине, которая выкинула, когда ее ударили? И как понять, что если вышедший плод принял [человеческий] образ, то закон велит ударившему отдать душу за душу, а если выпал бесформенным, то только уплатить пеню (Исх. 21:22–23)? По поводу буквального значения мы мыслим так: поскольку убийство — это [умерщвление] тела, ибо душа бессмертна и убийство ее не совершить, то [гибель плода,] не принявшего человеческий образ, влечет за собой не суровое наказание, а только малую пеню. Если же человеческий образ уже сформировался, то виновник по справедливости несет наказание за убийство совершившегося человека» (пер. Д. А. Черноглазова). Разумеется, это толкование не может служить оправданием абортов, поскольку речь идет не о делающих аборты, но о том, кто ударит мать и тем погубит плод. В то же время в *qu. dub.* 28 (Declerck), как и более осторожно в *amb.* 42: PG 91, 1341A1, прп. Максим, судя по всему, соглашается с мнением, что принятие человеческим эмбрионом человеческой формы

не завершается вплоть до сорокового дня, но это утверждение для него никак не противоречит тому, что душа человека появляется у эмбриона с момента зачатия. Интересно и духовное толкование Исх. 21:22, которое прп. Максим тут же прибавляет в *qu. dub.* 28: «Согласно же духовному созерцанию мы предполагаем так: если душа восприняла слово Божие и сформировала посредством навыка семя добродетели [в плод], а некто соблазнил такую душу и побудил выкинуть этот плод учения, то он подлежит смертной казни. Если же душа приняла семя слова, но плод посредством навыка и действия еще не вырастила, то соблазнивший ее достоин [меньшего] наказания» (пер. Д. А. Черноглазова) — т. е. намного больший грех соблазнить душу, которая приняла благовестие и изменила свою жизнь, чем новоначального, который еще не преобразовал свою жизнь во Христе. Из этого видно, что, согласно прп. Максиму, чем в более совершенном состоянии (по бытию или по благобытию) находится человек, тем большим грехом является прервать его движение к Богу или возможность такового.

119 Евр. 4:15.

120 Ср. Gr. Naz., *or*. 38.13 и его же послания к Кледонию против Аполлинария.

121 Для прп. Максима принципиально то, что во Христе, как и в каждом человеке, с самого зачатия разумная душа соединяется с телом. Это подчеркивается, в частности, в докладе *On the place of the human embryo within the Christian tradition and the theological principles for evaluating its moral status* (*О месте эмбриона человека в христианской традиции и богословских принципах оценки его морального статуса*), поданном группой видных ученых и теологов разных христианских конфессий в комиссию по исследованиям стволовых клеток, созданную при британской Палате лордов. Со ссылкой как раз на комментируемые здесь места *Трудностей* в документе утверждается: «В Восточной Церкви прп. Максим Исповедник обратился к Воплощению, чтобы осветить трудный вопрос о начале человеческой жизни. Говорится, что Иисус подобен нам во всем, кроме греха, и христиане верят, что Иисус был человеком с самого момента зачатия: отсюда следует, что каждый человек является таковым с самого момента зачатия». В этом же документе говорится: «На Западе христиане были в большей степени под влиянием биологии Галена и философии Аристотеля и считали, что разумная душа вносится лишь в тот момент, когда формируется тело человека, на сороковой день после зачатия» (нам была доступна электронная версия этого доклада на сайте: http://www.linacre.org/atheol.html#anchor27036). Именно это мнение критикуется прп. Максимом в *amb.* 42: PG 91, 1336C–1345C. В докладе далее (со ссылкой на Фому Аквинского, *s. theol.* IIIa, Q.6, art. 4) сказано, что в отличие от великих мыслителей схоластики, которые считали, что «зачатие Иисуса было исключением и что Он не был подобен нам во чреве Матери», прп. Максим приводит пример Воплощения, чтобы подтвердить, что невозможно и нечестиво верить, что души вселяются в тела только по прошествии сорока дней. Как суммирует идеи прп. Максима Шервуд: «Если душа входит только после сорока дней, то Слово Божие не могло бы принять нашу плоть через посредство разумной души, точнее, соединять с Собой ипостасно всю полноту нашей природы (см. PG 91, 1341B6)» (*Sherwood 1955a*, p. 59–60).

122 Или: «существует», «устанавливается».

123 Здесь, как и в других местах настоящего перевода, используем термин, предложенный В. В. Петровым — «новоустроение», который нам кажется удачнее, чем «обновление» (ср. прим. 128, где приводятся отрывок из перевода Петрова и другие переводы).

124 Данная главка в *amb.* 42 — одна из самых цитируемых и обсуждаемых среди специалистов, в особенности в контексте различения логоса и тропоса и в связи с понятием «обновления» природ (см., например, у Шервуда: *Максим Исповедник 2007a*, с. 444; а также см. *Thunberg 1965*, p. 97; 103; 162; 443; *Larchet 1996*, p. 262–272 (работа Ларше содержит критику трактовки учения об «обновлении» Риу, Гаррига, Летеля, Дальмэ и Хайнцера); *Лурье 2006*, с. 353–354; *Петров 2007*, с. 29–32).

125 Букв.: «логос, новоустрояемый...».

126 Букв.: «не имеет логос».

127 Букв.: «тропос, новоустрояемый...».

128 Ввиду важности данного места приведем несколько вариантов его перевода с пояснениями, которые они содержат. Так, Шервуд пишет: «Различие сущности и способа существования — фундаментально. В качестве яркого примера употребления этого различия я приведу отрывок из *amb.* 42: “Всякое ведь обновление, вообще говоря, конечно, происходит со способом [существования] обновляемой вещи, а не с логосом природы, поскольку логос, будучи обновлен, губит природу, [так как] не сохраняется неповрежденным логос, по которому она существует; но обновленный способ [существования], при сохранении, конечно, логоса природы, указывает на чудодейственную силу” (*amb.* 42: PG 91, 1341D1–6). Ясно, что это фундаментальный закон. Он выражается весьма часто, см., например: *amb.* 42: PG 91, 1329A; 1345B, также *amb.* 15: PG 91, 1217A; 31: PG 91, 1280A; 36: PG 91, 1289C. Рассмотрение всех этих отрывков приводит к однозначному выводу, что *логос природы* может сохраняться при весьма широком диапазоне изменения способа существования. Для физического порядка это можно увидеть в *amb.* 15: PG 91, 1217A: метафизическая сущность совершенно неизменна при постоянном изменении свойств и качеств. Для морального порядка то же утверждается в *amb.* 42: PG 91, 1329A–B7, где завершается учение *amb.* 7: PG 91, 1084BC» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 444). В свою очередь, В. М. Лурье в курсе истории византийской философии дает свое понимание этого отрывка: «Основным трактатом, посвященным понятию “тропос существования”, является *amb.* 42 (особенно в части 1341D–1345A), где автор ставит своей целью объяснить, как вообще возможны изменения природы. Понятие тропоса Максим связывает с возможностью изменения (обновления). Обновление природы возможно только по ее тропосу, но не по логосу: ведь изменение логоса природы — это разрушение природы, так как перемена логоса — это не что иное, как прекращение существования данной природы вообще. “Говоря в общем, всякая новизна относится к тропосу обновляемой реальности (вещи, πράγματος), а не к логосу природы, потому что обновляемый логос разрушил бы природу, не имеющую (в таком случае) неудоботподвижного логоса, согласно которому она есть (καθ’ ὅν ἐστι). Напротив, обновляемый тропос — разумеется, при сохранении природного логоса — обнаруживает силу (δύναμιν) чуда [речь идет о Рождестве Христовом, т. е. о Боговоплощении], поскольку показывает природу, действуемую и действующую (ἐνεργουμένην τε καὶ ἐνεργοῦσαν)

превыше ее (законо)положения (θεσμόν). Ведь логос человеческой природы — это душа и тело и то, чтобы быть по природе из разумной души и тела, а тропос — это порядок (τάξις) в том, чтобы действовать и быть действуемой природно, и этот порядок часто переменяется и становится другим, но природа никоим образом не изменяется вместе с ним" (1341D). Итак, все, что природа может сделать сама, или что она может претерпеть, не будучи уничтоженной, есть изменение тропоса ее существования» (*Лурье 2006*, с. 353–354). Наконец, В. В. Петров дает следующий перевод данного места: «Вообще говоря, всякое новоустроение естественно происходит применительно к тропосу новоустрояемой вещи, но не к логосу природы, поскольку новоустрояемый логос разрушает природу, у которой не остается неудобоподделываемого логоса, сообразно с которым она существует, тогда как новоустрояемый тропос, если, конечно, в природе сохраняется логос, демонстрирует удивительную силу, наглядно являя природу, которая действует и претерпевает то, что превышает установленное для нее» (*Петров 2007*, с. 142, прим. 38); «логос человеческой природы — это бытие душой и телом и природой, [состоящей] из разумной души и тела, а тропос — это порядок (τάξις) [осуществления] природного действования и претерпевания действия; [порядок] при этом многократно меняется и прелагается, природа же никоим образом не меняется вместе с ним» (Там же, с. 30).

129 Быт. 5:24; 4 Цар. 2:11.

130 Быт. 6:6–8:19.

131 Быт. 17:15–19; 18:9–15; 21:1–7.

132 Букв.: «потопления».

133 Быт. 19:24.

134 То есть Моисея (см. Исх. 3:2).

135 Исх. 7:17–21.

136 Исх. 14:1–31.

137 Исх. 15:25.

138 Исх. 16:4–18.

139 Чис. 11:31–32.

140 Исх. 17:1–7.

141 Ис. Нав. 3:15–17.

142 Лоллар понял это место иначе: «He maintained the sun and moon in their course without hindrance, even though He stopped the motion of the continually moving nature of the atmosphere (он сохранил солнце и луну в их беспрепятственном движении, хотя и остановил движение постоянно движущейся природы атмосферы)».

143 Ис. Нав. 10:12–14.

144 То есть не перестал видеть, ради чего и останавливал Бог солнце и луну.

145 Это место (καὶ πρὶν λάβῃ πέρας τῶν ὁρομένων ἡ δύναμις) сложное для понимания, переводим не буквально, а исходя из общего смысла. Констас (*Constas 2014*, v. II, p. 177) понял иначе: «так, чтобы прежде чем иссякнет сила этих видимых [знамений]...».

146 Ис. Нав. 22:19.

147 Ларше, критикуя целый ряд авторов, писавших до него об «обновлении» (новоустроении) (Риу, Гаррига, Летеля, Хайнцера, Дальмэ), делает особый акцент на том, что прп. Максим говорит именно об обновлении способа существования *природы*, а не *ипостасей*; приведя множество цитат, он пишет: «Из этих текстов со всею ясностью следует, что "обновление" — это обновление природ, а ни в коем случае не обновление какого-то "модуса ипостасного существования" ("mode d'existence hypostatique"), или придуманного "модуса ипостасного действия" ("mode d'agir hypostatique"), или же некоей "ипостасной модальности усыновления" ("modalité hypostatique de la filialité") — понятия, на основе которых конструировались некоторые современные интерпретации. Эти интерпретации, не понимая различных значений, которые для Максима принимает понятие *тропоса,* видят в нем систематически некий "модус ипостасного существования" (хотя последнее определение никогда не обнаруживается) в текстах связанным с выражениями: "способ (модус) существования" ("mode d'existence"), "ипостасный модус" ("mode hypostatique") (выражение, которое вообще не обнаруживается в трудах Максима) или "модус ипостасного действия" (то же замечание)» (*Larchet 1996*, p. 267). Пафос Ларше заключается в том, что не наши ипостаси (и тем более не ипостась Сына Божия) меняют свое существование, но природа в ипостаси. Эту направленность мысли Ларше в анализе «обновления» у прп. Максима отметил В. В. Петров; однако он не встал на сторону Ларше, но сделал из всей полемики обескураживающий вывод: «Максим утверждает, что новоустроения на уровне действия и существования не являются чем-то внешним для природы, но затрагивают самое ее бытие. Если одни ученые (Ларше) полагают, что, опираясь на свое различение *логоса* и *тропоса,* Максим вправе утверждать, что домостроительство Божие преображает само человеческое естество, то другие исследователи (Риу, Гарриг, Летель) (см. *Larchet 1996*, p. 262, n. 211) считают, что благодатное воздействие ограничивается только тропосом ипостасного существования, то есть воздействует "не в плоскости онтологии и существа, но в плане интенциональности и морали". *Как представляется, рассуждение в философских терминах бесполезно, когда речь идет о сверхъестественном*» (*Петров 2007*, с. 32, курсив наш). Последнее замечание, вероятно, связано с тем, что Петров так и не принял точку зрения Ларше, согласно которой «обновление» тропоса у прп. Максима относится к природе, а не к ипостаси. Это видно, например, из такого его замечания: «Согласно Максиму при новоустроении изменяется лишь **тропос действия** природы, *т. е. изменения касаются только индивида, ипостаси.* Речь не идет об изменении природного действия, которое едино у всех ипостасей данного вида (у всех людей) и которое сообразно **логосу** этой природы, встроено в триаду "сущность, сила, действие" данной видовой природы» (Там же, с. 30, курсив наш, выделен. автора). Как бы то ни было, текст прп. Максима не оставляет сомнений, что в связи с обновлением он говорит именно о природе: «Обновляемый тропос — разумеется, при сохранении природного логоса — обнаруживает силу (δύναμιν) чуда... поскольку показывает *природу, действуемую и действующую* (ἐνεργουμένην τε καὶ ἐνεργοῦσαν) превыше ее (законо)положения (θεσμόν)» (PG 91, 1341, пер. В. М. Лурье, цит. по изд.: *Лурье 2006*, с. 353–354, курсив наш). Здесь говорится, по сути, о том же, о чем прп. Максим будет вести речь позднее в связи

с тропосом чудотворения применительно к «богомужескому действию» (см. *amb.* 5). В тропосе чудотворения Бог действует посредством человеческой (и шире — тварной) природы. Только в случае действия Бога на физические объекты чудо происходит исключительно по воле Бога, во святых же оно предполагает предание ими Богу своего произволения и «установление самовластия в соответствии с природой» (*amb.* 7: PG 91, 1076C). Итак, новоустрояется природа, в случае Воплощения — человеческая природа. Конечно, она новоустрояется всегда в конкретных ипостасях. Однако, в случае Воплощения и домостроительства Христова, совершенное в ипостаси Логоса, имеет следствие для всей человеческой природы, не в смысле ее автоматического обожения во всех людях, а в смысле возможности такого обожения, реализуемой всеми, причастными Логосу воплощенному.

148 Букв.: «понесен».

149 Перечислив все чудеса, описанные прп. Максимом, Петров выражает свое сомнение относительно возможности рационального понимания учения прп. Максима о «новоустроении»: «Разработка непротиворечивой в концептуальном плане теории, способной разрешить затруднения во всех трех классах новоустроений, представляется малоперспективной» (*Петров 2007*, с. 31). Это соображение Петрова вызвано тем, что, как он сам признается выше, он не знает, как примирить «ипостасный» характер «новоустроения» с тем, что его воздействие должно сказаться на всей природе (см. цитату из *Петров 2007*, с. 32 в прим. 148). Между тем, как бы ни разрешилось это недоумение, следует помнить, что обновление природы в конечном счете и есть ее обожение, т. е. наделение Богом без нарушения логоса самой тварной человеческой природы (состоящей из души и тела) действиями и свойствами природы Божественной — согласно излюбленному прп. Максимом образу раскаленного меча (см. *amb.* 7: PG 91, 1076A).

В контексте обсуждения темы обновления природы следует уточнить и одно высказывание В. М. Лурье, который пишет, что «согласно св. Максиму... Христос становится родоначальником нового (“обновленного”) естества... Это новое человеческое естество становится онтологически отличным от ветхого, в котором остаются все непричастные Тела Христова. Между двумя человеческими родами пропасть оказывается глубже, чем между человеком вне Церкви и животным миром (к которому вследствие грехопадения он стал принадлежать, *преложившись скотом несмысленным* [Пс. 48:13])» (*Лурье 1997*, с. 404, прим. V). На самом деле «пропасть» между человечеством, обоженным во Христе, и «ветхим» — не «онтологическая», а «экзистенциальная», т. е. речь идет исключительно о способе существования природы, а не о ее логосе, иначе воскресение Христово не затронуло бы все человечество, между тем как оно ведет к воскресению всех и восстановлению в эсхатоне всей природы в ее первоначальных силах (см. у прп. Максима в *qu. dub.* 19 [Declerck]). Онтологическое различие между животным миром и человечеством, установленное при творении человека Богом, — непреложно, преложение *в скота бессмысленного,* равно как и обожение человеческой природы, не создает никакого нового человеческого рода по сравнению с созданным Богом изначально. Новым во Христе является только способ существования нашей природы, и пропасть между принадлежащими Телу Христову и живущими по ветхому

человеку пролегает здесь, а не в области онтологии, почему и любой человек, в какого бы «скота» он ни «преложился», для христианина остается сочеловеком и образом Божиим. Хотя верно и то, что в «энергийном» (т. е. жизненном) плане обожение ставит святых выше оппозиции тварного и нетварного, в то время как все остальные люди остаются лишь тварями, и в этом смысле оказываются «по ту же сторону» от Бога, что и животные. После обсуждения с нами В. М. Лурье, в целом, согласился с этим уточнением.

150 Или: «завершенность», «полноту».

151 То есть изменение внутри природы, ее внутренняя эволюция или деградация, согласно прп. Максиму, невозможна. Интересно, как бы он трактовал генную инженерию. Возможно, как такую форму модификации природы, которая меняет не ее сущностный логос, но лишь некоторые не-сущностные идиомы природы.

152 Прп. Максим завершает пространное отступление, в котором он полемизировал как с учившими о предсуществовании душ телам, так и с учившими о предсуществовании разумным душам тел. Последний аргумент построен на положении об изначальном соответствии природы ее логосу. Поскольку «логос человеческой природы — это то, что эта природа есть душа и тело и состоит из разумной души и тела» (*amb.* 42: PG 91, 1345A), творящий природу совершенной Бог сразу творит человека как единство души и тела, т. е. в полноте его природы, соответствующей ее логосу. Это же непреложное соответствие природы логосу относится к любой природе — простой ангельской, сложной человеческой или какой-либо иной. Как замечает Ларше (*Larchet 1996*, p. 144), указывая на параллельное место, где идет речь о неизменности логоса — *amb.* 15: PG 91, 1217, уже Феодорит настаивал на неизменности логоса сущности (см., например, свидетельство Пс.-Иустина: *exp. recta conf.* 3: PG 6, 1209B).

153 Прп. Максим после пространного отступления возвращается к толкованию отрывка из *Слова на Крещение* (40.2) свт. Григория Богослова. В этом отрывке осталось истолковать еще одно трудное место, где говорится, что «рождение от крещения» Христос почтил «Воплощением и Крещением, которым Он Сам крестился». Почему учитель упомянул наряду с Крещением Воплощение? Каким образом Воплощение является «почтением» нашего рождения в крещении? Ответ на это затруднение проливает свет, в частности, на то, каким именно образом обновление (новоустроение) способа существования природы в верных связано с обновлением (новоустроением) способа существования нашей природы во Христе (см. ниже).

154 Или: «созерцаниями».

155 Быт. 1:26–27.

156 Ин. 3:5.

157 Быт. 1:26.

158 Прп. Максим с самого начала рассмотрения «трудности» использует важные для его учения категории: *возникновение* (γένησις) и *рождение* (γέννησις). Приведенный в бытие Адам мог родиться свыше, т. е. получить усыновление Бога и обожение. Вместо этого славного рождения, как напишет далее

прп. Максим, он подпал другому роду рождения — плотскому. Таким образом, само по себе рождение нейтрально, но делается рождением в жизнь вечную или в тленную в зависимости от произволения человека.

159 Тунберг следующим образом возражает тем, кто считает состояние Адама у прп. Максима «богоподобным»: «Ясно, что совершенное уподобление Богу и обожение поставлены для Адама в качестве цели, связанной с тем, что он был сотворен по образу Божию. Только действием свободной воли Адам мог достичь этой цели (см. *amb.* 42: PG 91, 1345D) [строго говоря, и одного произволения Адама, как видно из этого места прп. Максима, явно недостаточно; обожение совершается Божией благодатью, хотя и не без участия нашего произволения. — *Г. Б.*]. И, согласно Максиму, Адам отпал от этой цели, поскольку он сделал ложный выбор немедленно (см. *Thal.* 61: PG 90, 628A). Дисдье ближе к тексту, когда подчеркивает, что Бог сообщил человеку от начала и некоторое знание Бога, связанное с желанием и томлением по Нему, но он идет слишком далеко, решаясь на предположение, что Максим мог рассматривать Адама как созданного в состоянии мистического гнозиса (*Disdier 1930*, p. 305, n. 2)» (*Thunberg 1965*, p. 154). Интересно сравнить слова о «умопостигаемых и пока что неявных благах» (τῶν νοουμένων καὶ ἀδήλων τέως ἀγαθῶν), о чем прп. Максим здесь ведет речь в связи с состоянием Адама, с тем, что в *qu. dub.* 19 (Declerck) он говорит по поводу конечного восстановления природы (у тех, кто воскреснет, но не получит обожение), в котором посредством «знания (ἐπίγνωσις), а не причастия [Божественных] благ, душа получает свои силы и восстанавливается в первоначальное состояние».

160 Переводим неологизм с помощью неологизма, смысл которого — пребывание в сфере вещественного вместе с... (в данном случае, с животными).

161 Ср. Пс. 48:13.

162 Евр. 4:15.

163 Прп. Максим подчеркивает вольный характер рождения Христа ради нашего спасения. Адам должен был родиться вольно свыше, но вместо этого подпал закону невольного рождения, а Христос родился, вольно снизойдя к нам ради того, чтобы мы сменили невольное рождение по плоти на вольное рождение Духом.

164 Евр. 4:15.

165 Или: «упустил».

166 Ин. 1:12–13. Христос родился телесно, подчинив Себя по плоти способу происхождения людей после грехопадения, хотя и в этом рождении Он родился не так, как мы, но обновил его тропос Своим безгрешным рождением. В то же время Христос показал далее, что само рождение по плоти (а не только его страстный характер, которого в случае рождения Христа не было) принадлежит реальности мира после грехопадения, т. е. рождение по плоти как таковое должно быть оставлено ради нового рождения — в Духе. Свт. Григорий связал Воплощение с Крещением, говорит прп. Максим, потому что необходимо было не только, чтобы Бог воспринял безгрешно нашу природу, но чтобы в Крещении упразднилось плотское рождение, было явлено, что оно принадлежит тому порядку бытия, который возник после падения Адама, упустившего возможность родиться свыше. Христос принимает рождение в Крещении

не потому, что Сын Божий в этом нуждался, но упраздняя и разрушая для нас рождение по плоти ради того, чтобы мы, оставляя рождение от плоти и крови (а не только греховность, связанную с ним), могли родиться свыше.

167 За грехопадение прародителей человек был осужден на страстное рождение в муках; Христос в Воплощении принял данное нам в наказание рождение, но принял его безгрешно, отменив, соответственно, и его мучительный и тленный характер. Тем не менее само рождение по плоти, пусть и безгрешное, также должно было быть упразднено ради рождения свыше.

168 Краткая формулировка дела спасения нас Христом с использованием ключевых понятий богословия прп. Максима. Вслед за Тунбергом мы понимаем это место как параллель к высказанной в *amb.* 42 мысли о том, что Господь почтил наше тройственное рождение, то есть всеобщие способы нашего возникновения в бытие, благобытие и приснобытие (см. PG 91, 1345B–C). Тунберг следующим образом комментирует это и параллельное ему место: «Эта тройственная схема рождений приуготовлена и прообразована Христом, Который ради человека Сам претерпел соответствующие рождения. Следовательно, и прохождение человека через стадии триады бытие — благобытие — приснобытие также связано с тремя искупительными рождениями Христа. Так, Воплощение Христа (первое рождение как человека) соответствует логосу бытия человека, Его Крещение соответствует логосу благобытия, а Его Воскресение подразумевает, что все истинно верующие в Него пойдут за Ним в жизнь вечную в соответствии с логосом приснoблагобытия (см. *amb.* 42: PG 91, 1348D)» (*Thunberg 1965*, p. 392). К сказанному Тунбергом следует добавить, что суть «рассечения» логоса бытия и логоса благобытия, о котором говорит прп. Максим, можно понять из *amb.* 42: PG 91, 1345B–C. Согласно логосу бытия, человек рождается как единство души и тела, однако способ существования этого единства может быть благим или греховным. Благим он оказывается, если душа, являющаяся образом Божиим и имеющая происхождение через вдунование Божие, устремляется к Нему, облагораживая при этом добродетелями и тело (см. *amb.* 7: PG 91, 1092C и *amb.* 10/3). Когда же душа подчиняется плоти и чувственному, а именно это произошло в грехопадении, ее «единство» с телом осуществляется греховным образом и прихождение в бытие (возникновение) этого единства в рождении (само имеющее после грехопадения страстный и тленный характер) продолжается не благобытием, а бытием греховным, лишенным добродетели, т. е. логос бытия «отсекается» от логоса благобытия. Напротив, во Христе соединение души и тела в единую плоть (по логосу бытия) в ипостаси Логоса не только было безгрешным, но и (по логосу благобытия) всецело предано Богу, усыновлено Отцу и, наконец, по Воскресении введено в нетленное и непреложное приснoблагобытие Царствия Небесного.

169 То есть состояние воскресения есть конец и предел всякого движения, в котором находятся твари.

170 Как пишет Тунберг: «В самом себе истинное приснобытие соответствует третьей ступени тройственной системы Максима и имеет эсхатологический и мистический характер. Оно открывается человеку через Воскресение Христово, и оно в конце концов обретается человеком в его собственном воскресении (см. *amb.* 42: PG 91, 1325B–C; 1348D). Оно является покоем, и упокоением, и целью разумных тварей (о благобытии как цели —

τέλος — см. *amb.* 7: PG 91, 1073C). Оно также — "предел" (ὅρος), и в качестве такового оно мистически именуется "Субботой" (*Thal.* 64: PG 90, 728A). Таким образом, только закон благодати доставляет это постоянство в приснoблагобытии» (*Thunberg 1965*, p. 395).

171 Букв.: «предшествующий».

172 В конце *amb.* 42 прп. Максим дает суммарно три возможных толкования того, как Христос «почтил» рождение от тел. Это можно понимать 1) либо применительно к тому, что Он родился, восприняв совокупность души и тела (по неизменному логосу природы), хотя в нас этот логос реализуется иначе, чем это было при творении человека изначально; 2) либо применительно к различию *логоса* возникновения и *способа* возникновения, имея в виду, что Христос, восприняв нашу природу, воспринял ее в рождении, ставшем способом прихождения человека в бытие (возникновения), и при этом совершил это безгрешно; 3) либо применительно к разным способам прихождения в бытие души (вдуновением Божиим) и тела (от родителей) (у Христа — только от Матери). К этим трем толкованиям прп. Максим прибавляет, что рождение Христа было через бессеменное зачатие и нетленное рождение. Таким образом, Христос «почтил» и *логос* нашего *бытия* (восприняв в Свою ипостась нашу природу в целом), и *способ* нашего *прихождения в бытие*, пройдя наше рождение, и *способ прихождения в бытие каждой части* нашей природы, восприняв душу вдуновением, а тело от Матери, и при этом в Нем все это совершилось не так, как у нас, а чудесно — бессеменным зачатием и нетленным рождением. Хотя прп. Максим и предлагает своим адресатам выбрать лучшее толкование, но очевидно, что они дополняют друг друга и составляют всю совокупность его подходов к данному вопросу во всей целости.

173 Или: «испарины».

174 Вся фраза, переведенная в истолковывающем русском переводе как «Зачем [ждешь] пота, решающего [исход болезни]», — соответствует в греческом короткой фразе: τί κριτικὸν ἱδρῶτα (букв.: «что кризисный пот»). Видимо, эта фраза ввиду своей краткости представляла трудность для понимания, коль скоро прп. Максим ниже говорит, что спрашивал о ней старца; эта трудность и является формальным поводом для написания *amb.* 43. Шервуд пишет: «Максим объясняет, что в медицине понимается под "кризисным потом" (или испариной) ("critical sweat")» (*Sherwood 1955a*, p. 61). Выражение, которое использует свт. Григорий, встречается в античной медицине, например, у Галена (см. *in Hipp. prorr.* 16.719.2 (Kühn)). О значении «пота» в античной медицине и о понятии «кризисного пота», которое перешло и в современную медицину, см. в статье *Renbourn 1959*, p. 209.

175 Gr. Naz., *or.* 40.12: PG 36, 373B.

176 Отправляясь от толкования «кризисного пота», прп. Максим возвращается к теме крещения, о которой он говорил в конце *amb.* 42, подтверждая ниже свое понимание крещения как рождения в божественную и вечную жизнь. Толкуемое прп. Максимом место из свт. Григория свидетельствует о серьезном отношении к крещению в первые века христианства, при котором крещаемый (даже не слишком благочестивый) понимал, что крещение накладывает на него обязательства по изменению жизни, при исполнении которых жизнь ради

земных удовольствий уже прекращается, отчего многие и откладывали крещение даже при болезни.

177 Букв.: «сыны врачей».

178 Ср. в *Corpus Hippocraticum*: «Что касается критических дней, я уже выше упоминал о них. Лихорадка, однако, проходит кризисы на четвертый, седьмой, одиннадцатый, четырнадцатый, семнадцатый и двадцать первый день. Некоторые тяжелые виды лихорадки заканчиваются даже на тридцатый, сороковой и шестидесятый день» (Hipp., *dieb. judic.* 11.1–6 (Littré)).

179 Ср. в *Corpus Hippocraticum*: «Если продолжающаяся лихорадка обостряется на четвертый или седьмой день и не заканчивается на одиннадцатом, она, скорее всего, смертельна... Даже если пот сопровождает лихорадку... возвращение лихорадки можно ожидать в тот же день. Такие рецидивы, однако, не опасны и заканчиваются на пятый день; но, если после кризиса красная моча имеет красный осадок, лихорадка возвращается в тот же день и очень мало кто выживает. Очень часто рецидив острой лихорадки сопровождается потом, особенно если она продолжается так же долго, как и первая. Лихорадка, бывает, возвращается и в третий раз, если рецидив не заканчивается в нечетный день» (Idem, 7.1–11 (Littré)).

180 Gr. Naz., *or.* 40.33: PG 36, 405B.

181 Или: «предрасположенности к прекрасному», «обладанию прекрасным» (имеется в виду нравственно и духовно прекрасное, благо). Лоллар переводит: «habitation in the beautiful» («пребыванию в прекрасном»).

182 Иначе: «волю», «гномическую волю».

183 Букв.: «дешевизны».

184 *Amb.* 44 дополняет *amb.* 43, где объяснялось, почему не нужно медлить с крещением (в *Слове* 40 свт. Григорий, в частности, говорит, что не нужно медлить даже из благих побуждений — боясь потерять в будущем благодать). Призвав же к крещению, свт. Григорий указывает, что, приняв его, нужно стремиться сохранить его благодать. Прп. Максим дополняет Богослова, разъясняя, почему суровость Бога в отношении не хранящих благодать более человеколюбива, чем если бы Христос легко позволял вернуться от падения к благодатной жизни. Первый раз Он дает на это силы, а потом получить благодать может быть намного труднее. Тем не менее такая суровость человеколюбива, так как позволяет верующему укрепиться в решимости предать себя воле Божией и уже более не отпадать от Бога (ср. в *Thal.* 6 (см. пер.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 37–38) о тех, кто сохранил благодать крещения, и тех, кто утратил ее и должен вернуть, «добровольно предав себя Духу»).

Трудность 45

Его же, из *Слова на Пасху*, на [слова]: «Нагого по простоте и безыскусной жизни, без всякого покрова и защиты. Ибо таковым и подобало быть [человеку] от начала»[1].

Что этот великий учитель сокровенно открывает посредством этих [слов], знают, как я полагаю, лишь те, которые в той же мере, что и он, восприняли дар премудрости и ведения, ибо, отринув от умственных очей всякое бельмо, [происходящее] от страстей и всякого вещественного пристрастия, они смогли вместить [ими] луч во всех отношениях истинного ведения, с помощью которого они стянули (περιστείλαντες)[2] [свой] ум от многих [логосов] к [единому], насколько это возможно, простому и единовидному, и объяли все ученое познание <1352C> сущих простым разумением. Что же касается нас, у каковых «мрак неведения препятствует постижению истинного»[3], ибо [наш] ум вращается лишь окрест [вещей] колеблемых (τὰ σαλευόμενα)[4] [туда и сюда], то, как слепой, ощупывая обеими руками грязь материи (φορυτὸν ὕλης)[5], часто находит что-то драгоценное, так и мы пытаемся, несмотря на нашу немощь, сказать что-то по предложенному вопросу. И, разумеется, мы не говорим вообще ничего иного, кроме того, что, согласно написанному, «даст нам в руки» Бог[6], чтобы по нашим силам напитать вас, добрых отцов, я имею в виду, [предложить вам] посредством осязающего слова (ψηλαφητικῷ λόγῳ)[7] простое и неприкрашенное умозрение нашей мыслительной способности (νοερᾶς δυνάμεως)[8], призывающее на нас соразмерное отеческое благословение[9]; чтобы мы, [с одной стороны], неразумно, <1352D> подобно Исаву, чувственно обходя поле чувственных [вещей], не лишились из-за промедления приготовленного [нам] благословения от питаемого отца, или, с другой стороны, в силу высокоумия исследуя что-либо превосходящее нашу способность[10], не были бы, подобно Израилю, «поражены живущими» еще на нашей «горе» созерцания, о каковых Закон говорит, что некие [люди], «воспротивившись... взошли на гору, и выступил Аморрей, живший на горе той... и поражал»[11] их.

Итак, я предполагаю, что учитель говорит <1353A> это, желая показать отличие состава (κράσεως) человеческого тела у праотца Адама прежде

прегрешения от ныне созерцаемого и господствующего в нас[12]; ибо тогда, очевидно, человек по составу тела не разрывался [в разные стороны] противоположными качествами, тлетворными одно для другого, но пребывал в одинаковом состоянии, без течения и истечения, оставался свободен от постоянного изменения в обе эти [стороны] по причине преобладания [одного или другого] из качеств, ибо он не был лишен бессмертия по благодати[13] и имел не тление, которое ныне уязвляет его своими жалами, но другой, очевидно, подобающий ему состав тела, содержавшийся в простых качествах, не борющихся [между собой][14]. В соответствии с этим [составом] первый человек <1353B> был «наг», не потому что был бесплотен и бестелесен[15], а потому что не имел состава, «творящего плоть более дебелой, смертной и косной (ἀντίτυπον)»[16], по словам этого великого учителя, и «жил безыскусно», не рассеиваемый (διαπνεόμενος) в отношении единожды сущностно данного ему природного благого состояния[17], и не нуждался ни в каких покрытиях, поскольку не боялся стыда в силу присущего ему бесстрастия и не был подвержен [страданиям] от жары и холода, из-за которых, в первую очередь, людьми и был измышлен способ защиты с помощью домов и одежд[18].

Еще одно умозрение об этом

Или, возможно, исходя из тех [свойств], <1353C> которые созерцаются у человека ныне, учитель показывает то, что было у него тогда, путем отъятия (περιαιρέσει) того, что есть у него ныне[19]. Ибо нынешний человек движется или окрест неразумных образов (φαντασίας) страстей[20] из-за обольщения ради сластолюбия, или окрест логосов ремесел из-за обстоятельств ради нужды, или окрест природных логосов из-за закона природы ради научения[21]; [но] изначально ничто из этих [трех], разумеется, по необходимости человека не влекло, ибо он возник [как пребывающий] превыше всех [вещей]. Ибо так «и подобало быть [человеку] от начала», [так], чтобы он не был отвлекаем вообще ничем из того, что под ним, окрест него или подобно ему, и для совершенствования нуждался бы только в одном — в неудержимом, по мере всецелой силы любви, движении к [Сущему] превыше него, то есть к Богу. Ибо, будучи по благодати бесстрастным, он не воспринимал обольщения от образа страстей <1353D> посредством наслаждения; будучи самодовлеющим (ἀπροσδεής)[22], он был свободен от связанной с обстоятельствами необходимости в ремеслах ради нужды; а будучи мудрым, он пребывал превыше созерцания природы ради ведения. Стало быть, у первого человека

не было ничего, что было бы выставлено между Богом и им [в качестве преграды] к познанию, и препятствовало бы его добровольному, в силу любви, сродству [с Богом], каковому надлежало осуществиться (γενησομένην) чрез движение к Нему[23]; поэтому [первый человек] и наименован учителем «нагим по простоте» — как сущий превыше всякого изыскания по природе; «[нагим] по безыскусной жизни» — как чистый от всякой жизни, нуждающейся в ремеслах; «без всякого покрова и защиты (προβλήματος)[24]» — как свободный от страстного сплетения чувств с чувственными [вещами], каковым [вещам] он был по справедливости подчинен позже, <1356A> когда он претерпел ущерб, добровольно предпочел тому, чтобы быть полным (πλήρης), то, чтобы стать пустым (κενός) в отношении всего, и стал ниже тех [вещей], превыше каковых он по природе [при возникновении] был[25].

Еще одно умозрение о том же

Или, может быть, «нагой» (как говорит учитель) — [это лишенный] различных [видов] созерцания и ведения относительно природы; «по безыскусной жизни», ибо он пребывал вне многообразных подходов (μεθοδείας) относительно делания и добродетели, по [твердому] обладанию (κατὰ τὴν ἕξιν[26]) имея логосы добродетелей незапятнанными; а «без всякого покрова и защиты», ибо для постижения божественных [вещей] он первоначально не нуждался в понимании являемых [вещей] посредством чувств, имея один только простой покров (προβολήν)[27] единовидной, простой и объемлющей все, что после Бога, <1356B> добродетели и [такого же] ведения, нуждающихся лишь в деятельном движении к добровольному выявлению. Поэтому все те, которые хотят с помощью логоса любомудрия восставить себя от прегрешения прародителя, начинают с полного отвержения страстей, затем таким же образом [отрешаются] от занятости относительно логосов ремесел, а в довершение [всего], перегнувшись (ὑπερκύψαντες) [, так сказать, через] природное созерцание, заглядывают (παρακύπτουσι) в невещественное ведение, которое совершенно не имеет ни формы, запечатляемой чувством, ни мысли, вмещаемой произносимым словом[28]; они становятся такими, как Бог изначально сотворил первого человека — нагими по простоте ведения, по жизни, не отвлекаемой [в разные стороны] (ἀπερισπάστῳ), и по умерщвлению закона плоти. Конечно, можно было рассмотреть предложенную трудность и другим способом, <1356C> более возвышенно, но пусть это будет здесь опущено — по той причине, которую я назвал заранее, в начале [моего] слова.

Трудность 46

Из того же *Слова*, на [слова]:
«Годичным[29] же как “Солнце правды”[30], или оттуда исходящим,
или ограниченным зримым»[31].

Многочисленны наименования[32] нашего Спасителя, и относительно каждого [наименования], согласно примышлению о нем, существуют многообразные способы[33] возводительного[34] [толкования] по созерцанию, ибо [каждое] — согласно естественному созерцанию вещи, которая в качестве примера берется для наименования Господа — может допускать многие подходы к ее созерцанию. Так, конечно же, обстоит дело и с предложенной нам ныне трудностью. Поскольку слово, в силу краткости, уже не может изложить все многочисленные <1356D> способы созерцания относительно солнца, то, согласно каковому понятию это рассмотрел учитель, так рассмотрим и мы, по возможности, разумеется, расширяя то, что им сказано сжато.

Итак, «год», согласно нашим святым и премудрым учителям, есть возвращение солнца в одну и ту же точку, содержащее пятичастную особенность времени[35]. Ибо время разделяется на день, неделю, месяц, время года и год и собирается [из этих элементов], <1357A> и так же год — на час, день, неделю, месяц и время года, при том что его [времени][36] движение остается постоянным и непрерывным, и созерцаемые относительно этого [движения] разделения по изменению [послужили лишь] измерению постоянного и непрерывного движения времени.

Если же таким образом[37], согласно перемещению (φοράν) солнца, совершается год у нас, то, очевидно, «год Господень благоприятный»[38] — это, конечно же, как написано, по способу иносказания, есть все протяжение веков, от начала, когда Бог благоволил осуществить сущее и дать существование не сущим, [и теперь, когда Он] посредством промысла, [то есть] силы, содержащей все ради [его] устойчивости, словно некое умопостигаемое солнце[39], <1357B> снисходительно соглашается испустить лучи, удостоив разнообразить тропосы ради созревания Своих благ, которые Он посеял в сущих[40], вплоть до завершения всех веков; в [час] которого Он «соберет» плоды Своего посева, не смешанные с «плевелами» и «чистые» от «соломенной» мякины[41] и отбросов (συμφορήσεως)[42,43], и исполнится всякий логос движения движимых, ибо достойные воспримут обещанное [им] последнее (ἐσχάτην) блаженство обожения[44] и будут собраны к Богу в силу пригодности «по подобию», и всякое движение

относительно всего у них воспримет предел и покой [как] постоянное пребывание (μονιμότητα) непосредственно в Самом Боге. Итак, Господь назван «Солнцем правды» как Создатель и Свершитель веков, как «начало и конец»[45] всех [вещей], как Творец пятичастного премудрого благочиния согласно промыслу о промышляемых, как Исполняющий все вечного света посредством нескончаемых наделений (ἐπιβολαῖς) благости и Делающий [людей], расширяющих свои умственные поры к восприятию Его блаженного луча, <1357C> созревшими и съедобными для Бога и Отца. Он же есть и «год Господень благоприятный» — как исполняющийся чрез всех спасаемых, посредством пяти способов (πεντάτροπον) движения, происходящего от Него мысленно, как от «Солнца правды»[46]; каковое [движение], бесспорно, уразумеет собирающий духовное знание об умопостигаемых [вещах] с помощью тщательного и разумного природного созерцания [вещей] являемых. А «исходящим оттуда или ограниченным зримым» Он назван учителем или как «свет от света и Бог истинный от Бога по сущности истинного»[47] и Отца исходящий, или — тот же Самый — как человек, ограниченный таким, как у нас, <1357D> зримым видом природы, подобно тому как солнце, исходя от неба, ограничено являемым дискообразным телом[48].

Трудность 47

Из того же *Слова*, на [слова]:
«Ничего удивительного, если совершенно в каждом доме
изыскивается агнец»[49].

Кто-нибудь мог бы сказать, и, наверное, как я думаю, не без основания: если един Христос, посредством Закона, пророков и величия творений таинственно <1360A> проповедуемый способным духовно слышать и видеть, то почему Закон, исполняющий образ Христов, повелевает приносить в жертву многих агнцев «по домам отечеств»[50]? Мы же ему скажем, что если мы воспримем Самого [Бога] Слово, умственно «касающегося» «ушей» и «глаз» души и «отверзающего» их к восприятию и созерцанию Его таинств[51], «наказанию всякого непослушания»[52] и «отвращению» от всякой «суеты»[53], то мы, конечно же, познаем таинственное значение Святого Писания, с предложенным [местом] связав подобное [речение] из [послания] святого апостола, который говорит: «я рассудил ничего не знать в вас, кроме Иисуса Христа, и притом распятого»[54]. Стало быть, как каждый из верующих во Христа, согласно собственной силе

и подлежащему в нем состоянию и качеству добродетели, <1360B> распинается и сораспинает Христа с собою, очевидно, духовно «сораспинаясь Христу»[55] (ибо разные [люди] по разным тропосам добродетели творят подобающее себе распятие: кто-то распинается только в отношении действия греха и умерщвляет его, пригвоздив страхом Божиим; кто-то распинается в отношении самих страстей и исцеляет силы души; кто-то [распинается] и в отношении самих воображений (φαντασίαις) о страстях, не оставляя чувства открытыми к восприятию чего-либо, возбуждающего эти страсти; кто-то — в отношении размышлений и рассуждений (λογισμοῖς καὶ ἐνθυμήμασιν) о страстях; кто-то — в отношении обольщения по чувству; еще кто-то, распинаясь, расторгает[56] отношение чувств к чувственным [вещам, обусловленное] <1360C> природной близостью [одного к другому]; еще кто-то всецело погашает распятием[57] всякое чувственное движение, так чтобы не иметь в себе ничего, что вообще бы природно осуществлялось; а еще кто-то совершенно упраздняется от самого действия ума; и — чтобы мне сказать [нечто] большее — один распинается деятельным любомудрием посредством бесстрастия и переходит к природному созерцанию в Духе, словно от некоей плоти Христовой [переходя] к Его душе; другой умерщвляется природным созерцанием, отвергнув символическое созерцание сущих умом, и переходит к единовидному и простому тайноводству богословского познания[58], словно от некоей души Христовой [переходя] к Его уму[59,60]; а третий от этого [тайноводства] таинственно возводится к совершенной неизреченной неопределенности, <1360D> [осуществляемой] посредством отрицания и отвлечения (ἀφαιρετικήν), словно от некоего ума Христова [возводимый] к Его Божеству; итак, как я сказал, каждый [распинается] в меру своей силы и благодати, по достоинству уделяемой ему Духом, ибо Христос соответственно ему творит [его] возвышенные восхождения[61], [осуществляемые] посредством умерщвления по отношению ко всем [вещам]) — так «каждый» из нас, словно в некоем доме, «в своем порядке»[62] подходящего ему состояния по добродетели, приносит в жертву агнца, причащается его плоти и насыщается Христом. Ибо Иисус Христос становится особенным агнцем для каждого, так что каждый может вмещать Его [в себя] и есть; особенный Он для Павла, великого проповедника истины, <1361A> особенным образом особенный — для высшего из апостолов Петра, особенным образом — для каждого из святых, по мере веры в каждом [из них] и уделяемой [каждому] благодати Духа, в одном находясь так, в другом — иначе, [пребывая] всецело во всецелом и «становясь для всех всем»[63].

Трудность 48

Из того же *Слова*, на [слова]: «Все, что есть в Слове плотского и питательного, вместе с внутренностями и сокровенными [частями] ума, будет съедено и подвергнуто духовному пищеварению»[64].

Бог, с премудростью даровав существование (ὑποστήσας) всякой природе и в каждую из разумных сущностей сокровенно вложив ведение Его [как] первую способность, как щедро дарящий Владыка даровал и нам, смиренным людям, влечение и любовь (πόθον καὶ ἔρωτα)[65] к Нему по природе, природно присоединив к этой [любви] и силу разума, <1361B> так чтобы мы смогли с легкостью познать способы исполнения влечения и, сбившись с пути, не потерпели неудачу в том, чего мы стремимся достичь. Итак, двигаясь согласно этому влечению к самой истине, с помощью благочинно являемой всем премудрости и устроения [мира], мы приводимся к тому, чтобы стараться достичь через них Того, благодаря Кому мы восприняли это влечение. Таинственно узнав это, любознательные и ревностные любители истины избрали себе единственный [предмет] занятий и стараний — трудолюбивое упражнение (ἄσκησιν)[66] в этом; исходя из истинного постижения и самой [логической] последовательности вещей в точности познав, что, если они в этом веке хотя бы в какой-то мере, посредством благочестивых созерцаний, воспримут образ (εἰκονίσαιντο) будущей истины и исполнят влечение, <1361C> то, обретя душу более готовую, ибо она будет хорошо приучена (γυμνασθεῖσαν)[67] в здешней [жизни], они после этой жизни легко перейдут к будущей истине, уже ясно обрисованной им посредством божественных понятий (νοημάτων); ибо, очевидно, ведет их к этой самой истине Бог и Спаситель наш Иисус Христос, показывая им [ее] простой и очевидной, без какого-либо недоумения, символического разнообразия или загадочной неясности, и как при деятельной добродетели от них «отбежала боль, скорбь и стенание»[68] по причине совершенного бесстрастия, так при созерцательном ведении [«отбежала»] всякая неясность и недоумение по причине премудрости, и тогда приложится им неприкрытая истина, ибо отсюда они восприняли ее отображения (ὑποτυπώσεις). <1361D> Ибо, как говорит [Писание], «каждому имеющему», очевидно, влечение относительно будущего, приложится[69], конечно же, вкушение вечных благ.

Ибо, будучи «богатым»[70], Бог наш не прекращает раздаять любящим Его божественные дары ведения, которые, по причине их возвышенности и величия, мы в сем веке не можем и назвать, если истинно говорит

о предельном блаженстве великий апостол, что оно «превыше... всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем»[71], намеком указывая на наивысшую вершину благ, которая будет явлена после всего раздаяния всех даров и [всего] восхождения — [вершину], которую невозможно ни выразить каким-либо словом, ни познать каким-либо умом, <1364A> ни с помощью тех [вещей], которые доступны нам в сем веке, ни [с помощью] тех, которые будут явлены в [веке] будущем — [вещей], которые, наверное, могут быть нами наименованы и познаны. Ибо тех, которые следуют за Ним посредством делания и созерцания, «Иисус», Бог Слово, «прошедший небеса»[72] и сделавшийся «превыше всех небес»[73], переводит и перемещает от худших [вещей] к лучшим, а от них снова — к еще более возвышенным, чем те; проще же говоря, «недостанет мне времени, чтобы повествовать»[74] о божественных восхождениях и откровениях святых, [исполняемых] согласно изменению «от славы в славу»[75], пока «каждый в своем порядке»[76] не воспримет подобающее [ему] обожение.

Итак, зная, что у нас есть упомянутое [мною] выше природное влечение <1364B> к Богу, этот великий учитель посредством своего учения побуждает и призывает всех к духовному съедению закланного ради нас Агнца, [а также] ясно и благополезно наставляет сохранить соединение членов его, то есть Агнца, не сломанным и не нарушенным[77], чтобы мы не были осуждены как сокрушающие и разрывающие благоустановленное соединение божественного тела, снедая плоть Агнца и Слова либо дерзновенно, превыше [своей] способности, либо нечестиво, вопреки способности; но каждый пусть соответственно своей способности, порядку и снизошедшей на него благодати Духа причащается божественного Слова согласно примышлению о каждом [Его] члене[78]. <1364C>

Так, главы, «из которой все тело» добродетелей и ведения, «будучи скрепляемо [ими], растет возрастом»[79] духовным, причастится (μεταλήψεται)[80] тот, кто обладает верой, имеющей совершенно отрешенные [от творения] богословские логосы, [исходящие] из недоказуемых начал[81]. Ушей причастится тот, кто духовно и с научением воспринимает божественные логосы и чрез них становится «до смерти» покорным и «послушным»[82] Богу в делах. Очей же — кто духовно постигает творение и все логосы, [понимаемые] чувством и умом, непреткновенно сводит в единое исполнение славы Божией[83]. Груди причастится тот, кто исполнил сердце богословскими созерцаниями, как великий евангелист Иоанн[84], и, <1364D> наподобие вечного источника, благочестиво изливает на учеников логос, объемлющий промысл обо всем, и способ (τρόπον) [его осуществления]. Рук же должным образом причастится тот, кто никакое

из дел, согласных заповеди, не совершает нерадиво и небрежно, но всю деятельную энергию[85] души имеет напряженной и готовой к исполнению божественных законов. Чрева же — тот, у кого плодотворное [начало] души вечно бьет ключом, кто приумножает в себе духовные созерцания и поддерживает не угасающим в высшей степени пламенную любовь бесстрастного влечения к сосуществованию с Богом[86]. А внутренностей подобающим образом причастится тот, кто более сокровенным изысканием и умственным ведением «испытует глубины Божии»[87] и преисполняется неизреченных таинств. <1365A>

[Мое] слово отважится и на нечто большее. Тех или иных членов Слова пусть целомудренно причастится тот, кто разумно стоит против вещества[88], соблюдает плоть вместе с душой совершенно незапятнанной и с помощью добродетелей всецело, без изъяна, изображает в ней[89] Слово, ставшее плотью. Бедер же причастится тот, кто обладает разумом, господствующим (ἐπικείμενον) над страдательной частью души, и совершенно пресекает ее движение, связанное с веществом. Колен же [причастится] тот, кто сострадательно склоняется к промышлению о павших и слабых верой и подражает снисхождению Слова к нам. А голеней и ног пусть, в добавление к этим [членам], причастится тот, кто прочно и неколебимо утвердил стопы души на [основе] веры, добродетели и ведения, поспешает «к цели», «к почести высшего звания»[90], <1365B> вместе со Словом «перепрыгивает» и «перескакивает» через «горы» неведения и «холмы» зла[91].

Но кто сможет перечислить все замыслы Спасителя нашего и Бога ради нас, согласно каковым Он соделал Себя съедобным и причастуемым[92] соразмерно [способности Его вместить] каждого? Ибо в добавление ко всем этим, [указанным членам] Господь имеет пряди волос, ноздри, губы, шею, плечи, персты и все [части] нашего устроения, о которых в отношении Него говорится в переносном смысле (τροπολογικῶς). Этих [члены] подобающим и полезным образом причащаются те, кто претворяются в соответствии с каждым духовным логосом, обозначаемым посредством каждого члена. Так агнец Божий «снедается», согласно этому святому и великому учителю, «и подвергается духовному пищеварению», Духом претворяя в соответствии с Собою (πρὸς ἑαυτόν)[93] <1365C> причащающихся, [так что] каждого из них Он вводит и перелагает в место духовно съеденного им члена, согласно [его] положению в [общей] телесной гармонии (ἁρμονίας)[94], так что Слово, [пребывающее] во всех вещах, человеколюбиво становится сущностью, Единственное будучи [при этом] превыше природы и логоса[95].

Трудность 49

Из того же *Слова*, на [слова]: «“Умертвив члены, которые на земле”[96], и подражая поясу Иоанна, пустынника, Предтечи и великого глашатая истины»[97].

«Подражающий поясу Иоанна» — это тот, кто силой разума деятельно (πρακτικῶς), посредством ведения, стягивает плодовитость души[98] и сохраняет ее не рассеянной (ἀδιάχυτον) в веществе[99]. «Пустынник» <1365D> — это тот, кто обрел состояние (ἕξιν)[100], свободное от страстей. «Предтеча» — тот, кто чрез искреннее покаяние [предвозвещает] следующую за ним праведность, а чрез являемую добродетель предвозвещает ведение, которому предстоит посетить их[101]. «Великий проповедник истины» — это тот, кто собственным [образом] жизни удостоверяет высказываемое им слово учения. <1368A>

Трудность 50

Из того же *Слова*, на [слова]: «И если какой-либо ученик посылается на благовествование, то [он должен совершать его] любомудренно и без излишеств: в дополнение к тому, чтобы быть лишенным меди и посоха и иметь только один хитон, ему следует ходить босиком[102], чтобы были явлены “прекрасные ноги благовествующих” “мир”»[103,104].

«Благовествование» — это возвышенное слово о Царстве Божием, а Царство Божие есть удел, чистый от любого вещества и любых сопряженных с ним воображений[105]. Стало быть, «ученик, посылаемый на благовествование», есть, разумеется, тот, кто в полной мере являет нравами (τρόποις)[106] отчуждение от этого мира; тем, что «он лишен меди, посоха и имеет только один хитон», он отсекает от себя сребролюбие, гнев или упование на какую-либо власть; <1368B> он предается нравственному любомудрию, каковое безыскусно, непритворно и, словно «один хитон», свободно от всякой двойственности (διπλόης)[107]; в стопе души он вообще не оставляет никакого знака омертвения, подобного сандалии; ибо он есть вестник великого мира и проповедник состояния, более не боящегося брани, [исходящей] от страстей, и не пугающегося (ὑποστελλομένης)[108] смерти тела, так чтобы разумно на него взирающие, исходя из неизменного тождества в жизни по добродетели, могли представить себе (εἰκονίζεσθαι) благопристойнейшее житие и постоянство, [имеющееся] у ангелов, [пребывающих] окрест Бога.

Или, может быть, ради того, чтобы сказать просто, и «по подражанию поясу Иоанна» <1368C> может быть снедаема Пасха, а может быть и по-евангельски, отец [этими словами] ради научения намеком указал на различия между причащающимися [Пасхи] и на способы [понимания] самой Пасхи. Ибо слово Ветхого Писания передает [рассказ] о трех Пасхах: первая совершалась в Египте[109], вторая — в пустыне[110], а третья — в земле обетования[111]. Египет, иносказательно толкуемый согласно одному из примышлений о нем, означает этот мир; пустыня, таким же образом, согласно одному из созерцаний относительно нее, иносказательно подразумевает состояние душ после смерти; <1368D> земля же обетования есть прообраз будущего века. Ибо есть три места и состояния, в которых мы, люди, оказываемся: этот мир, в котором мы рождаемся, воспринимая бытие, место, в котором мы оказываемся, уйдя отсюда, после смерти, и будущий век, в котором мы заключаемся вместе с душами и телами. Все время, пока мы пребываем в этом мире, мы проводим Пасху в Египте, очищаясь от скверны греха; после того, как мы завершим эту жизнь посредством смерти, мы словно проводим другую Пасху — [Пасху] в пустыне, умственно и бестелесно познавая логосы сущих более отчетливыми, без символов, загадок <1369A> и разнообразия, [воспринимаемого] чувством; и в будущем веке божественных обетований мы вновь празднуем Пасху, непосредственно снедая высшее Слово Премудрости, претворившись в Которого[112], мы по благодати обоживаемся; и [возможности] другого, в каком-либо отношении, перехода к другой Пасхе у нас нет, разве что только возможно нам, пока мы еще пребываем здесь, воспринять образ в соответствии с состоянием каждого из упомянутых мест в отношении [его] особенности[113].

Ибо жизнь каждого из нас описывает[114] то место, в котором она есть[115]. Так, если мы мужественно предаемся деятельному любомудрию, то мы хорошо совершаем Пасху в Египте, пребывая с египтянами, но не будучи египтянами, ибо мы «во плоти» пребываем, но «не по плоти воинствуем»[116]. <1369B> Если же мы благочестиво упражняемся в естественном созерцании в Духе, делая силы души «оружием, сильным Богом», «на разрушение твердынь и всякого превозношения, восстающего против познания Божия»[117], и на созерцание духовных логосов в сущих, словно лишенные тела и свободные от обольстительного воображения, [вызываемого] чувством[118], познавательно совершая путь к божественным обетованиям — [в этом случае] мы в пустыне, то есть, в состоянии, чистом от страстей и всякого вещественного воображения.

Если же мы неизреченными движениями ума напечатляем (μορφαζόμεθα)[119] богословское тайноводство, ведая, насколько это доступно людям, «что есть широта, долгота, глубина и превосходящее»[120] величие премудрости Божией по отношению к нам — тогда мы в земле обетования. <1369C> Итак, по моему мнению, посредством разделения трех лиц учитель намеком указывает на деятельное, естественное и богословское любомудрие, с помощью которых каждый снедает умственную Пасху согласно имеющейся у него силе[121].

Трудность 51

Из того же *Слова*, на [слова]: «Если ты некая Рахиль или Лия, душа патриаршеская и великая, то укради идолов, каких ты найдешь у отца твоего[122], но не чтобы сберечь, а чтобы уничтожить; если же ты — мудрый израильтянин, то перенеси [их] в землю обетования»[123].

Рахиль, как утверждают, толкуется как «агница» или как «пасущая», а Лия толкуется как «утруждаемая» или «утруждение»[124]. <1369D> Итак, Рахиль, согласно значению имени, [является] пасомой и пасущей, ведомой и ведущей. Рахиль, стало быть — это всякая созерцательная душа, которая, [с одной стороны], как «агница», пасома и ведома законом Божиим, [а с другой] — согласно закону Божию, [сама] пасет и ведет, установлениями [аскетического] делания, свои движения и помышления, до времени подчиняя страсти плоти плодовитому [началу] добродетели, а после вхождения в ведение совершенно [их] «уничтожая»[125]. Лия же есть всякая деятельная душа, берущая на себя[126] «утруждение» ради добродетели, каковую, несомненно, первой берет себе в жены тот, кто предается божественному любомудрию. <1372A> А «мудрый израильтянин» — это созерцательный ум, переносящий понятия (νοήματα) этого века в область ведения, подобно тому великому Иакову, который перевел все [имущество] Лавана в землю отцов. Ибо как тот дивный Иаков, в историческом повествовании, «ободрав прутья» и подложив под «корыта с водой», заставлял пивший [из них] скот «зачинать пред ними»[127] — так и всякий премудрый ум, [пребывающий] в Духе, очистив более божественные логосы сущих от объемлющего [их] вещества и «подложив» [их] под тропосы[128] ведения по созерцанию, учит и всех познающих, и движения своей собственной души подражать состоянию бестелесных[129]. Таким образом, патриарх достигающих добродетели посредством деятельного утруждения — это Лия; [патриарх] разумно предающихся добродетели посредством естественного созерцания <1372B> —

это Рахиль, ибо она [есть] послушно ведомая законом Божиим и кротко ведущая согласно ему[130]. Всеславный же Иаков есть [патриарх] тех, которые духовным созерцанием устремляются к высоте ведения, созерцают и познают являемые [вещи] не такими, какими они являются, а какими они умопостигаются (νοοῦνται), и вместе с [содержащимися] в них понятиями щедро переносят [их] к невещественному и бестелесному ведению.

Трудность 52

Из того же *Слова*, на [слова]: «Если ты Симон Киринеянин, то возьми крест и последуй»[131,132].

Симон, как утверждают, толкуется как «послушание», <1372C> а «киринеянин» — готовность[133]. Стало быть, всякий, кто готов к послушанию по отношению к Евангелию и, посредством «умерщвления земных членов»[134], охотно претерпевает страдания ради добродетели, [сопряженные] с деятельным любомудрием — тот есть Симон Киринеянин, добровольно следующий [путем] добродетели[135], имеющий на плечах крест и следующий за Христом, являя образ жизни по Богу совершенно отрешенным от земли[136].

Трудность 53

Из того же *Слова*, на [слова]: «Если ты распят со Христом, как разбойник, то, как благоразумный (εὐγνώμων)[137], признай Бога»[138].

Благоразумный разбойник, <1372D> распинаемый вместе с Христом — это всякий человек, который, будучи виновным, претерпевает зло за грехи как повинный [в них], злостраждет вместе со Словом, злострадающим (κακοπαθοῦντι) ради него безвинно, и переносит это с благодарностью, признает, что Слово пребывает [с ним] по промыслу праведного суда, исповедует [свою] вину [в том], за что претерпевает зло, и просит, чтобы, как [Бог] Слово, будучи безвинным, разделил с ним страдание (πάθους), так Он ради Себя уделил ему, хоть и недостойному, собственного благострадания (εὐπαθείας)[139] и умерщвление из-за обстоятельств счел бы его добродетелью, добровольно [избранной] по причине благоразумия (εὐγνωμοσύνην)[140], когда премудрые покровы промысла [Бога] Слова, достигнув предела, [падут] и явится «неприступный свет»[141] <1373A> Его Царства. Так ему, страдающему из-за грехов, оборачивается (περιΐσταται)

умерщвление членов тела, [случившееся] из-за обстоятельств, чрез благоразумную благодарность (εὐγνώμονος εὐχαριστίας)[142] переходя в добровольно избранную добродетель; по каковой он, освобождаясь от многих долгов по греху, по справедливости входит вместе со Словом в область ведения, я говорю о рае, оказавшись в каковом, он познáет причину злострадания и осуждения, в которых мы ныне заключены[143].

53a. Разбойник же неблагоразумный[144] — это тот, кто претерпевает зло из-за грехов как повинный [в них] и, из-за образа мыслей, склонного к вражде (φιλαπεχθήμονα γνώμην), не признает, что Слово праведности[145] безвинно страдает вместе с ним ради человеколюбия, но богохульно отвергает слово суда, <1373B> справедливо определенное в отношении него согласно промыслу; поскольку такой [человек] не признал, что Слово было по [Собственной] воле бесчестно осуждено вместе с ним, и не попросил милости за то, что он согрешил, он оставляется чуждым Царства [Божия], не получив от Слова никакого обетования, что он когда-либо его удостоится.

53b. Другое умозрение на те же [слова]

А еще благоразумный разбойник — это тот, кто, хотя бы оказавшись у предела [данной] ему настоящей жизни, пришел к осознанию своих прегрешений, разумно признает слово Божественного суда, справедливо определенное здесь и исполняемое в отношении него, и искренно, из глубины души просит прощения за то, чем он согрешил. Неблагоразумный же разбойник — это тот, кто, оказавшись у того же предела [данной] ему настоящей жизни, из-за любви к [земной] жизни <1373C> бранит закон и предел отделения души от тела, премудро положенный по справедливому решению Божию, за то, что он [якобы] установлен не хорошо[146].

53c. Другое умозрение на те же [слова]

А еще, поскольку каждый из нас есть по природе двойственный и состоит из души и тела, разбойник есть тот, кто таинственно сораспинается со Словом ради добродетели по тому и по другому закону [частей], из каковых он состоит по природе обоих: закон плоти, как неблагоразумного разбойника, он [имеет] противящимся логосу добродетели[147], а «закон духа»[148], как благоразумного разбойника[149], имеет <1373D> с готовностью принимающим Спасителя Слово посредством тропосов делания, хотя

они и затруднительны; вместе с Ним он входит, ликуя, в место пиршества, исполненное всяческого ведения, совершенно отрешенный от «плотского помышления»[150, 151].

53d. Другое умозрение на те же [слова]

Кроме того, благоразумный разбойник — это тот, кто удостоен быть распятым вместе со Христом посредством полного и всецелого умерщвления страстей и сораспинается с Ним по правую сторону[152], то есть предается всяческой добродетели с разумом и ведением, <1376A> соблюдает жизнь непреткновенной пред всеми людьми и не имеет вообще никакого движения, которое по причине немилости отклонялось бы от кротости Слова. Неблагоразумный же разбойник — это тот, кто ради славы или обильной наживы коварно, действуя напоказ, притворяется, что [ведет] жизнь по добродетели; по отношению к чужим [людям] он прибегает к одному лишь льстивому слову вместо всякой добродетели и ведения, а по отношению к знакомым совершенно неприятен и лукав по образу мыслей; такому [человеку] следует, конечно, «преграждать уста»[153], ибо он «хулит путь»[154] Божий[155, 156]. Ибо если порицающий наставит [его], он, возможно, прекратит порочить Слово своим поведением; что испытал разбойник на кресте, без страха изрекший [Ему] хулу[157], <1376B> ибо молчание того, кто не ответил порицавшему [его], есть знак принятия сказанного слова[158].

По какому созерцанию из приведенных [выше] мы бы ни сораспинались вместе со Христом, да проявим старание, пока мы пребываем здесь, чтобы умилостивить сораспинаемое с нами Слово и воспринять совестью (κατὰ συνείδησιν), очищенной от поражающих ее мыслей, неложное обетование упокоения; если, действительно, [день] нынешний означает настоящий день этого века (ибо [Иисус] говорит: «ныне же будешь со Мною в раю»[159]), а завтрашний — [день века] будущего, в который не следует ожидать никакого отпущения грехов, но только воздаяния за прожитое [в виде] награды [или кары], подобающей каждому по достоинству. <1376C>

Трудность 54

Из того же *Слова*, на [слова]: «А если ты — Иосиф из Аримафеи[160], попроси тело у распинающего»[161].

«Тело» Христово — это или душа, или ее силы, или чувства, или тело каждого в отдельности, или части тела, или заповеди, или добродетели, или логосы возникших [вещей], или — говоря просто и более истинно — тело

Христово есть все эти [перечисленные] и каждое из них, отдельно и вообще[162]. «Распинающий» же это [«тело»], то есть все эти [вещи] — это дьявол, который в [человеке], принимающем их распятие, не позволяет им действовать по природе. Иосиф, согласно еврейскому языку, толкуется как «приложение», а «Аримафея» — как «подними[163] то»[164]. Итак, всякий человек, имеющий «приложение» веры и ведения, возросший относительно добродетельных нравов и совлекший с себя всякое обольщение, <1376D> [происходящее] от вещественного — это духовный Иосиф[165], который способен взять тело Христово, хорошо подготовить [Его] к погребению[166] и «положить» в сердце, «высеченном»[167] из веры; [это человек], который по благодати творит свое тело словно телом Христовым, а «члены» тела — «орудиями праведности Богу»[168] во освящение; который чувства тела приготовляет к естественному созерцанию в Духе, [так чтобы] они, согласно врожденному логосу, служили душе, а саму душу заставляет в равной мере уделять себя (ἰσονομεῖν) силам [души] <1377A> ради исполнения добродетелей; который, также, подчинив душу и ее силы заповедям Божиим, показывает, что сами заповеди — это естественные действия души[169], и, посредством неизменного и прочного состояния относительно добродетели, побуждается к постижению и восприятию сокрытых в заповедях в высшей степени божественных логосов, [к тому, чтобы] духовными логосами этого века, словно некоей «плащаницею»[170], облачить первое Слово, «из Которого, Которым и к Которому все»[171]. Тот, кто таким образом сохранил благоупорядоченное благочиние, есть Иосиф, таинственно погребающий таинственное тело Христово[172].

Другое умозрение на те же [слова]

А еще, коротко говоря, тот, кто деланием и созерцанием <1377B> дивно изъясняет слушающим слова о кресте — это другой Иосиф, ибо чрез «приложение» благ по созерцанию он возрос в духовном ведении; аримафеянин же он потому, что чрез подлинную близость с добродетелями по деланию он обрезал себя в отношении всякого пристрастия к вещественному[173].

Другое умозрение на те же [слова]

А еще, распинают Христа те, которые богохульно преподают учение[174] о Божием воплощении в теле (ἐνσωματώσεως), погребает же тот, кто благочестиво и с дерзновением проповедует всем учение о Божием воплощении[175]. <1377C>

Трудность 55

Из того же *Слова*, на [слова]: «А если ты Никодим, ночной богочтец[176], погреби Его с благовониями»[177].

Никодим[178], «ночной богочтец», «погребающий» тело Христово «с благовониями» — это тот, кто по разуму смел (ἐῤῥωμένος) в отношении признания Христа, но из страха перед иудеями (я имею в виду нападения страстей или демонов), будучи робким и жалея плоть, уклоняется от ревностного исполнения (φιλοτιμίαν) заповедей посредством делания[179]; но для такого [человека] уже то, что он хотя бы правильно мыслит о Христе и не изрекает о нем богохульных слов — уже большое [достижение], достойное одобрения[180].

Трудность 56

Из того же *Слова*, на [слова]: «А если ты Мария, или другая Мария, или Саломия, <1377D> или Иоанна, плачь рано утром. Узри первой отъятый камень, а возможно, и ангелов и самого Христа»[181,182].

Первая Мария, из которой [Бог] Слово «изгнал семь бесов»[183] — это всякая деятельная душа, словом евангельских заповедей очищенная от страха, [сопряженного] с этим веком[184]. Ибо седмеричен этот век, исполняемый путем вращения времени в себе самом[185], <1380A> но [Бог] Слово освобождает от него Своих последователей, полагая их выше всех [вещей], подвластных времени. Другая же Мария — это всякая созерцательная душа, которая посредством истинного ведения обрела по благодати сродство со Словом. Саломия, [имя] которой толкуется как «мир» и «полнейшая», есть всякая душа, которая посредством отвержения страстей живет в мире, по изобилию деятельных добродетелей подчинив «плотское помышление» «закону» Духа[186], а посредством исполнения духовных мыслей (νοημάτων)[187] по созерцанию премудро охватила, насколько это возможно, ведение сущих. Иоанна же, [имя] которой толкуется как «голубица», существо кроткое, беззлобное и плодовитое[188], есть всякая душа, которая посредством кротости отложила от себя страстность <1380B> и обладает пламенной (διάπυρον) плодовитостью духа в ведении[189]. Эти [души] «плачут рано утром», то есть изливают познавательные[190] слезы, ибо ищут [Бога] Слово, главнейшего над всякой добродетелью и ведением. И сначала они видят камень, «отъятый от двери гроба»[191], то есть наложенное

на «сердце» «ожесточение»[192] неясности [восприятия] Слова; затем же [они видят] ангелов, то есть [пребывающие] в Духе природные логосы сущих, которые в молчании проповедуют Причину всего — [Бога] Слово[193].

Другое умозрение на ангелов

Или же [ангелы означают] слова/логосы Святого Писания, дающие этим [душам] более отчетливое понятие о Христе как о Боге и о человеке, или же о богословии и о домостроительстве. <1380C> Ибо, как повествует слово [Писания], [жены] увидели [двух ангелов] — «одного у главы и другого у ног»[194]. Кто-либо не погрешит против правдоподобия, если скажет, что «у главы» пребывает слово[195] богословия по причине божества Христова, а «у ног» — [слово] домостроительства по причине воплощения, и что «глава» Христова — это Его божество, а «ноги» — Его человечество.

Другое умозрение на них же

Или, возможно, [как кто-то скажет], ангелы — это [совершаемые] в совести движения относительно логоса благочестия, [возникающие] по причине полного отвержения зла и неведения[196]. [Эти движения] умственно проповедуют им воскресение Слова, когда-то умерщвленного в них из-за зла. И, в конце концов, <1380D> они видят Самого [Бога] Слово, являющегося им открыто, без символов и образов, и исполняющего умопостигаемой радости их умственные вместилища (χωρήσεις)[197].

Трудность 57

Из того же *Слова*, на [слова]: «Стань Петром или Иоанном: поспеши ко гробу, беги наперегонки, беги вместе, соревнуйся добрым соревнованием»[198,199].

Петр есть всякий человек, который обрел «твердость веры во Христа»[200] при переменах в [образе] жизни[201]; Иоанн же — [человек], возлюбленный Словом по причине великой кротости <1381A> и [проистекающей] от нее безупречной чистоты сердца; потому ему вверяются «сокровища премудрости и ведения»[202], и, «припав к груди»[203], он получает силу богословия от самого сокровенного божества [Бога] Слова[204]. Эти [двое] «бегут наперегонки» друг с другом, ибо первый старается добродетельным деланием победить созерцание второго, а второй поспешает познавательным

созерцанием обогнать делание первого. А «вместе» друг с другом они «бегут» в соответствии со [своим] намерением (κατὰ τὴν πρόθεσιν), ибо каждый в равной степени успешно продвигается (εὐοδούμενος) к собственному благу[205].

Другое умозрение на них же

А еще Петр и Иоанн — это каждый человек, <1381B> удостоенный быть близко к Богу, у какового [человека] деятельное [начало] души, словно некий Петр, и созерцательное [начало], словно некий Иоанн, согласно слову [учителя], «бегут вместе», без преобладания или изъяна у одного [из них] по отношению к другому[206]; но и, напротив, считается, что они «бегут наперегонки» друг с другом в соответствии со [своим] намерением, ибо каждый [стремится] быть признанным превзошедшим высшую [точку, которой достиг] другой.

Трудность 58

Из того же [*Слова*], на [слова]: «А если тебя, как Фомы, не будет с учениками, которым является Христос, то, когда увидишь, не будь неверующим; а если будешь неверующим, поверь рассказывающим; а если и им не [поверишь], удостоверься “следами (τύποις) от гвоздей”»[207,208].

<1381C>

«Фома» толкуется как «двойственный»[209], что значит «колебание» или «колеблющийся в помыслах», и потому без ощупывания «следов от гвоздей» не верующий, что произошло воскресение Слова. Итак, Фома — это всякий колеблющийся человек, который с трудом верует, что совершается воскресение [пребывающего] в нем логоса добродетели и ведения, и только воспоминания о «соделанных прежде грехах»[210], бесстрастно запечатляемые (τυπούμεναι) в [его] разуме (κατὰ διάνοιαν), убеждают его принять воскресение [пребывающего] в нем божественного <1381D> Логоса и исповедать Его как Господа и Бога: Господа — как законодателя совершенства по деланию, Бога — как предводителя к полному введению в тайноводство[211] по созерцанию. Бесстрастное же воспоминание есть запечатление «соделанных прежде», распознание (διάγνωσις) относительно собственных дел или мыслей, возникающее в душе без наслаждения или печали[212] в связи с деланием или словом; [такое воспоминание] имеет следы, а не отверстия ран, затянувшихся вследствие возникшего [в душе] бесстрастия.

Другое умозрение на те же [слова]

Или же «гвозди» — это тропосы добродетелей в деятельном любомудрии, которые держат расположение души с болью пригвожденным <1384A> к страху Божию[213]; наследовав им, бесстрастные, простые и неизреченные логосы ведения отчетливо возвещают о воскресении божественного Логоса, совершившемся в душе при ее обожении, заранее являя бесстрастие, верно свидетельствующее о боговидном состоянии; кто не претерпел это [воскресение], никогда, наверное, не поверит другому, рассказывающему о нем, как и Фома не поверил словам апостолов, претерпевших это воскресение, прежде чем испытал [его], претерпев [сам].

Трудность 59

Из того же *Слова*, на [слова]: «Если нисходит во ад, то низойди вместе [с Ним]. Познай и тамошние Божии таинства, каков логос двойного нисхождения»[214]. <1384B>

Духовный человек, зная, что Слово Божие повсюду существует незапятнанным (ἀχράντως), следует за Ним посредством созерцания, разумно пожиная знание о Промысле, [управляющем] всеми [вещами]. Так, и когда Слово нисходит во ад, [такой человек] нисходит [с Ним] вместе, очевидно, не ради [чего-то] дурного, а для того, чтобы исследовать и изучить таинство нисхождения Бога во ад и быть наставленным относительно сверхъестественного логоса тех [вещей], которые там происходят и совершаются[215].

Другое умозрение на те же [слова]

Или же, поскольку «ад» есть всякий грех, делающий одержимую им душу темной, безобразной[216] и растленной, <1384C> рассуждающий о страстях нисходит вместе с нисходящим во ад словом учения, посредством слова животворя и приводя к воскресению добродетель, умерщвленную каждым пороком, и мужественно, вместе со Словом, разрывая узы вещественного пристрастия душ[217]. А «логос двойного нисхождения», в общепринятом смысле, [толкуется двояко]: согласно первому толкованию, [он состоит в том], что и на земле [Бог] Слово может спасать души с телами посредством веры и [праведного] образа жизни[218], и сойдя во ад Он может посредством одной лишь веры приобретать (περιποιεῖσθαι) [пребывающие] там души прежде умерших; согласно же второму толкованию — в том, что состояние и действие порока под воздействием Слова воспринимает <1384D> возвращение к добродетели и ведению[219].

Трудность 60

Из того же *Слова*, на [слова]: «А если восходит на небеса, взойди вместе [с Ним]. Стань с провождающими ангелами или с принимающими. Прикажи, чтобы “были подняты врата”[220]»[221].

Тот, кто по великому избытку ведения и изобилию причастности Святому Духу в достаточной мере, насколько это возможно, прошел насквозь (περαιώσας)[222] логос о промысле и охватил знание об этом [логосе] — тот «восходит вместе» со Словом, «восходящим» с земли «на небеса»: [такой человек] познавательно <1385A> прошел насквозь природу всех управляемых промыслом (προνοουμένων) [вещей], зримых и незримых, вместе с логосами, [сопряженными] с этой [природой], и был вознесен в удел, к которому он в высшей степени стремился посредством всякого логоса и тропоса — [удел], совершенно не имеющий никакого перемещения или движения[223]; от «провождающих» логосов промысла, [пребывающих] в сущих, словно от неких «ангелов», он возводится в область «принимающих» [его] неизреченных логосов и таинств богословия; по мере постепенных восхождений[224] он делает «умственные врата души» все более высоко [поднятыми] для приятия «богоначальнейшего (θεαρχικωτάτου)[225] Логоса»[226].

Другое умозрение на те же [слова]

Иначе же вместе с «восходящим» Словом «восходит» тот, кто от тропосов деятельного любомудрия, [относящихся] к добродетели, словно от некоей земли, вместе с божественным Словом, возводительно (ἀνατατικῶς) увлекающим [его], возвышается в некие <1385B> духовные небеса ведения, [относящиеся] к созерцанию[227].

Другое умозрение на те же [слова]

Об этом же [можно] сказать и более таинственно. Тот, кто способен от ведения по домостроительству, [исходя] из которого устроение плоти Слова возникло у Отца[228], быть возведенным к понятию о «славе [Слова] у Отца прежде бытия мира»[229] плоти Слова — тот поистине «взошел на небеса» вместе с Богом и Словом, ради него сошедшим на землю, исполнив меру ведения, доступного людям в этом веке, и став Богом настолько, насколько Он [стал] человеком, ибо божественными восхождениями ради Бога <1385C> он возвысился настолько, насколько Бог низошел ради человека, без превращения «уничижив Себя»[230] до крайнего [предела] нашей природы[231].

Комментарии

Amb. 45–60

1 Gr. Naz., *or.* 45.8: PG 36, 632C. С *amb.* 45 начинается длинная серия толкований на *Слово на Пасху* свт. Григория Богослова. Как замечает Шервуд (*Sherwood 1955a*, p. 61), по большей части это краткие умозрения, связанные с теми или иными персонажами Св. Писания, имеющими отношение к Пасхе (ветхозаветной и новозаветной) и Страстям Христовым. Лейтмотив толкований прп. Максима — раскрытие учения о соотношении делания, созерцания и мистического богословия, однако, он начинает эту серию с описания состояния Адама до грехопадения.

2 Многозначное слово, которое по-разному понимается разными переводчиками. Констас переводит: «withdrew (отстранили)», Лоллар как «protected (защитили)».

3 Gr. Naz., *or.* 28.4; *carm. Moral.:* PG 37, 687A.

4 Или: «непостоянных», «неустойчивых».

5 Это выражение встречается у прп. Максима еще в одном сочинении в отрывке, который проясняет смысл комментируемого. «Что означают слова: “Не ощутят ли... и не найдут ли Бога” (Деян. 17:27)? Каким образом можно, ощущая, найти Бога? Ответ. Кто не чувством зрит всякое телесно являемое служение закона, но созерцаниями ума рассматривает каждый из видимых символов, тот узнает богосовершенный смысл (логос), скрытый в отдельном символе, и найдет Бога в этом смысле. Ради благой цели прикасаясь умной силой [к Нему], как бы [находящемуся] в грязи материи (φορυτῷ τῇ ὕλῃ) законнических предписаний, он найдет сокрытый в плоти закона драгоценный смысл, совершенно ускользающий от чувства. Подобным же образом кто естество зримых [вещей] не определяет одним только чувством, но умом мудро взыскует смысл в каждой твари, тот находит Бога и научается, исходя из произведенного [Богом] велелепия сущих, [познавать] их Причину» (*Thal.* 32. 8–10, пер. А. И. Сидорова по: *Максим Исповедник 1993.* Кн. I, с. 90).

6 Ср. Быт. 27:17, 20.

7 Или: «осязательного слова». Не вполне понятное выражение, которое, вероятно, восходит к следующим отрывкам Писания: Быт. 27:21,25; Втор. 28:29; Лк. 24:39; 1 Иоанн. 1:1. Ср. прим. 5, где в отрывке из *Thal.* 32 прп. Максим разрабатывает метафору осязания (духовного смысла, сокрытого в букве Св. Писания или в материальных предметах тварного мира, посредством ума, то есть умного чувства).

8 Понятие простого и неприкрашенного умозрения перекликается с выражением свт. Григория о «нагом по простоте и бесхитростности жизни» Адаме.

9 Вероятно, прп. Максим имеет в виду благословение адресата *Трудностей* (Иоанна Кизического) и его со-таинников — всех тех, кого он выше называет «добрыми отцами».

10 Возможно, прп. Максим предупреждает здесь, что его «простое умозрение» будет ограничено богословскими вопросами, и что он в отличие от великих отцов прошлого не будет касаться тем естественнонаучных, рассмотрение которых могло бы сопрягаться с этими богословскими вопросами.

11 Втор. 1:43–44.

12 Тексты прп. Максима, в которых рассматривается «состояние» Адама в раю, на первый взгляд противоречат мнению о его «мгновенном» падении (см. *amb.* 42: PG 91, 1321A–B; *Thal.* 59: PG 90, 613C5–12; *Thal.* 61: PG 90, 628A14), но на самом деле противоречие это может быть устранено при правильном герменевтическом подходе: мы имеем дело с разными трактовками различных аспектов Предания и Писания (см. подробнее разбор этой проблемы у Шервуда: *Максим Исповедник 2007a*, с. 506–507).

13 Выражение «бессмертие по благодати» указывает на то, что Адам не был бессмертен по природе, но его бессмертие зависело от сохранения им благодати. Проблема различия в святоотеческой литературе между состояниями Адама, и в частности, состоянием его телесности до и после падения — проблема так называемых «кожаных риз» — не раз исследовалась (см., например, *Thunberg 1965*, p. 152–166). Ей, в частности, посвящены вторая и третья главы книги Панайотиса Нелласа (*Nellas 1987*). Пишет Неллас и о данном отрывке: «Первый человек, согласно краткому выражению свт. Григория Богослова, был “наг по простоте”. Это означает, как объясняет прп. Максим, что его тело не содержало в себе взаимно противоречивых “качеств”, которые теперь толкают его в разные направления, наказывают его тлением и делают его смертным, но оно обладало “иным характером, который подобал ему, — характером, поддерживаемым простыми качествами, согласными друг с другом”. Оно было “без течений и истечений”, свободное от “постоянных изменений [в зависимости] от того, какое качество преобладает”, *и по этой причине* (for this reason) не было лишено “бессмертия по благодати” (см. *amb.* 45: PG 91, 1353A–B)» (Ibid., p. 52, курсив наш). К сожалению, нам недоступен греческий оригинал этой книги, но в английском переводе мы находим некоторую неточность: бессмертие *по благодати* оказывается причинно обусловлено особым строением тела Адама, а именно — отсутствием течений и свободы от изменений, а также борьбы качеств. Между тем у прп. Максима, как нам представляется, иная мысль: с одной стороны, у Адама было особое строение тела, его состав — оно было из простых, не входящих в борьбу качеств, а с другой — сохранение в целостности такого строения тела, а значит, и нетления зависело от благодати Божией. В целом же в Адаме особое устроение его тела и особое состояние его души (которое ниже названо «бесстрастным») четко соответствовали друг другу.

14 Выражение «простое качество» (ἁπλὴ ποιότης) у прп. Максима больше нигде не встречается. В греческих натурфилософских и медицинских трактатах понятие «простого качества» прилагается к четырем основополагающим качествам (тепло, холод, влажность, сухость), которые, в свою очередь,

отличаются от четырех стихий, или элементов (огонь, вода, земля, воздух) (см., например, у Галена: «Простое качество — это элемент сложного качества, а простое тело — это элемент тела, которое не просто. В самом деле, если тепло, холод, сухость и влажность определены тремя способами — либо как качества, либо как несмешанные тела, либо как смешанные тела, то ясно, что качество — это не элемент, как и не смешанное и созданное из смеси тело; остается только, что чистое и несмешанное тело — это элемент, который прост и основан на качестве. Итак, ты опять приходишь к огню, воздуху, воде и земле. В этих первых — крайние степени тепла, холода, сухости и влажности» (*de elem. ex Hipp.* 2: 470.1.6–16 (Kühn))). У Немесия также встречается учение о качествах, хотя четыре базовых качества он называет не «простыми», а «крайними» (или «высшими»): «Необходимо, чтобы стихия была телом, и телом простым, в действительности имеющим высшие (ἄκρας) качества» (*nat. hom.* 5: 152 (Morani), пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 77 с изм.). У Немесия же в гл. 5, *О стихиях*, трактата *О природе человека* находим и подробное изложение учения о противоположности и сочетании стихий друг с другом по их качествам. Ссылаясь на Платона, Немесий дает и иную классификацию соотнесения стихий и качеств: огонь имеет остроту, тонкость (прозрачность) и подвижность, земля — тупость, плотность и инертность (неподвижность). Средние же стихии образуются сочетанием некоторых качеств огня и земли. Из качеств Немесий еще упоминает тяжесть и легкость. Кроме этих случаев использования понятия «простое качество», можно указать еще случай, встречающийся у Иоанна Филопона, см. *de opif. mundi* 184.5–6 (Reichardt), где в плане примера простого качества приводится свет, сотворенный Богом, в отличие от «сложных» светил небесных. Что именно имеет в виду прп. Максим, говоря, что тело Адама состояло из простых качеств, не вступающих друг с другом в борьбу, остается не вполне ясным. Не исключено, что «натурфилософский след» в объяснении этого места вообще не релевантен, а речь идет о развитии учения свт. Григория Нисского из 24 гл. трактата *Об устроении человека*, где объясняется, каким образом «умное» (Бог) мог создать чувственное творение. Чувственное трактуется свт. Григорием как «составленное из каких-либо *качеств*», причем «каждый вид качества отделяется логосом от подлежащего»; все эти качества, собранные вместе, образуют «вещественную природу» (PG 44, 212D–213A, пер. В. М. Лурье, цит. по изд.: *Григорий Нисский 1995*, с. 76–77), т. е. вещественное оказывается «сборкой» умосозерцаемого, поскольку каждое такое качество созерцается «по отдельности и несмешанно. Ведь иной — логос цвета, иной — логос тяжести» и т. д. (см. Там же). При таком понимании качества не окачествуют какую-то материю, но они сами — в сборке — создают «вещественную природу». Вполне вероятно, что прп. Максим имел в виду эту концепцию свт. Григория, а не натурфилософские учения о «простых качествах» Галена и Немесия, или же он как-то соединял одно с другим. В любом случае, хотя он и объявил в начале *amb.* 45, что не будет вдаваться в такие построения, тем не менее, теория бессмертия тела Адама прп. Максима подразумевает какие-то философские и натурфилософские предпосылки, пока не вполне ясные. Интересно в этой связи приводимое Немесием утверждение Гиппократа, полемически заостренное против тех, кто утверждал, что существует лишь одна стихия: «Если бы человек был нечто единое, то он никогда бы не болел...

Ведь необходимо, чтобы намеревающееся болеть подверглось изменению... но если существовала одна только стихия, то не во что было бы ему измениться; не изменяясь же, а оставаясь в себе самом, оно не могло бы болеть» (*nat. hom.* 5: 168 (Morani), пер. Ф. С. Владимирского, цит. по изд.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 83). Прп. Максим также связывает тление с изменяемостью, но в первую очередь — с борьбой на возобладание того или иного качества, и именно в этой борьбе и в избытке какого-то качества, вероятно, усматривает причину тления, что согласуется и с представлениями античной медицины о причинах болезней (ср. Nemes., *nat. hom.* 1 (см. пер.: *Немесий Эмесский 1996*, с. 27)).

15 ὡς ἄσαρκος καὶ ἀσώματος. Возможно, прп. Максим здесь хотел подчеркнуть отличие своего понимания телесности Адама от оригенистического, поскольку последнее понимание, если верить православным полемистам против оригенизма, подразумевало наличие у прародителей «тонкого тела», но не плоти. В самом деле, еще свт. Мефодий Патарский в полемике с Оригеном обращал внимание, что оригенисты «предполагают, что есть различие между телом и плотью» и «под телом почитают нечто другое, как бы свойственное самой душе, невидимое, а плотию — это внешнее, видимое» (*res.* 43, свидетельство сохранилось у Епифания в *haer*. 64, цит. по изд.: *Мефодий Патарский 1996*, с. 244). Возможно, прп. Максим, предупреждая здесь, чтобы его описание особой легкости и нетленности тела Адама не приняли за оригенистическое, подчеркивает, что Адам не был не только *бестелесен* (с этим согласились бы и оригенисты), но и *бесплотен*. Остается, впрочем, вопрос: как понимать такую «плоть», которая, как выше писал прп. Максим, состоит из «простых качеств»? Мы оставляем здесь в стороне и вопрос об адекватности понимания свт. Мефодием учения Оригена, который уже давно обсуждается (см., например, *Patterson 1997*, p. 170–212 и обзор литературы в Ibid., n. 47, p. 180).

16 Gr. Naz., *or.* 45.8. Ведя речь о «тяжести» тела Адама после падения, нужно, очевидно, иметь в виду тот взгляд на «легкость» и «тяжесть» тела, который мы находим у прп. Максима в *amb.* 41, где, в частности, говорится, что, если бы Адам жил добродетельно, его жизнь стала бы тождественной с ангельской и «он стал бы легким по духу, и никакое телесное бремя не удерживало бы его [близко] к земле и не препятствовало бы восхождению на небеса, по причине совершенной слепоты ума по отношению к этому [земному]» (PG 91, 1308A). В *amb.* 41 прп. Максим говорит, что Адам *мог* получить такую ангельскую легкость, но не получил из-за падения, а в *amb.* 45, где прп. Максим исходит из несколько иной перспективы, описывая природу человека в ее идеальном состоянии, он говорит о легкости как об *имевшейся* у Адама, но понимать это, как и само описание жизни Адама в раю, нужно в перспективе общего учения прп. Максима о «мгновенном» падении Адама по сотворении. Это учение о райском состоянии Адама важно не само по себе, но в перспективе понимания восстановления нашей природы во Христе и для того, чтобы показать, что состояние нашей природы после падения не есть истинное и изначальное. Ср. подход к пониманию рая у прп. Максима в *Larchet 1996*, p. 178–186.

17 Или: «благоустроения» (εὐεξίαν).

18 Толкование этого места см. в *Thunberg 1965*, p. 163; *Nellas 1987*, p. 88. Оба автора подчеркивают, что прп. Максим понимает «наготу» буквально, но

вместе с тем и замечают, что возможность обходиться без одежды и покрова обеспечивалась у Адама, согласно прп. Максиму, особым состоянием его души.

19 Свт. Григорий Нисский говорит, что до падения человек был «наг от одеяния мертвыми кожами, дерзновенно взирая на лицо Божие, еще не поставляя судьею красоты зрение и вкус» (*virg.* 12: PG 46, 373C); «нагота» понимается как лишение того, что потом стало характерным для человека после падения, в частности — устремленности к чувственному.

20 Страстных представлений.

21 Все, что составляет нынешнее существование человека — удовлетворение страстных желаний, ремесла (техника), научное познание, — все это с точки зрения прп. Максима — результат грехопадения, по самому своему сотворению человек в этом не нуждался.

22 Или: «не нуждающимся», «лишенным нужд».

23 Бесстрастие, согласно прп. Максиму, есть последнее состояние твари, предшествующее соединению с Богом в обожении в любви (см. *carit.* 1.2; *amb.* 6 и прим. к ней). Только обожение — духовное состояние, из которого пасть нельзя, бесстрастие же таковым еще не является.

24 Или: «прикрытия».

25 Если бы человек стал исполнен Божественного, ему бы уже не нужно было наполняться вещами тварного мира, но он оказался пуст, то есть лишен, Божественного, и стал нуждаться в вещах этого мира, о них думает, ими занимается, их изучает, к ним стремится.

26 Или: «навыку», «состоянию».

27 Или: «одно... продвижение».

28 Речь о трех ступенях христианского любомудрия (философии) по прп. Максиму — делании, естественном созерцании и, превосходящем его, богословии.

29 Ἐνιαύσιον (от ἐνιαύσιος — годичный, ежегодный). Предметом толкования является соотнесение с Сыном Божиим и Богом чего-то «временно́го», в частности, «годичности».

30 Мал. 4:2.

31 Gr. Naz., *or.* 45.8: PG 36, 641A.

32 Комментарий Констаса: «“Наименования” (*prosegoriai*) отличались от “имен” (*onomata*) стоиками, как особая часть речи (см. Chrysip., SVF 2.147)... Ориген использует это различение (Orig., *or.* 24.2 (GCS 2:353–54)), прилагая его к толкованию Мф. 6:9» (*Constas 2014,* v. II, p. 365, n. 2).

33 Иначе: «тропосы».

34 Анагогического.

35 Ср. Plato, *Tim.* 39c. В *Thal.* 65. 200–206 прп. Максим связывает пятичастное разделение времени с пятью чувствами.

36 Речь, вероятно, о времени, хотя может быть и о годе.

37 Или: «по такому тропосу».

38 Ис. 61:2; Лк. 4:19.

39 «Образ "мысленного солнца" стал знаменит после Платона (Plato, *rep.* 508c; ср. Gr. Naz., *or.* 28.3; Dion. Ar., *d. n.* 4.1; 4.4)» (*Constas 2014*, v. II, p. 358, n. 5).

40 Здесь прп. Максим, очевидно, обыгрывает образ семенных логосов, восходящий еще к апологетам. Сам Божественный Логос сравнивается с солнцем, а Его семенные логосы, в соответствии с которыми приводятся в бытие и ведутся к Богу сущие вещи, — с лучами этого солнца (см., например, Just., *2 apol.* 8; о развитии этой концепции прп. Максимом см. *Лурье 2006*, с. 54).

41 Ср. Мф. 13:38–42; 3:12; Лк. 3:17.

42 Букв.: «того, что сносится, сваливается в кучу».

43 Мф. 3:12; 13:38–42; Лк. 3:17.

44 Ср. *amb.* 7: PG 91, 1088C–1089A. Ларше следующим образом комментирует это место из *amb.* 46: «Это блаженство [обожения] имеет свой источник в Божественной энергии, присутствующей и действующей в человеке, которая делает его причастником жизни, благ и блаженства Самого Бога (ср. *myst.* 5: PG 91, 680C; Dion. Ar., *ep.* 9.5: PG 3, 1113A)» (*Larchet 1996*, p. 637). Ср. также в *Thal.* 22: «Поскольку начало, середина и конец всех веков, прошлых, настоящих и будущих, есть Господь наш Иисус Христос, то, разумеется, достиг нас в возможности благодаря вере тот конец веков, который в действительности для каждого в отдельности наступит по благодати при обожении достойных» (PG 90, 320B–C, пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 64), а также в *cap. theol.* 1.45: «Жатва Божия есть всецелое пребывание и обитание в Боге [людей] достойных, которое произойдет при свершении веков» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: Там же. Кн. I, с. 222). Из сопоставления этих цитат видно, что для прп. Максима «конец веков» соответствует состоянию обожения, когда целиком свершается логос Божий о твари, и она приходит к упокоению в Боге, став «жатвой» Господней, под которой прп. Максим подразумевает полное отделение ее от всякого тварного действия и движения и всецелое пребывание в Боге. Таким образом, трудность в толковании Христа как «годичного солнца», т. е. как чего-то «временно́го», разрешается прп. Максимом с помощью учения о логосах. Логосы, принадлежащие Божественной вечности, осуществляются (сеются) в тварном мире в подобающее время и в случае движения разумной твари в соответствии с логосом приводят ее к Солнцу правды (Христу), членом которого эта тварь становится; так для нее наступает «конец веков», т. е. свершается «год Господень». Прп. Максим, несомненно, обыгрывает и продолжение толкуемой фразы свт. Григория, где говорится о Солнце правды «годичном», «происходящем оттуда» и «*к Себе возвращающемся*».

45 Откр. 21:6; 22:13.

46 Место, сложное для понимания, допускающее разные трактовки и переводы. Речь, очевидно, о пяти этапах богопознания (восхождения от твари к Творцу), которые являются коррелятом пяти подразделений года. Каковы именно эти пять этапов, здесь не уточняется, но мы помним, что в *amb.* 41 прп. Максим говорит о преодолении пяти пар оппозиций, и, возможно, здесь имеется в виду нечто подобное.

47 Аллюзия к Никейскому *Символу веры*.

48 В солнце различаются свет и видимый диск. Свет соотносится с Божеством, а видимый диск — с человечеством Христа.

49 Gr. Naz., *or.* 45.14: PG 36, 641C.

50 Исх. 12:3.

51 Ср. Мк. 7:32–35; 8:22–26.

52 2 Кор. 10:6.

53 Ср. Пс. 118:37.

54 1 Кор. 2:2 (в Синодальном переводе иначе).

55 Гал. 2:19.

56 Букв.: «отлагает».

57 Букв.: «крестом».

58 Или: «науки».

59 Ср. 1 Кор. 2:16.

60 Как пишет Тунберг: «Мы узнаем, что существует три рода духовного распятия (см. *amb.* 47: PG 91, 1360C–D). Первый из них имеет место в "практической философии" через бесстрастие, которое подразумевает смерть для искушений чувственного мира. Это участие в- или подражание распятию *плоти Христа*, и через него христианин приходит к "естественному созерцанию", т. е. к *душе Христа*. Второй вид распятия имеет место в "естественном созерцании" в конечном оставлении умом символического созерцания, относящегося к вещам. Это соответствует распятию души Христа, и через него человек приходит к единому и простому тайноводству (*мистагогии*) богословского познания, т. е. переходит от души к *уму Христа*. Третье распятие идет еще дальше, оно имеет место посредством окончательного отрицания всех эксплицитных качеств Бога в отношении того, что Он есть Сам в Себе [а не по отношению к миру. — *Г. Б.*]. Это подразумевает то, что мы можем назвать распятием ума Христа, и через него христианин переходит от ума Христа к Его *божеству*. Так Максим уравновешивает более или менее евагрианскую идею о постоянном воскресении со Христом соответствующей идеей о распятии, которое не прекращается даже на высшей стадии духовного восхождения. Делая это, он исключает идею Евагрия о простом возвращении ума из состояния, которое было только акцидентально телесным и ограниченным» (*Thunberg 1965*, p. 375). Тунберг, очевидно, имеет в виду то, что слово «распятие» подразумевает некий род «телесности», которая, следовательно, не оставляется (а «распинается») и на высших стадиях обожения; разумеется, у прп. Максима речь идет не о «телесности» ума, но о прекращении какого-либо тварного движения или действия ума. За этим «распятием», впрочем, следует и «воскресение»: ум, как и весь человек, всецело обоживается энергией Божией. Подробнее об отличии позиций прп. Максима и Евагрия см. в *Thunberg 1965*, p. 374–376. Вильямс (*Williams 2001*, p. 632) ссылается на это место прп. Максима, когда говорит об особенности его апофатического богословия по сравнению с апофатикой *Ареопагитик*. У прп. Максима апофатика во всех своих аспектах включена в широкий контекст христианской аскетики; речь, таким образом, идет

не столько о более утонченном способе «концептуализации», т. е. мышления о Боге в терминах лишения, отъятия и отрицания, сколько об опыте ученичества у Христа и следования путем Креста.

61 ἀνάβασις. Это слово («восхождение»), взятое во множественном числе, имеет у свт. Григория Богослова значение, близкое к терминологическому, ср.: «Надлежало же, чтобы Троический свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями, как говорит Давид, *восхождениями* (Пс. 83:6), поступлениями от славы в славу и преуспеяниями» (*or.* 31.26: PG 36, 161D–164A, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 458), или: «Василий... прошел постепенными *восхождениями* в добродетели» (*or.* 43.71: PG 36, 592D, цит. по изд.: Там же, с. 649; ср. с. 645). Прп. Максим в *Трудностях* и в других сочинениях употребляет это понятие еще более систематически, чем свт. Григорий, см., например, *Thal.* 54: «Восходя посредством этих очей веры, то есть посредством озарений, мы собираемся воедино в божественной Единице премудрости, сосредоточивая происшедшее ради нас различие харизм [т. е. даров] в [единой] Причине их путем постепенных *восхождений* через каждую из добродетелей» (PG 90, 524B–C, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 161). Источником такого употребления этого слова является, как это видно и по цитате из свт. Григория, Пс. 83:6 (LXX): «Блажен муж... который положил в сердце своем *восхождения*» — т. е. постепенное восхождение из славы в славу в добродетели и ведении.

62 1 Кор. 15:23.

63 1 Кор. 9:22. Ларше (*Larchet 1996*, p. 650) указывает на следующие параллельные места: *amb.* 10/33: PG 91, 1172B–C; *or. dom:* PG 90, 897A; *cap. theol.* 1.100: PG 90, 1124C–D; *cap. theol.* 2.56: PG 90, 1150A–B; *qu. dub.* 102 (Declerck); *Thal.* 61: PG 90, 640C. Обсуждение вопроса о «духовном причащении» см. в примечаниях к *amb.* 48: PG 91, 1364C–1365C.

64 Gr. Naz., *or.* 45.16: PG 36, 645A. Приведем продолжение слов свт. Григория: «...пойдет на духовное пищеварение — все с головы и до ног, то есть от первых умозрений о Божестве и до последних рассуждений о воплощении» (цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 672).

65 Или: «вожделение и любовь». Ларше, обсуждая способности, данные человеку, согласно прп. Максиму, для познания Бога, пишет: «Среди всех способностей человека, динамически ориентированных к Богу, ум занимает первое место. В начале *Thal.* 61 Максим говорит о естественном порыве (ἔφεσις) ума к Богу, подчеркивая в этом контексте способность этой силы души к духовной радости... В *Thal.* 59 он подчеркивает способность человека данными ему по природе силами искать Бога и исследовать духовные реальности, и из дальнейшего видно, что под этими силами он имеет в виду ум и разум... В *ambiguum* 48 он отмечает, что мы имеем естественное влечение (πόθον) к Богу (1364B), а чуть немного выше в той же *трудности* он связывает способности познания и желания... В *ep.* 31, в контексте, где речь идет об обожении, Максим соединяет силы разума и желания с раздражительной способностью в соответствии с трехчленной схемой Платона: “Умом мы обладаем по природе ради взыскания Бога, и единственно ради того, чтобы Его желать, наделены вожделением, и только для того, чтобы за Него биться,

способны ко гневу. Конец же искания — истинное ведение, а желания — постоянная горячая любовь, битв же за Бога — мир, который превыше всякого ума (Флп. 4:7)" (*ep.* 31: PG 91, 625A–B [пер. Е. Начинкина, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2007b*, с. 230. — *Г.Б.*])» (*Larchet 1996*, p. 128–129).

66 «Аскеза», упражнение, по прп. Максиму далеко не сводится к телесной аскезе, но охватывает, как мы видим, в частности, по этому отрывку, и умственную аскезу, состоящую в упражнении в богопознании. Телесная аскеза должна, очевидно, служить тому же.

67 Или: «натренирована», продолжается разработка метафоры спортивного упражнения, аскезы.

68 Ис. 35:10.

69 Ср. Мф. 13:12, 25:29; Мк. 4:25; Лк. 8:18; 19:26.

70 Ср. Еф. 2:4.

71 Еф. 1:21.

72 Евр. 4:14.

73 Еф. 4:10.

74 Евр. 11:32.

75 2 Кор. 3:18.

76 1 Кор. 15:23.

77 Букв.: «не смешанным», «не приведенным в беспорядок».

78 Исследователи прп. Максима неоднократно ставили вопрос о том, насколько он придерживался учения о так называемом «реальном присутствии» плоти Христовой во Святых Дарах, отмечая, что он не раз говорит о духовном причастии, как, например, в данном месте *amb.* 48 (обзор по этой тематике см. в *Larchet 1996*, p. 424–430). Мы не можем здесь подробно останавливаться на этом вопросе, отметим бесспорное: церковные таинства для прп. Максима имеют смысл лишь в контексте соответствующей духовной жизни — аскетики, созерцания, мистического богословия; человек настолько причастен Христу, насколько он причастен этой духовной жизни. Церковные таинства, не подкрепленные соответствующей духовной жизнью, остаются для участвующего в них «содержащими благодать только в возможности», а не «по действенному познанию», как это видно, например, по описанию крещения в *Thal.* 6 (см. пер.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 37). На вопрос о том, допускает ли учение прп. Максима возможность духовного причастия Христу без участия в церковных таинствах, вероятно, следует ответить утвердительно, хотя нужно признать, что сам преподобный его эксплицитно не ставил и ответ на него не давал.

79 Кол. 2:19.

80 Или: «вкусит».

81 Место, сложное для понимания. Наш перевод близок переводу Лоллара. Но можно понять и иначе: «веру... [исходящую] от недоказуемых начал» — так перевел это Констас (*Constas 2014*, v. II, p. 219).

82 Ср. Флп. 2:8.

83 Ср. Флп. 3:10–11.

84 Ср. Ин. 13:25; 21:20.

85 Букв.: «энергию по деланию», то есть речь об энергии, проявляемой в делании.

86 Это место в перечислении родов причастия Христу было выделено и прокомментировано Тунбергом в контексте темы преодоления оппозиции мужского и женского: «Ни одна часть [тела Христова. — *Г.Б.*] не исключена из приобщения. Среди всех этих форм приобщения есть относящаяся к *животу Христа* — символизм, имеющий очевидное отношение к истинному типу страстности. Описывая эту форму приобщения, Максим дает ясно понять, что она указывает на духовное и положительное использование продуктивной способности человека (τὸ γόνιμον). Это использование, как ясно из дальнейшего (заметим, что в данном месте *Трудностей* встречаются конкретные чувственные и сексуальные символы), подразумевает, что душа становится "беременна" духовными созерцаниями и несет в себе неугасимую, самую жгучую любовь (эрос) к Богу (1364B–D). Таким образом, даже сексуальный опыт представляет для Максима аспект отношения человека к Богу, имеющий свое правильное место в его общении со Христом» (*Thunberg 1965*, p. 405). Нам представляется, что Тунберг в своем комментарии несколько смещает акценты или не совсем точно выражается, так что можно подумать, что прп. Максим имел в виду некоторый род сублимации сексуальности в духе католической мистики. На самом деле весь контекст «причастия животу» подразумевает, что речь идет о созерцании, которое для плодовитой души (см. *amb.* 49) становится из восприятия чувственного в его многообразии естественным созерцанием логосов творения в их единстве, а далее говорится не просто о жгучей любви к Богу, но о «жгучей любви *бесстрастного стремления* [или: порыва, ἀπαθοῦς ἐφέσεως] к сопребыванию с Богом». Как замечает Ларше: «В начале *Thal.* 61 Максим говорит о естественном порыве (ἔφεσις) *ума* к Богу, подчеркивая в этом контексте способность этой силы души к духовной радости» (*Larchet 1996*, p. 128). Таким образом, причащающийся *живота Христова* созерцает множество логосов творения в их единстве и устремляется умом к Богу. Речь идет о том, что в *amb.* 41: PG 91, 1309B–C описывается прп. Максимом как преодоление оппозиции *неба* и *земли*, а вовсе не *мужского — женского*, как можно подумать, исходя из сказанного Тунбергом.

87 1 Кор. 2:10.

88 Иначе: «материи». Можно было бы более литературно перевести: «противостоит веществу (материи)», но слово «противостояние» подразумевает борьбу, а здесь скорее подчеркивается то бесстрастное отношение к материальному, в котором борьбы уже нет.

89 Т. е. во плоти.

90 Флп. 3:14.

91 Ср. Песнь 2:8.

92 Или: «вкушаемым».

93 Или: «для Себя самого».

94 Или: «телесном составе», «телесной стройности»; снова подчеркивается то, что члены Тела Христова должны составлять единый организм, в котором все члены соединены узами любви и согласия.

95 Как пишет Ларше: «Хотя различные члены имеют здесь значение метафорическое, тем не менее, Максим имеет в виду, что посредством духовной жизни христианина осуществляется истинное приобщение, причастие реальное и конкретное во Христе, Который уподобляет причастника Себе и обоживает, поскольку Максим замечает вполне явственно, что Агнец Божий, вкушаемый и перевариваемый, "претворяет в Него Самого посредством Духа тех, кто участвует" таким образом в Нем. Эта идея приобщения Христа посредством духовной жизни, которая уподобляет верных Христу, идея, которая без сомнения находится в русле александрийской духовности (см. *Völker 1965*, S. 472), встречается во многих других местах у нашего автора (см. *amb.* 47: PG 91, 1360C–1361A; 50: PG 91, 1369A; *Thal.* 36: PG 90, 380D–382C). Она коррелирует с его концепцией о трех воплощениях Логоса — в логосах природы, логосах Писания и в человеке (см., в частности, *amb.* 33: PG 91, 1285C–1288A)» (*Larchet 1996*, p. 426).

96 Кол. 3:5.

97 Gr. Naz., *or.* 45.18: PG 36, 648C.

98 τὸ γόνιμον τῆς ψυχῆς. Душа способна к восприятию чувственного, которое множественно, — потому она и плодовита. Разум же с помощью делания не дает душе рассеиваться в чувственном восприятии. Причем представление о «плодовитости души» здесь встроено в иной контекст, чем в *amb.* 48. Там оно рассматривалось в позитивном плане — в смысле духовного умозрения множества логосов сущего, здесь же речь идет об аскетическом сдерживании «плодовитости души» в смысле чувственного восприятия. В целом *amb.* 49 посвящена восхождению от аскезы к свидетельству об истине, но прп. Максим подчеркивает на каждом этапе взаимодействие ведения и делания.

99 Иначе: «материи».

100 Или: «навык».

101 «Их», если это чтение верно, вероятно, относится к покаянию и праведности или к тем, кто выказывает эти добродетели (аллюзия к приходу Христа после проповеди Иоанна). Лоллар, однако, возможно опираясь на другое чтение, переводит: «with him (с ним)» (единственное число), что в нашем переводе соответствовало бы переводу: «которому предстоит посетить его».

102 Мф. 10:9–10; Мк. 6:8–9; Лк. 9:3.

103 Рим. 10:15, ср. Ис. 52:7.

104 Gr. Naz., *or.* 45.19: PG 36, 649B.

105 Словом «удел» переведено греческое слово λῆξις, которое, как замечает Морескини (*Moreschini 2003*, p. 712, n. 4), может означать «удел», «доля», «наследие», «покой». Эриугена перевел это слово как quies — «покой»; в принципе, такое понимание не исключено.

106 Или: «тропосами».

107 О понимании прп. Максимом двойственности, которая характеризует все тварное, см. подробнее в толковании двойки из числа 12 в *amb.* 67: PG 91, 1396B–1404C и комментарии.

108 Или: «не отшатывающегося» от смерти.

109 Исх. 12:1–28.

110 Чис. 9:1–5.

111 Ис. Нав. 5:10–12.

112 Букв.: «в отношении Которого» (πρὸς ὃν).

113 В этом предложении и высказывается возможность приложения соответствующих трех состояний и положений человека (1. до смерти, 2. после смерти, но до воскресения и 3. после воскресения) к духовной жизни уже здесь на земле. Ср. прим. 115.

114 Или: «характеризует».

115 Весьма важное для понимания учения прп. Максима место: здесь утверждается, что любое состояние: 1) пребывания в этом мире, 2) разлуки души и тела или 3) воскресения — может быть духовным образом вкушаемо уже при жизни. Это утверждение проливает свет на многие высказывания прп. Максима, в частности, о состоянии воскресения — которое, следовательно, известно святым уже при жизни. Аналогично обстоит дело и с двумя другими состояниями. Прп. Максим ниже дает описание того, что он под этим понимает; коротко говоря — это делание, созерцание и мистическое единение с Богом (богословие).

116 2 Кор. 10:3.

117 Ср. 2 Кор. 10:4–5.

118 Второй этап духовного восхождения соответствует созерцанию. Интересно, что выше прп. Максим говорил о нем как о своего рода «посмертном состоянии» отделения души от тела. Здесь становится понятно, что он имеет в виду: духовное созерцание устремлено не на чувственный мир как таковой, но восходит от чувственного творения к созерцанию его логосов.

119 Или: «отображаем», «представляем».

120 Ср. Еф. 3:18–19.

121 Вхождение в Землю обетованную соответствует богословскому любомудрию, таинственному богословию или же состоянию воскресения (ср. о таинстве трех дней — Великих Пятницы, Субботы (в которую имело место разлучение души и тела Христа) и Воскресения, или применительно к нам — Субботы, Суббот и Субботы Суббот в *cap. theol.* 1.37–39; 1.47; 1.51–63; 1.65–67 и нашу статью *Суббота у прп. Максима Исповедника* в изд.: *Беневич, Шуфрин 2004*, с. 173–193).

122 Ср. Быт. 31:19.

123 Gr. Naz., *or.* 45.21: PG 36, 652B.

124 Этимология «Рахили», которую приводит прп. Максим, — общепринятая; «Лия» же часто толкуется как «телка», но уже начиная с Филона Александрийского (*post.* 62) встречается толкование имени Лии как «добродетель». Рахиль также уже начиная с Филона связывается с созерцанием: «Ее имя толкуется как “нечистое созерцание”, не потому что она “смотрит нечисто”, но, напротив, потому что она считает зримое и ощущаемое по сравнению с непорочной природой незримого и мыслимого не священным и нечистым» (*congr.* 25 (Wendland), пер. М. Г. и В. Е. Витковских, цит. по изд.: *Филон 2000*, с. 359).

В отличие от Филона в православной традиции, в том числе и у прп. Максима, похоже, отсутствует противопоставление Лии и Рахили, в котором бы Рахиль ассоциировалась с чувственными наслаждениями, а Лия — с теми, которые ненавидят их (см. Philo, *post.* 135).

125 Намек на кражу Рахилью идолов отца и на то, что до времени она их держит под седлом, — что означает подчинение неразумных страстей разуму, — а затем, придя в Землю обетованную, вовсе от них избавляется (см. ниже).

126 Букв.: «имеющая».

127 Ср. Быт. 30:38–39.

128 Или: «способы».

129 Прп. Максим уже обращался к образам Иакова и Рахили (о Лии же еще не упоминалось) в *qu. dub.* 30 (Declerck): «Что такое прутья, которые Иаков, сняв кору, положил в водопойных корытах (Быт. 30:38), кто такая Рахиль, которая похитила идолов (Быт. 31:19) и что такое теревинф, под которым Иаков закопал их (Быт. 35:4)? Всякий Иаков, то есть запинающий, снимает кожу с прутьев, то есть очищает логосы сущего от покрывающих их вещественных образов, кладет их в водопойных корытах, то есть в познавательной способности, дабы наставляемые наставлением, наподобие скота, зачинали в ней и запечатлевались, чтобы подражать [наставлению]. Всякая душа, так наставленная, похищает идолы своего отца, дурно родившего ее прежде во зле. Идолы не есть нечто по природе сущее в видимых вещах; это образы, обращенные в идолы отцом зла диаволом для обольщения. Их похищает тот, кто, по словам апостола, все *пленяет в послушание Христу* (2 Кор. 10:5). [Он, подобно Рахили,] скрывает их под верблюжьим седлом (Быт. 31:34). Верблюда понимай здесь как плоть, по причине [ее] сгорбленности [или: лукавства] и потому, что, оставляя следы ног на песке, верблюд являет собой нашу плоть, которая по причине преступления искривлена и подвержена страстям. А седло — это различные способы аскезы: сидя на нем, душа бежит от отца зла, который разыскивает ее и ищет идолы, изобретенные им для обольщения. Украв их у него — посредством высочайшего возвышения [или: анагоги] и созерцания — она скрыла их под седлом воздержания, утесняющим нашу плоть. Когда же она приходит в землю обетованную, то есть к совершенному знанию, ей велено сложить и их, то есть то, что было похищено во благо ради нашего возвышения, будь то способы [тропосы] более нравственного поведения, наподобие одежд, или природные логосы, свисающие с них, наподобие серег. Проницательный ум, взяв это, закопал под теревинфом, то есть в таинстве Креста, ибо в нем сокрыто всякое дело и знание. Крест уподобляется теревинфу, ибо зимой это дерево совершенно безотрадно, а весной — в высшей степени благовонно и приятно. Также и Крест Господень: в настоящей жизни его вид кажется уничижительным, а в грядущей он источает благолепие славы и благоухания» (пер. Д. А. Черноглазова). По сравнению с *qu. dub.* 30 в *amb.* 51 прп. Максим отчетливей проводит мысль о восхождении через делание и созерцание к истинному ведению, что отвечает общему замыслу *Трудностей*; снова подчеркивается первичность делания по сравнению с созерцанием, при том что в целом созерцание является более возвышенным и непосредственно ведет к истинному ведению. Интересно и то, что прп. Максим не останавливается в *amb.* 51

подробно на теме кражи идолов; возможно, он исходил из того, что адресаты *Трудностей* уже читали толкование этой библейской истории в *qu. dub.* 30.

130 Ср. у Евагрия в прологе трактата *О молитве* — Рахиль символизирует созерцание, а Лия — практику добродетели (PG 79, 1165A).

131 Ср. Мф. 27:32; Мк. 15:21; Лк. 23:26.

132 Gr. Naz., *or.* 45.24: PG 36, 656C.

133 «Послушание» — общепринятое толкование имени Симон, а вот толкование нарицательного имени «киринеянин» как «готовность» (ἑτοιμότης) у авторов до прп. Максима нам найти не удалось. Среди более поздних авторов такое толкование встречается у Пселла, который в ряде мест своей *Theologica* (в данном случае в *theol.* 43.27 (Gautier)) чрезвычайно близко следует *Трудностям* прп. Максима. После Пселла такое толкование «киринеянину» дает *Лексикон* Пс.-Зонары (*alphabetic letter kappa* 1264.9 [*Tittmann*]).

134 Кол. 3:5.

135 Или: «предающийся добродетели (μετερχόμενος ἀρετήν)». Прп. Максим, вероятно, имеет в виду Христа как воплощенную Добродетель. Симон следует за Ним, несет Его Крест. Но Христос не только воплощенная Добродетель, но и Бог, и такое делание — это «жизнь по Богу».

136 Симон Киринеянин рассматривается как образ добровольного умерщвления плоти в делании, т. е. аскезе. Прп. Максим подчеркивает, что такое умерщвление не носит самодостаточный характер, но есть страдание «за добродетель» (или ради добродетели).

137 Иначе: «благопризнательный», «благодарный». Этот, последний смысл слова прп. Максим использует ниже, когда говорит о благодарности. Но к «благодарности» благоразумие этого разбойника не сводится, поэтому переводить здесь этот эпитет как «благодарный» (так делает, например, Констас) не стоит.

138 Gr. Naz., *or.* 45.24: PG 36, 656C.

139 Слово εὐπαθεία обычно имеет значение благополучия, наслаждения. Однако в настоящем контексте прп. Максим имплицитно использует его внутреннюю форму, имея в виду то общее, что это слово имеет со словом «страдание», которое встречается в том же предложении, и сходство εὐπαθεία с κακοπάθεια (злострадание), которое используется несколько раз в данной *трудности*. В данном контексте εὐπαθεία можно понять как благое претерпевание страдания; трудно сказать, имел ли в виду прп. Максим соответствующий термин стоической философии. См. также следующее примечание.

140 Слово εὐγνωμοσύνην явно перекликается в тексте с εὐπαθείας (по внутренней форме: «благо-страстия», «благострадания»). В предыдущей *трудности* прп. Максим в образе Симона Киринеянина представил всякого вольно подвизающегося ради добродетели. Речь шла об аскетическом делании. Теперь же говорится не о подвиге аскезы как таковой, но о принятии выпадающих из-за обстоятельств (ἐκ περιστάσεως) страданий, т. е. говорится о тех страданиях, которые *зависят не от нас*, пользуясь этой, используемой и прп. Максимом (см., например: *ep.* 1: PG 91, 376–377), терминологией стоиков. Точнее, речь идет о так называемых «обстоятельственных добродетелях» (περιστατικαὶ

ἀρεταί) (см. обсуждение этой темы в *Послесловии* В. М. Лурье к его переводу трактата свт. Григория Нисского *Об устроении человека*: *Григорий Нисский 1995*, с. 163–171). Как мы видим, за образец добродетели прп. Максим берет вольный аскетический подвиг («самостоятельно выбранную добродетель» по послушанию Евангелию); за таковой, однако, могут засчитаться и принимаемые с благодарностью (в качестве спасительного наказания за грех) невольные страдания, образец чего также дан в Евангелии на примере благоразумного разбойника.

141 1 Тим. 6:16.

142 Можно, наверное, сказать, что принятие страдания с благодарностью в качестве справедливого наказания за грех, а значит, и ставшее через эту благодарность вольным сораспятие со Христом, имеет для прп. Максима евхаристическое измерение (см. *amb.* 47; 48).

143 Тунберг (*Thunberg 1965*, p. 408–411) разбирает случай благоразумного разбойника (Лк. 23:43) применительно к вопросу о преодолении оппозиции *рай — вселенная*, о котором прп. Максим говорит в *amb.* 41: PG 91, 1309B. Основанием для такой трактовки является обетование, данное Христом разбойнику, который принимает свои муки с благодарностью, о сопребывании со Христом в раю «ныне же». Тема преодоления оппозиции *рай — вселенная* встраивается в контекст учения прп. Максима о *наслаждении — боли* (ἡδονή — ὀδυνή) (см., например, *Thal.* 61). Благоразумный (εὐγνώμων) (имеющий правильное расположение сознания-воли, γνώμη) разбойник оказывается «в раю» со Христом тотчас же, как после принятия своих страданий с благодарностью познает в Иисусе Христа, Господа и Царя Небесного. Рай, заключенный для всякого, кто после падения Адама наследует порочный круговорот чувственного наслаждения (к которому стремится) и боли (являющейся наказанием за него), отворяется для того, кто выходит из этого порочного круга, видя пред собой вольно принятые страсти невинного Христа и признавая свои страдания справедливыми; такому человеку дается истинное знание относительно причин наслаждения и боли (намек на древо познания добра и зла). Как пишет Тунберг: «“Разбойник” понимается как человек, порабощенный чувственностью, но принимающий следующее за это наказание болью. Делая это, он встречается с Господом Христом, присутствующим в логосах творения и страдающим в Своем Воплощении. Такой человек принимает свое страдание как умерщвление, — мы можем добавить: преобразуя его в активную *vita practica*, — и как следствие, он по справедливости входит со своим логосом [возможно, нужно: Логосом. — *Г. Б.*] в землю истинного знания — “рай”, т. е. знания, посредством которого он узнает о причинах своего страдания (см. *amb.* 53: PG 91, 1373A)» (Ibid., p. 410).

144 Λῃστὴς ἀγνώμων. Как замечает Тунберг: «Неблагоразумный разбойник — это тот, кто из-за греховного намерения (γνώμη) не познает Логоса праведности, который страдает вместе с ним из человеколюбия... Мудрость благоразумного разбойника толкуется как принятие боли в качестве *вольного умерщвления, посредством которого он приготовляется ко вхождению в рай высшего знания*» (Ibid., p. 410, курсив автора).

145 Или: «Слово правды», «Слово справедливости».

146 Согласно прп. Максиму, в результате грехопадения мы не только впали в порочный круг наслаждения — боли (ἡδονή — ὀδυνή), но и стали смертны. Смерть явилась наказанием за грех, пресекающим его. Соответственно, если в предыдущем толковании благоразумный разбойник — это тот, кто с благодарностью принимает выпадающие по обстоятельствам *страдания*, которые таким образом вменяются в аскетический подвиг, то здесь говорится о принятии *смерти* как праведного определения Божия. Заметим, что речь идет не о принятии смерти как избавления от земных страданий, но о том, что смерть дает последний шанс покаяться в греховной привязанности к этой жизни.

147 Ср. Рим. 8:7.

148 Рим. 8:2.

149 Ср. в Рим. 7:22–23: «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих».

150 Рим. 8:6.

151 Тунберг следующим образом пишет об этом умосозерцании, которое, по его мнению, представляет особый интерес: «Мы узнаем, что каждый по природе, поскольку состоит из тела и души, — *двоякий разбойник*, который, согласно двоякому закону, относящемуся к составляющим его частям, *таинственно распинается с Логосом ради добродетели*. Ибо, с одной стороны, закон его плоти вступает в конфликт с *логосом* добродетели, подобно неразумному разбойнику, а с другой — закон духа принимается, подобно благоразумному разбойнику, вместе со спасающим Логосом посредством способов (тропосов) *vita practica*, которые, хотя и тяжелы, приуготовляют ко входу в место угощения (т. е. рай) совершенного знания (*amb.* 53: PG 91, 1373C–D). Здесь опять на первое место ставится вольное умерщвление, и символом его выступает страдающий и кающийся разбойник. И поскольку этот способ жизни, проявляемый в *vita practica*, выражают те способы, которые согласуются с логосом человеческой природы, то он также содержит в себе и воплощенный Логос, который, когда Ему дают присутствовать в добродетелях людей, открывает им путь в рай полного общения с Богом. Здесь снова идея продолжающегося воплощения Христа становится мостом между буквальным и аллегорическим пониманием текста» (*Thunberg 1965*, p. 410–411, курсив автора).

152 Ср. Мф. 27:38; Мк. 15:27; Лк. 23:33.

153 Тит. 1:11.

154 Ср. 2 Петр. 2:2.

155 Ср. Мф. 22:16; Мк. 12:14; Лк. 20:21.

156 Прп. Максим рассматривает теперь тот же образ евангельских разбойников в контексте двух подходов к подвижнической жизни. Само распятие со Христом означает аскетический подвиг. Но если этот подвиг совершается не во имя истинной добродетели, а напоказ, для удовлетворения тщеславия, то это хула на Христа, которую следует пресекать. Таким образом, само по себе умерщвление плоти еще не является гарантией причастия Кресту Христову; важно, чтобы такое «умерщвление» совершалось смиренно

и кротко (ср.: «Дела добрые... когда совершаются ради тщеславия, тогда перестают быть добрыми. Бог взыскует намерение всего свершаемого нами: делаем ли мы это ради Него, или по [какой] другой причине» [*carit.* 2.35–36, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 112]).

157 Лк. 23:39–41.

158 Гал. 2:19. Прп. Максим, возможно, имеет также в виду то, что, согласно Мф. 27:24 и Мк. 13:32, Христа поносили оба разбойника, и поэтому вопрос не в том, с какой стороны от Христа кто распят, а в том, как человек претерпевает вольные или невольные страдания, в которых он может либо стать причастником Христовым и уже «ныне», т. е. в этой жизни, войти со Христом в рай, либо оказаться вне «рая» — здесь: вне Царствия в будущем веке.

159 Лк. 23:43.

160 Мф. 27:57; Мк. 15:43; Лк. 23:50–51.

161 Gr. Naz., *or.* 45.24: PG 36, 656C.

162 Такое расширительное понимание Тела Христова (расширительное по сравнению с привычным: Тело Христово есть Церковь [1 Кор. 12:27; Кол. 1:24]) чрезвычайно важно и имеет большое значение для понимания всего учения прп. Максима. Фактически здесь «Телом Христовым» названо все творение — вместе с логосами, относящимися к творению, и даже вместе с добродетелями, т. е. все то, что в *cap. theol.* 1.48 названо «творениями Божиими» — и то, бытие чего «начиналось во времени», и то, бытие чего «не начиналось во времени» (к последним относятся божественные добродетели) (см. пер.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 223). Речь идет обо всем, кроме Самого Бога, т. е. Божественной сущности в трех ипостасях; все остальное в таком расширительном понимании названо прп. Максимом «Телом Христовым». В этом контексте становится понятнее и мысль из ранних *qu. dub.* 173 (Declerck), согласно которой тот, кто «несется в противоречии со своим логосом... понесет вечную ответственность за возникшее, — насколько он был тому [виной], — в Теле Христовом осуждение» (пер. А. М. Шуфрина в схолии 78a к *amb.* 7). Выражение «осуждение в Теле Христовом» аналогично выражению «повреждение логоса». В этом же смысле, вероятно, говорится, что Христа (т. е. Тело Христово) распинает каждый наш грех.

163 Иначе: «убери», «удали».

164 Первая этимология — обычная, вторая же, вероятно, строится по созвучию: Ἀριμαθία — Ἆρον ἐκεῖνο («Возьми то!» или: «Подними то!»). Толкование имени Иосиф встречается у прп. Максима в *qu. dub.* 25 (Declerck) применительно к патриарху Иосифу: «Итак, ему — Иосиф толкуется прибавление — поклоняются отец, и мать, и братья; ведь всякому прибавляющему и умножающему меры добродетели и ведения поклоняются закон естества и вскармливающее чувство, склоняющиеся вместе с соответствующими им логосами природы и чувства».

165 Возможно, прп. Максим здесь имплицитно выстраивает параллелизм между повествованием об Иосифе Прекрасном и евангельским образом Иосифа Аримафейского. Иосиф Прекрасный не поддался обольщениям жены Потифара (Быт. 29:12), предпочтя оставить в ее руках одежду и нагим уйти от нее;

относительно же Иосифа Аримафейского прп. Максим говорит, что он являет тип человека, который совлек с себя всякое вещественное обольщение (или обольщение чувственных вещей, *ἀπάτην τῶν ὑλικῶν*).

166 Ср. *cap. theol.* 1.61.

167 Ср. Мф. 27:60; Мк. 15:46.

168 Рим. 6:13.

169 На естественности добродетели прп. Максим особенно настаивал в *Диспуте с Пирром*: «Пирр: "Если... добродетель природна, то почему мы трудом и упражнением приобретаем добродетели, которые естественны?". Максим: "Упражнение и сопровождающие его труды изобретены любителями добродетели, только чтобы отделить обман, занесенный в душу чувственным восприятием, 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... После отнятия противного природе обычно обнаруживается только то, что соответствует природе"» (PG 91, 312A, пер. Д. Е. Афиногенова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2004*, с. 179). Поскольку добродетель естественна, то получается, что заповеди Закона писаного, предписывающие добродетельную жизнь, и естественный закон нашего естества — полностью совпадают по своей сути. Иосиф, согласно прп. Максиму, являет такого человека, который в себе соединил исполнение заповедей Закона и закона естества, придя, таким образом, к Тому, Кто является началом их обоих. Погребение Тела Христова, очевидно, соответствует совершенному и всецелому отнесению всех логосов творения, смыслов Писания и добродетелей к Единому Логосу, превосходящему все это по Своей непознаваемой Божественной сущности, см. ниже.

170 Мф. 27:59; Мк. 15:26; Лк. 23:53.

171 Рим. 11:36.

172 Прп. Максим подробно говорит о таинствах Креста, Гроба и Воскресения в их связи в *cap. theol.* 1.59–67. Ближе всего к *amb.* 54 следующее место: «Гроб Господень есть мир сей или же сердце каждого верующего. Пелены суть логосы чувственных [вещей] вместе с образами добродетелей. Плат, который был на голове [Господа], есть простое и единообразное ведение [вещей] умопостигаемых, вместе с воспринятым [благодаря ведению] богословием. Посредством этого познавался [Бог-]Слово, ибо без этого Он, будучи превыше чувственных и умопостигаемых вещей, совершенно недоступен нашему восприятию» (*cap. theol.* 1.61, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 225). В *amb.* 54 говорится, во-первых, о преодолении обольщения чувственным и переходе от тварного к его логосам, во-вторых, об утверждении в добродетели, наконец, все логосы тварного (чувственного и умопостигаемого) и все тропосы добродетелей «овивают» Тело Логоса, упокоивающегося в Своем действии в отношении твари тогда, когда сам человек в Великую Субботу Божию становится созерцателем «таинства Гроба» (см. Ibid., 1.47; 1.60–61; 1.67). Затем, в Воскресении свидетели Христовы видят, что оставляются и эти пелены: «Сопричаствующий покою Божиему [, устроенному Им] ради нас в седьмой день, сопричаствует также, по обожению, и Его

действию ради нас в восьмой день, то есть таинственному Воскресению. Он оставил лежать в гробу пелены и плат, который был на главе Его. Видящие эти вещи, как их видели Петр и Иоанн, верят, что Господь воскрес (Ин. 20:5–8)» (Ibid., 1.60, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 225) — т. е., видимо, познают отличие Самого Логоса в Его Божестве от Его же логосов.

173 Здесь в толковании слова «аримафеянин», возводимого снова к глаголу αἴρω, используется другое значение этого глагола по сравнению с разбиравшимся выше, а именно — «убирать прочь», «удалять», «отрицать».

174 Иначе: «слова», «логосы».

175 Ср. в *cap. theol.* 1.63: «Почтительно погребающий Господа окружается уважением всех боголюбцев. Ибо он, как это надлежит, избавляет Господа от бесславного выставления напоказ перед всем народом, не позволяя неверующим использовать Его пригвождение ко Кресту в качестве предлога для богохульства (Мф. 27:57–66)» (цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 225). Под богохульством, очевидно, здесь понимается отрицание Божественности Христа из-за Его распятия. Таким образом, распинают Христа те, которые из-за Креста отвергают, что Христос — Воплотившийся Бог, а погребают Его достойно те, которые с дерзновением (μετὰ παῤῥησίας) проповедуют таинство Божия Воплощения. Буквально под хулящими Христа здесь имеются в виду иудеи, но прп. Максим в VII в. вряд ли был озабочен полемикой с иудеями и мог иметь в виду, например, несториан, не принимавших учения о страдании Единого из Святой Троицы, или монофизитов, умалявших человеческую природу Христа и как бы стыдящихся полноты кеносиса Бога. Впрочем, и такое церковно-историческое понимание могло быть для прп. Максима не главным. Говоря о евангельском описании погребения Христа, он писал: «Человек ведающий [гностик] знает видимость сказанного» (Ibid., 1.63). Как верно замечает, толкуя эти слова, А. И. Сидоров: «Прп. Максим подразумевает, что ведающий человек стремится постичь и постигает духовную суть явлений, которая скрывается за их внешней проявленностью. В том числе, он стремится постичь и духовный смысл фактов земной жизни и смерти Господа» (Там же, с. 327, прим. 58). Этот духовный смысл для прп. Максима относится к жизни человека. В ней хулящим Христа и отрицающим Его Божество оказывается всякий, кто, называясь христианином, не свидетельствует жизнью о вере в Него. Проповедует же Воплощение Бога-Слова тот, кто соумирая со Христом, веруя в Воскресение, свидетельствует о Боге Распятом, поскольку именно это подразумевается в дерзновенности проповеди.

176 Ин. 19:39–40.

177 Gr. Naz., *or.* 45.24: PG 36, 656C.

178 Умозрение о Никодиме, точнее, толкование слов Христа, обращенных к нему (Ин. 3:8), прп. Максим приводит в *qu. dub.* 188 (Declerck), но это толкование, дошедшее до нас к тому же в поврежденном виде, прямого отношения к *amb.* 55 не имеет.

179 Если φιλοτιμίαν переводить более буквально — «честолюбивого», то смысл этого предложения будет сложнее. То есть можно понять его в том духе, что Никодим являет тот тип подвижника, который боится

переусердствовать в телесной аскезе, чтобы не впасть в гордыню. Но в точности в таком толковании быть уверенным нельзя.

180 Если в *amb.* 54 прп. Максим провел четкую разницу между распинающими хулителями Христа и дерзновенно возвещающими о Воплощении, то в *amb.* 55 он показывает, что и у не стяжавших такого дерзновения, при котором совершенно не щадят своей жизни, есть еще возможность уподобиться Никодиму в стойкости в познании истины, и это также позволяет стать участником таинства Гроба.

181 Мф. 28:1–10; Мк. 16:1–12; Лк. 24:1–12; Ин. 20:1–17.

182 Gr. Naz., *or.* 45.24: PG 36, 656D.

183 Мк. 16:9; Лк. 8:2. Речь о Марии Магдалине.

184 τῆς περὶ τὸν αἰῶνα τοῦτον καθαρθεῖσα πτοήσεως. Возможно, перекличка со словами 1 Пет. 3:6: μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν («не бойтесь никакого страха»; слово πτοήσις в Новом Завете больше не встречается). Эти слова обращены к женам-христианкам, которые призываются ничего не бояться. Интересно, что в *amb.* 55 прп. Максим говорил о Никодиме как о типе человека, боящегося бесовских нападений, здесь же говорит об очищенной Христом от бесов Марии как об образе души, совершенно не испытывающей страха перед веком сим.

185 Или: «[возвращающегося] к самому себе». Ср. у прп. Максима «седмеричный век сего времени» (*qu. dub.* 82.6, ed. Declerck); «седмеричная длительность времени в веке сем» (*Thal.* 26.216).

186 Ср. Рим. 8:6–7.

187 Иначе: «понятий».

188 Иоанна была женой Хузы, домоправителя Иродова, и своим имением служила Христу (Лк. 8:3). Этимологию имени «Иоанна» прп. Максим возводит к тому же корню, что и имя пророка Ионы («голубь») (см. *Thal.* 64), к нему же уже в *qu. dub.* 191 (Declerck) прп. Максим возводил имя «Иоанн», говоря об апостоле Иоанне (см. прим. 204). Характеристика «голубки», встречающаяся у прп. Максима, как замечает Морескини (*Moreschini 2003*, p. 714, n. 8) со ссылкой на Аристотеля (*hist. an.* 6.1, 558b24–27), была широко распространена в античности. Прп. Максим не раз пользуется ею, впрочем, наряду с евангельской, см., например, в *Thal.* 51: «Ведающий ум становится *мудрым как змий, и простым как голубь* (Мф. 10:16), всегда сохраняя веру, словно голову, несокрушимой и мудро отстраняя от себя, наподобие голубя, раздражение ярости, а поэтому он не помнит зла [своим] обидчикам» (PG 90, 481B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 143).

189 Ср. сказанное в *amb.* 48: PG 91, 1364 в контексте образа «причастия животу» Христову о созерцании, ставшем для плодовитой души из восприятия чувственного в его пестроте и многообразии естественным созерцанием логосов творения в их единстве. Прп. Максим подчеркивает, что от страстей можно избавиться не только через деятельную добродетель, но и через кротость.

190 Иначе: «гностические».

191 Ин. 20:1.

192 Ср. Мк. 3:5; Еф. 4:18.

193 В этом месте и в двух следующих толкованиях Ин. 20:12 даются три разные, но дополняющие друг друга трактовки явления ангелов мироносицам во гробе. Во всех трех случаях ангелы являются вестниками явления Самого Божественного Логоса. В качестве таковых вестников, возвещающих Логос, выступают либо логосы творения (сущего) (первое толкование), либо логосы Св. Писания (второе), либо, наконец, «движение совести» (третье). Эти три толкования трудны для понимания, но общий смысл, видимо, таков: к Слову в Его Божественности можно прийти либо через творение, либо через Писание (которое свидетельствует, впрочем, и о Божестве, и о человечестве Христа), либо через закон, написанный в сердце, об исполнении которого возвещает совесть. Все эти три способа для прп. Максима дополняют друг друга; при этом истинное богопознание наступает тогда, когда происходит восхождение от всего этого — логосов творения, логосов Писания и «движения совести» — к началу и источнику всякой добродетели и ведения, т. е. к Божественному Логосу. Понимание ангелов как логосов встречается у прп. Максима, например, в *Thal.* 17: «Ведь поистине путь добродетелей наполнен многими святыми ангелами, то есть логосами и способами, производящими всякий вид добродетели, а также ангелами, невидимо содействующими нам к добру и возбуждающими в нас подобные внутренние голоса» (PG 90, 305A, пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 55). Под «внутренним голосом» имеется в виду голос совести, который там же называется «ангелом» (см. ниже третье толкование явления ангелов мироносицам). Также см. толкование ангелов как логосов в *amb.* 60 и прим. 226, где мы предлагаем объяснение этого странного, на первый взгляд, толкования.

194 Ин. 20:12.

195 Или: «логос».

196 Ср. сказанное о совести в *Главах о любви*: «Не презирай совести, всегда лучшее тебе советующей, ибо она предлагает тебе Божеский и ангельский совет, освобождает тебя от тайных осквернений сердца и при исходе из мира дарует тебе дерзновение к Богу» (*carit.* 3.8); в другом месте ангел (в Исх. 4:24–25) трактуется как голос обличающей совести: «Вот почему он вскоре и усматривает, как ангела, обличающий его внутренний голос совести, угрожающий ему смертью и свидетельствующий, что причиной угрозы является остановка на [пути] добродетели, доставляющая помыслу необрезание» (*Thal.* 17: PG 90, 305C, пер. С. Л. Епифановича цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 55). Совесть, согласно прп. Максиму, играет важнейшую роль в спасении, наряду с верой: «Нет ничего более сильного и более полезного для спасения естества, чем вера и благая совесть. Ибо вера содержит в себе и внутренний смысл истины, а благая совесть вводит в место Божественной любви... [Пребывающий] в такой любви вообще не может преступить Божией заповеди» (Idem, 54: PG 90, 520B, пер. А. И. Сидорова цит. по изд.: Там же, с. 159). Вероятно, в комментируемом месте *amb.* 56 и описывается момент введения посредством чистой совести души в состояние обожения, когда уже невозможно преступить заповедь. О совести же прп. Максим в связи с богопознанием говорит в другом месте (*Thal.* 46), трактуя различие «зеркала» и «гадания» в 1 Кор. 13:12: «“Зеркало”, если попытаться дать ему определение, есть совесть, которая, соответственно [духовному] деланию, чисто отражает образ

всех благ и посредством которой человеку, имеющему чистую мысль, присуще видеть Бога» (PG 90, 420B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: Там же, с. 118). Не случайно в *amb.* 56 движение очищенной совести, возвещающее воскресение, непосредственно предшествует явлению Самого Слова. Речь идет, как видно из дальнейшего, о видении Бога «лицом к лицу» (1 Кор. 13:12), без символов и образов, т. е. Самого Божественного Света или действия Божия, исполняющего душу «умопостигаемой радостью».

197 Лоллар переводит: «intellectual progress (умственное продвижение)», что грамматически допустимо, но в смысловом отношении, кажется, не подходит.

198 Ин. 20:3–8.

199 Gr. Naz., *or.* 45.24: PG 36, 657A.

200 Кол. 2:5.

201 Или: «в продолжение жизни» (так у Констаса), наш перевод ближе к переводу Лоллара. Но можно понять это место и так: «Петр есть всякий человек, который обрел “твердость веры во Христа” по образу жизни (поведению, κατὰ τὴν ἀναστροφὴν τοῦ βίου)».

202 Кол. 2:3.

203 Ср. Ин. 13:25.

204 Ср. с характеристикой апостолов, данной уже в *qu. dub.* 191 (Declerck): «Петр же, исходя из его первого имени Симон, толкуется как послушание, исходя же из имени Петр — как постоянство, и потому обозначает постоянную и неколебимую веру в Бога, [достигнутую] чрез послушание заповедям... Иоанн толкуется как голубь, а означает любовь, ибо кротость есть не что иное, как неподвижность гнева и вожделения по отношению к противоестественному, а кто не питает вожделения и, если не получит вожделенного, не питает гнева, тот, очевидно, всех любит» (пер. Д. А. Черноглазова). Выше, в *amb.* 56, сходная с ап. Иоанном характеристика (хотя и более сдержанная) дается мироносице Иоанне, стяжавшей ведение через кротость.

205 Ср. в *Thal.* 3: «Петр есть символ делания, а Иоанн — символ созерцания» (PG 90, 273B, пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова, цит. по изд.: Там же, с. 31). Впрочем, сопоставление Петра и Иоанна в *amb.* 57 не сводится к сопоставлению делания и созерцания. Петр, как с самого начала говорит прп. Максим, символизирует человека, стяжавшего *веру*, утверждаемую в добродетельной жизни; соответственно, Иоанн символизирует человека, характеризующегося особой чистотой сердца и благодаря ней получающего от Бога ведение и мудрость. Похоже, речь идет о той же паре *вера — чистая совесть*, на которую мы уже ссылались, комментируя предыдущую *трудность*: «Нет ничего более сильного и более полезного для спасения естества, чем вера и благая совесть. Ибо вера содержит в себе и внутренний смысл истины, а благая совесть вводит в место Божественной любви... [Пребывающий] в такой любви вообще не может преступить Божией заповеди» (*Thal.* 54, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: Там же, с. 159). Таким образом, добродетель, которую символизирует Петр, неотделима от богооткровенной, постигаемой верой истины (ср. исповедание Петром Христа Сыном Божиим), а ведение, открываемое Иоанну, в свою очередь, зиждется на хранимой чистоте сердца, смирении и кротости, т. е. неотделимо от этих добродетелей.

206 Под деятельной и созерцательной частью души прп. Максим обычно имеет в виду, соответственно, разум и ум; ср. в *myst.* 5: «К разумной силе относятся деятельная и созерцательная способности; созерцательная называется умом, а деятельная — разумом» (PG 91, 672D, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 161). В той же главе *Мистагогии* прп. Максим подробно говорит о характере взаимодействия разума и ума на пути обожения. Тунберг анализирует характер взаимодействия этих начал (ссылаясь в первую очередь на *myst.* 5 и *Thal.* 3) и, в частности, пишет: «Функции как *vita practica*, так и *vita contemplativa* глубоко укоренены в человеческой природе, и обе вознаграждаются присутствием Логоса» (*Thunberg 1965*, p. 361).

207 Ин. 20:24–29.

208 Gr. Naz., *or.* 45.24: PG 36, 657A.

209 Ин. 11:16; 20:24; 21:2. Здесь прп. Максим работает с другим значением слова δίδυμος, нежели привычное нам — «близнец».

210 Рим. 3:25.

211 Прп. Максим дает духовное толкование всей истории уверения Фомы, вероятно, исходя из учения, что мы распинаем Христа своими греховными страстями и деяниями. Раны Христа, к которым прикасается Фома, согласно Евангелию, таким образом, толкуются как «прежние грехи», вспоминая которые, человек, склонный к сомнению, может убедиться в том, что он воскрес к новой жизни, или что Слово Божие воскресло в нем. При этом сами эти воспоминания о прежних грехах, как говорит прп. Максим далее, в случае воскресения в нас Слова, будут бесстрастны, т. е. все подобного рода наши прошлые слова и деяния, приходя на память, не будут сопровождаться ни наслаждением, ни печалью (см. след. прим.). В продолжение тем предыдущих *трудностей*, исповедание Фомы относится к деятельности и созерцанию, соответственно, и бесстрастные воспоминания, убеждающие Фому, касаются как дел, так и мыслей (и слов).

212 Или: «удовольствия и скорби» (ἡδονῆς καὶ λύπης). «Наслаждение» и «скорбь» — ключевые термины в психологии прп. Максима. Имеется в виду, что если сами греховные деяния и помыслы характеризуются «сластью» вожделения и скорбью (или печалью), следующей в виде наказания (или просто от утраты наслаждения из-за его конечности), то в состоянии бесстрастия воспоминания о них не несут в себе уже ни наслаждения, ни печали. Впрочем, кроме скорби, являющейся наказанием за грех, прп. Максим говорит в *qu. dub.* 129 (Declerck) и о похвальной скорби на стадии подвизания, которая, однако, также уходит в состоянии бесстрастия: «Занимающийся чем-то связанным с практическими вещами [т. е. деланием], в то время как его совесть уязвляет посредством поражающих [его всплывающих] в памяти воображаемых образов, печалится, конечно, похвальной печалью; тот же, кто до совершеннейшей степени преуспел, стал выше и такой [печали], ведь просвещенный посредством ведения, прилепив умственную часть души неотделимо к Богу, по равенству тождественности движения и обретши невыразимую радость посредством постоянного наслаждения [благами] божественной красоты, как может принять печаль, противоположную [этой радости]?».

213 Под «болью», вероятно, имеются в виду вольно избранные страдания умерщвления плоти или принимаемые вольно выпадающие по обстоятельствам страдания. И то, и другое принимается из страха Божия и «пригвождает»

к нему. Прп. Максим, говоря о последнем в *carit.* 1.81–82, замечает, что есть два рода страха Божия: один связан со страхом наказания от Бога, а другой сопряжен с любовью к Богу и производит благоговение. Первый страх в Царствии Небесном (т. е. в состоянии обожения) исчезает, а второй — пребывает вечно, подробнее см. схолию 14 А. М. Шуфрина к *amb.* 7. В данном месте *amb.* 58 речь идет о первом роде страха; он отступает, приведя душу к бесстрастию (ср. *carit.* 1.81), которое одно только и может быть свидетельством боговидного состояния обожения (см. ниже). Раны Христовы, в которые, согласно Евангелию, Фома вкладывает персты, в этом контексте трактуются как способы деятельных добродетелей, превратившиеся в состоянии воскресения в логосы богословского ведения, так как Фома исповедал Божественность Христа.

214 Gr. Naz., *or.* 45.24: PG 36, 657A. У свт. Григория под «двойным нисхождением» имеется в виду нисхождение Слова на землю, а затем в ад.

215 Уже в *Вопросах и недоумениях* прп. Максим толкует схождение Христа во ад в двух смыслах: применительно к промыслу (в *qu. dub.* 1.37 [Declerck]) и применительно к душе каждого человека (в *qu. dub.* 57 [Declerck]). В *amb.* 59 в первой части он просто упоминает о возможности толкования схождения во ад применительно к промыслу, во второй же приводит как само это толкование, так и толкование, относящееся к душе. Кроме этого, в самом начале второй части он прилагает учение о схождении во ад к духовной беседе, касающейся избавления от страстей. *Amb.* 59 в этом смысле дает прекрасную возможность проследить становление и усложнение мысли прп. Максима.

216 В оригинале, возможно, имеет место непереводимая игра слов: ᾅδης (ад) — ἀειδῆ (безобразный, безвидный).

217 Прп. Максим начинает объяснение схождения во ад с толкования в отношении каждого человека, говоря об аде как о состоянии души, одержимой грехом; в такой ад (по образу Слова Божия и вместе с Ним) сходит тот, кто поучает, как избавиться от страстей, пороков и грехов. Настоящее уподобление Христу при этом предполагает, что учитель сам должен быть свят. Не отделяясь от Бога, но погружаясь умом в познание страстей и пороков и, противоположных им, добродетелей, он оживляет и воскрешает для добродетельной жизни своим словом, точнее, словом Божиим, тех, чьи души оказались мертвы для добродетели, хотя, очевидно, они имеют крупицы веры (раз они готовы слушать его). Такой проповедник силой деятельного слова вырывает из пут греха и пристрастия к земному захваченные этим состоянием души.

218 Здесь дается толкование схождения Христа во ад применительно к тайне промысла. В *qu. dub.* 1.37 (Declerck) прп. Максим уже писал о смысле промыслительного схождения во ад, толкуя слова из 1 Пет. 4:6: «...Чтобы они [мертвые, которым Христос благовествует в аду. — *Г. Б.*], подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом». Толкование прп. Максима: «Эти слова сказаны о людях времен потопа, которые пребывали в совершенном незнании Бога и коснели в дурных нравах. Так вот, то, в чем они грешили по отношению к самим себе, посредством тех испытаний, войн, набегов и разнообразных событий, которые между ними происходили, — это Он им простил. Грехи же, связанные с незнанием Его и нечестием, Он не простил им, дабы за веру в Него, когда Он по человеколюбию низойдет в области ада, грех нечестия простился тем, кто в Него уверует и они *жили бы по Богу духом*, разумеется,

подвергнутые суду, как сказано, *плотию* за прегрешения по отношению к людям» (пер. Д. А. Черноглазова). Теперь, в *amb.* 59, прп. Максим использует идеи этого толкования, объясняя смысл двойного нисхождения применительно к промыслу, имея в виду, что есть два измерения, по которым судится человек: одно относится к вере, а другое — к нравам (точнее, к чистоте жизни). Именно об этих двух измерениях шла речь выше в *amb.* 57, когда ап. Петр приводился в пример человека веры, а ап. Иоанн — в пример человека особой чистоты жизни. В *amb.* 59 прп. Максим, толкуя два нисхождения Слова, говорит, что первое относится к душе, которая спасается на земле вместе с телом «посредством веры и праведного образа жизни» (т. е. в совокупности религиозной и нравственной жизни), второе же нисхождение относится к душам как таковым, к которым Бог сходит, чтобы им уже исключительно через веру в Него приобрести или добыть (περιποιεῖσθαι) души прежде умерших. Далее он переходит ко второму толкованию.

219 Толкование применительно к душе каждого человека схождения Христа во ад встречается у прп. Максима впервые в *qu. dub.* 57 (Declerck). Там он толковал фразу свт. Григория Нисского из *Слова о воскресении Христовом* (1: 286 (Jaeger)), объясняя, «кто такие мужи и жены и змеи, ради которых Господь, согласно Григорию Нисскому, провел три дня в аду». Ответ прп. Максима: «Сил души существует три: разумное [начало], гневное и вожделеющее. Мужи олицетворяют разумное [начало], жены — вожделеющее, а змеи — гневное. В грядущем веке эти три силы через познание [Бога] восстанавливаются. Ради них Господь и принял животворящее страдание и сошел в ад» (пер. Д. А. Черноглазова). В *amb.* 59 это несколько схематическое объяснение сменяется на более «экзистенциальное». Можно предположить, что в этом толковании прп. Максим соединяет сказанное выше о схождении во ад того, кто беседует о страстях с одержимыми ими, и сказанное далее о промыслительном понимании схождения во ад Слова Божия. В самом деле, по первому толкованию вырывающий души из плена ада обращается к умершим для добродетели; эти души подобны умершим, которым по промыслительному толкованию проповедовал в аду Христос. Говоря о том, что, по второму толкованию, «состояние и действие порока под воздействием Слова воспринимает возвращение к добродетели и ведению», прп. Максим, очевидно, и имеет в виду, что слово, обращенное к умершим по добродетели, но сохранившим или способным воспринять крупицы веры, может вернуть таких «мертвецов» к добродетели и ведению, и поэтому имеет смысл, созерцаемый в свете сходящего во ад Слова Божия.

220 Ср. Пс. 23:7, 9.

221 Gr. Naz., *or.* 45.24: PG 36, 657B.

222 Букв.: «перешел», «пересек», т. е. постиг от начала до конца.

223 Прп. Максим снова характеризует Божественную сферу как сферу покоя. Бог неподвижен, обоженное творение пребывает в Боге в приснодвижном покое.

224 ἀναβάσεσιν (ср. Пс. 83:6); слово «восхождения» прп. Максим употребляет терминологически в смысле постепенного преуспеяния «из славы в славу» в добродетели и ведении.

225 Термин «богоначальнейший», как замечает Морескини, «типично дионисиевский» (*Moreschini 2003*, p. 716, n. 4). Следует отметить, что в *Ареопагитиках* все случаи употребления этого термина относятся к трактату *О церковной иерархии* (см., например: *e. h.* 1.1: 63–64 (Heil, Ritter): «Иисус — богоначальнейший и сверхсущественный ум, начало, сущность и богоначальнейшая сила всей иерархии» [пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 367–369]). Прп. Максим приводит одну из цитат из *Ареопагитик* (*e. h.* 2.4: 75 [Heil, Ritter]), где встречается сходное словообразование, в *amb.* 32: PG 91, 1285B. Смысл использования этого термина в данном месте *amb.* 60, видимо, в том, чтобы подчеркнуть, что Слово является пребезначальным Началом всех логосов и содержит их в Себе.

226 Предметом толкования здесь являются в первую очередь «провожающие» и «принимающие» (или встречающие) ангелы. Прп. Максим толкует их как, соответственно, логосы промысла о сущем и логосы богословия (т. е. относящиеся к Самому Богу, к тому, что «окрест Него»). Толкование ангелов как логосов встречалось уже в *amb.* 56. Конечно, нельзя совершенно отождествлять ангелов с логосами, поскольку ангелы — сами Божии твари и как таковые имеют свои логосы, которым, впрочем, святые ангелы идеально соответствуют. В данном случае логосы промысла и логосы богословия сравниваются с ангелами по своей «функции» — провожать и встречать, а не по своей природе. Функция же у ангелов и у логосов одинакова, поскольку ангелы проводят и исполняют волю Божию, а логосы такой волей или действием Божиим являются. Само восхождение со Христом «до неба» и далее относится к тому преодолению оппозиции неба и земли, затем чувственного и мысленного, и наконец, тварного и нетварного, — о котором прп. Максим говорит в *amb.* 41. В данном же случае он не проводит таких различий, но ведет речь о различии того, что относится к творению в целом (к логосам промысла о творении) и к Богу (к логосам мистического богословия).

227 Здесь уже более определенно восхождение трактуется в контексте диады *небо — земля* применительно к переходу от делания к созерцанию (см. *Thunberg 1965*, p. 416–417).

228 Лоллар понял это сложное место иначе: «the one who is able to ascend from the knowledge of the ordering of the cosmos, from which the world, to which the flesh of the Word belongs (тот, кто может взойти от знания домостроительства, из которого мир, которому принадлежит плоть Слова...)».

229 Ср. Ин. 17:5.

230 Флп. 2:7.

231 Одно из мест, где прп. Максим использует свою знаменитую формулу: τοσοῦτον — ὅσον (*tantum — quantum*). См. об этой формуле, в частности, *Larchet 1996*, p. 376–382; настоящий отрывок обсуждается в Ibid., p. 377–379, n. 74. Ларше среди прочих мест указывает на то, где встречается та же формула: «Великий Совет Бога и Отца есть окруженное молчанием и неведомое таинство [Божественного] Домостроительства. Единородный Сын открыл и исполнил [этот Совет] через [Свое] Воплощение, став Вестником Великого и Предвечного Совета Бога Отца. И всякий познавший смысл таинства [домостроительства] также становится вестником Великого Совета Бога

настолько, насколько он, словом и делом, бесконечно восходит горе и, преодолевая все [тварное], поспешает к Тому, Кто снизошел к нему» (*cap. theol.* 2.23, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 238, курсив наш). Следует обратить внимание, однако, что в этом пассаже говорится о постижении таинства *домостроительства*, в то время как в комментируемом отрывке из *amb.* 60 идет речь о переходе от постижения таинства домостроительства к ведению предвечной славы Божией Единородного Сына, единой у Него с Отцом, т. е. о мистическом богословии и обожении, о котором еще не говорится применительно к познавшему тайну домостроительства в *cap. theol.* 2.23. Познание тайны домостроительства (или смысла Воплощения), судя по *amb.* 60, непосредственно предшествует причастию предвечной славы Божией в обожении, но все же отличается от него. В целом мысль прп. Максима заключается в том, что мера восхождения человека к Богу соответствует мере истощания (кеносиса) воплотившегося Слова; пределом же такого истощания, видимо, полагается даже не само Воплощение и Рождение по плоти, а крестная смерть — разлука души и тела и схождение во ад (см. выше, *amb.* 59).

Трудность 61

Его же, из *Слова на Новое Воскресение,* на [слова]: «Обновляется[1] “скиния свидения”, и весьма великолепно, которую Бог показал, Веселеил совершил, Моисей утвердил»[2, 3].

Поскольку возводительный смысл (λόγον) созерцания скинии многообразен, рассмотрим скинию в том смысле[4], который имел в виду учитель в настоящем месте. Итак, «скиния свидения»[5] есть таинственное <1385D> домостроительство воплощения Бога Слова[6], которое Бог Отец, благоволив, «показал», Дух Святой, прообразуемый премудрым Веселеилом, содействовав [Ему], «совершил», а умопостигаемый Моисей, единородный Сын Бога и Отца, сам соделал (αὐτούργησε)[7], «утвердив» в Себе человеческую природу единством по ипостаси[8].

Другое умозрение на те же [слова]

Кроме того, скиния есть образ всякого творения, умопостигаемого и чувственного, которое Бог <1388A> и Отец как Ум помыслил, Сын как Слово (Логос)[9] сотворил, а Дух Святой совершил[10]. И еще: скиния есть образ и одной только чувственной природы, и одного только человека, состоящего из души и тела, и одной только души, когда она созерцается сама по себе по [ее] логосу — то есть, [скиния есть образ всех этих вещей], созерцаемая в соответствии с логосом, подобающим каждой [из них][11].

Трудность 62

Из того же *Слова,* на [слова]: «Обновляется[12] и царство Давида, и не единожды, но в первый раз, когда он помазывается[13], а во второй — когда провозглашается [царем][14]»[15].

Поскольку, подобным образом, и великий Давид, пророк <1388B> и царь, имеет многозначный[16] [сопряженный] с ним возводительный смысл, истолкуем его в том [из них], в котором его рассмотрел в настоящем [месте] учитель. Итак, умопостигаемый Давид есть истинный царь Израиля, то есть того, кто «видит Бога»[17], Иисус Христос: при первом Его

пришествии Он по примышлению человечества помазывается[18], как в другом месте говорит учитель, «помазав человечество Божеством и соделав [его] тем, что есть Помазавшее»[19]; при втором же Его славном явлении Он провозглашается — [Каков] Он и есть — как Бог, Господь и Царь всего творения[20].

Трудность 63

По поводу настоящего *Слова* некоторые недоумевают, говоря: «Почему же учитель, сказав, <1388C> что "день Воскресный превосходит все земные праздники, не только человеческие и совершаемые на земле, но даже и [праздники] Самого Христа, совершаемые в связи с Ним"[21], [затем же], словно забыв о собственном высказывании, полагает выше [дня Воскресного] день Обновления[22], говоря "[день] выше высокого[23] и дивнее дивного"[24], так что исходя из этого [можно] посчитать, что учитель противоречит сам себе?»

На это следует ответить, что сам учитель в том же *Слове* немного спустя говорит: «Слово не хочет, чтобы ты когда-либо оставался в том же самом [месте], но чтобы ты был всегда подвижен, благоподвижен (εὐκίνητον)[25] и во всяком случае новоздан»[26]. <1388D> Как мы знаем, что обновляемый становится выше и боговиднее себя, украшаясь преуспеяниями (προκοπαῖς) в добродетели[27], так нам следует быть уверенными, что всякий примышленный ради нас праздничный день становится выше себя в нас и чрез нас, ибо обозначаемое им таинство в нас ведет свою силу к совершенству[28]. Итак, учитель по справедливости сказал, что «новый [день] Господень выше высокого», ибо один и тот же [день] вместе с нами постоянно возвышается и превосходит себя; поскольку Воскресение (я говорю о первом [дне] Господнем)[29] сокровенно, чрез [сопряженное] с ним таинство, <1389A> дарует жизнь, совершенно чистую только лишь от всякого вещественного воображения, совершающим это таинство таким образом, духовно; а новый [день] Господень, в добавление к этому, также делает их причастными наслаждения от божественных благ, начало которым положил предшествующий ему [первый день][30].

Другое умозрение на те же [слова]

Если кому-нибудь представляется, что высказываемое достоверно, говорят, что первый [день] Господень есть образ добровольного (κατὰ τὴν προαίρεσιν) воскресения к добродетели, а второй — совершенства навыка[31] добровольной [устремленности] к ведению. <1389B>

Другое умозрение на те же [слова]

А также [говорят], что первый [день] Господень[32] есть символ будущего естественного воскресения[33] и нетленности, а второй несет на себе образ будущего обожения по благодати. Стало быть, если состояния, чистого от пороков, честнее наслаждение благами, здравого предпочтения добродетели [честнее] состояние совершенства по истинному ведению, а естественной нетленности — [совершаемое] в благодати претворение в Бога по обожению, из каковых [вещей первые] отображает первый [день] Господень, а [вторые] символизирует второй, то по справедливости учитель, ведомый Духом, сказал, что новый [день] Господень «выше высокого»[34]. <1389C>

Трудность 64

Из того же *Слова*, на [слова]: «Ненавижу и близость чрез воздух»[35].

Обратившись к женщинам, особенно к избравшим для себя монашеское житие, с пространной речью об исправлении нравов, учитель посредством [этого] нравоучения (δι᾽ ἐμφάσεως)[36], как я полагаю, мягко наставляет, что подвизающимся [женам] не следует из окон дома наблюдать вообще ни за кем, а особенно за проходящими [мужами], чтобы не получить «жала смерти»[37] от несвоевременного рассматривания [прохожих][38].

Комментарии

Amb. 61–64

1 В *amb.* 61 и 62 дается духовное, анагогическое толкование словам свт. Григория из *Слова* 44 о двух обновлениях, или освящениях (ἐγκαίνια), — скинии свидетельства и царства Давидова; затем в *amb.* 63 изъясняется смысл самого праздника Обновления (или Освящения), празднование которого стало для свт. Григория поводом для обсуждения темы обновления. *Слово* 44 свт. Григория Богослова произнесено на так называемый праздник «Недели новой», т. е. на первое воскресение после Пасхи, в которое сейчас празднуется Неделя Фомина. Однако ни свт. Григорий, ни прп. Максим в связи с этим днем об уверении ап. Фомы ничего не говорят. Речь у свт. Григория идет об обновлении в смысле таинства будущего века (дня восьмого), в этом контексте прп. Максим и объясняет его; впрочем, сама тема «восьмого дня» эксплицитно звучит у него не в этой, а в следующей серии *трудностей* (в *amb.* 65–68) — в толкованиях на *Слово на Пятидесятницу* свт. Григория.

2 Исх. 25:8–27:21; 36:1–38:26; Числ. 7:11.

3 Gr. Naz., *or.* 44.2: PG 36, 608B.

4 В возводительном, анагогическом.

5 Или «скиния свидетельства», ср. Исх. 38:30 и Деян. 7:14.

6 Морескини (*Moreschini 2003*, p. 417, n. 3) указывает на источник для этого места у свт. Григория Нисского: «Моисей еще прежде, в прообразе, был наставлен в тайне скинии, которая объемлет вселенную. Скиния — это, вероятно, Христос, *Божия сила и Божия премудрость* (1 Кор. 1:24). Нерукотворная по своей природе эта скиния становится тварной, когда ей нужно быть воздвигнутой посреди нас. Поэтому она одновременно и нетварна, и тварна: несотворенная в предсуществовании, она становится сотворенной, когда принимает материальное устроение» (*v. Mos.* 2: 174 (Daniélou), пер. А. С. Десницкого, цит. по изд.: *Григорий Нисский 1999*, с. 69). Сам свт. Григорий, как и вслед за ним прп. Максим, очевидно, опирается на Евр. 8:2 и особенно на Евр. 9:11: «Христос... придя с большею и совершеннейшею скиниею, нерукотворенною... со Своею Кровию однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление». Прп. Максим не стал специально останавливаться в своем толковании на фразе «*Обновляется...* скиния свидетельства», т. е. на самой теме «обновления», сразу перейдя к сути этой новой (по сравнению с «ветхой»), т. е. истинной скинии — домостроительству Сына Божия.

7 Букв.: «самосовершил», ср. следующее примечание.

8 Здесь прп. Максим, смело используя образы Ветхого Завета, выразил «фундаментальный принцип православного учения о домостроительстве спасения»,

который состоит, как его сформулировал иеромон. Павел (Черемухин), в том, что «всякое действование Святой Единосущной и Нераздельной Троицы также едино и нераздельно. Если действует одна из ипостасей Троицы, то в этом действии участвуют и две другие. Иными словами, не существует действий какой-либо ипостаси, изолированных и совершенно независимых от действий других ипостасей. Так, когда воплотился Сын, то Отец благоизволил, а Дух содействовал» (*Черемухин 1960*). Ср. у свт. Григория Богослова в *Слове* 30, *о Воплощении*: «Это было как по действию Рожденного, так и по благоволению Родителя» (PG 36, 108A, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 430). В *Thal.* 60, говоря о предведении Богом таинства Воплощения, прп. Максим напишет: «Таинство [это] было предуведано прежде всех век Отцом и Сыном и Святым Духом; Отцом — по благоволению, Сыном — по самодействию, а Святым Духом — по содействию. Ибо одно ведение у Отца и Сына и Святого Духа, потому что одна сущность и одна сила. Ведь [нельзя сказать, что] Отец или Святой Дух не ведали о Воплощении Сына, потому что во всем Сыне, через Воплощение самоосуществляющем таинство нашего спасения, сущностным образом [пребывал] весь Отец — не воплощаясь [Сам], но благоволя Воплощению Сына; также и весь Святой Дух присутствовал сущностным образом во всем Сыне — не воплощаясь [Сам], но содействуя Сыну в Его Воплощении ради нас» (PG 90, 624B–C, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 2000*, с. 47–48).

9 Иначе: «Разум».

10 Об участии всех трех Лиц в творении см., например, у свт. Василия Великого: «В творении же представляй первоначальную причину сотворенного — Отца, и причину зиждительну — Сына, и причину совершительную — Духа; так что служебные духи имеют бытие по воле Отца, приводятся же в бытие действием Сына, и совершаются в бытии присутствием Духа» (*Spir.* 16: PG 32, 136A–B, цит. по изд.: *Василий Великий 1845–1848*. Ч. III, с. 288). Прп. Максим, у которого творение и Воплощение неотделимы друг от друга, поскольку Логос воплощается не только в Иисусе Христе, но и в Своих логосах, и это воплощение продолжается в обожении твари, — пишет применительно к участию в нем трех Лиц Троицы: «Бог и Слово, став Человеком, говорит: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5:17); Отец — благоволя, Сын — самодействуя, а Святой Дух — существенно исполняя во всех благоволение Отца и самодействие Сына, дабы через всех и во всех явился Единый в Троице Бог» (*Thal.* 2: PG 90, 272B–C, пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 30).

11 Морескини (*Moreschini 2003*, p. 716, n. 4) указывает на параллельное место ко всем этим толкованиям в *Мистагогии* (*myst.* 2–5: PG 91, 668C–684A), где каждое из них подробно объясняется применительно к Церкви. Именование Отца — Умом, Сына — Словом, а Святого Духа — Духом призвано, очевидно, подтвердить создание человека по образу Божию и разъяснить по аналогии с действием души (ее ума, слова и духа), каким образом можно помыслить «модус» действия каждой ипостаси Троицы в творении разным при том, что само действие — едино.

12 Или: «освящается (Ἐγκαινίζεται)».

13 1 Цар. 16:13; 1 Пар. 11:3.

14 1 Пар. 12:38–40.

15 Gr. Naz., *or.* 44.2: PG 36, 608B.

16 Следуем чтению Констаса и Лоллара (πολύσημον), а не чтению, представленному в PG: πολύσεμνον.

17 Ср. Быт. 32:28–30. Толкование имени Израиль как «видящий Бога» встречается уже у Филона (*congr.* 51). Прп. Максим им пользуется уже в *qu. dub.* 25 (Declerck) («Израиль — ум, видящий Бога»), а также во многих других местах своих сочинений.

18 τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἀνθρωπότητος χριόμενος — не вполне понятное выражение. Яшунский переводит: «помазуемый в смысле человечества» (*Максим Исповедник 2006*, с. 354). Вероятно, прп. Максим хотел подчеркнуть, что помазание применительно ко Христу следует понимать не в отношении к Его Божеству или Божественной Ипостаси, которые в помазании Св. Духом, конечно, не нуждались, но применительно к воспринятому человечеству, в отношении которого Божество Христа и почивающий на Нем Св. Дух можно считать и называть «помазанием».

19 Gr. Naz., *or.* 10.4: PG 35, 832A.

20 Два помазания понимаются как, во-первых, помазание человеческой природы, ставшей во Христе обоженной, и во-вторых, воцарение Христа над всем творением во втором пришествии, ср. Откр. 11:15: «И раздались на небе громкие голоса, говорящие: царство мира соделалось царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков». Христос станет тем, кем Он уже и так является, но царство Его сделается явным. *Amb.* 62 продолжает мысль *amb.* 61: тайна домостроительства не ограничивается Воплощением, но как скинию Божию можно понимать и применительно к Воплощению, т. е. в узком смысле, и применительно ко всему творению, так и помазание на царство Христа можно понимать как в отношении человеческой природы во Христе, так и в отношении всего творения.

21 Gr. Naz., *or.* 45.2: PG 36, 624B.

22 Или: «Освящения». Речь идет о первом воскресении (неделе) после Пасхи (Антипасха), о котором свт. Григорий, сравнивая его с пасхальным воскресением, в частности, говорит: «То был день спасения, а это день воспоминания спасения. Тот день разграничивает собой погребение и воскресение, а этот есть чисто день нового рождения, чтобы, как первое творение начинается днем недельным (а это видно из того, что седьмой от него день делается субботой, потому что он день упокоения от дел), так и второе творение начиналось опять тем же днем; потому что он есть первый в числе последующих за ним, и восьмой в числе предшествующих ему» (*or.* 44.5: PG 36, 612C, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 657).

23 В тексте ὑψηλῶς ὑψηλοτέρα — букв.: «высоко выше». Но в цитируемом тексте свт. Григория Богослова, равно как и ниже у прп. Максима: ὑψηλῆς ὑψηλοτέρα «выше высокого». Это чтение, намного более осмысленное, мы предлагаем и здесь. — *прим. перев.*

24 Gr. Naz., *or.* 44.5: PG 36, 612C.

25 Легко подвижен, но здесь, очевидно, подразумевается, что легко подвижен к благу.

26 Gr. Naz., *or.* 44.8: PG 36, 616D.

27 Ср. тему духовных восхождений в *amb.* 47; 48; 60. Как мы видим, наряду с понятием об обновлении нашего естества во Христе, разрабатываемым в *amb.* 41–42 и других *трудностях*, прп. Максим вслед за свт. Григорием Богословом говорит о необходимости постоянного обновления верных. Христос обновил наше естество с тем, чтобы мы непрестанно обновлялись, т. е. участвовали в обновлении нашего естества, совершенного в Нем.

28 Или: «доводит... до совершенства». В этом предложении кратко выражено богословие церковных праздников прп. Максима. Суть его состоит в том, что праздник, соответствующее ему событие в домостроительстве Божием, реализует свою духовную силу не просто внешним образом отмечаемый в виде соответствующей службы, но лишь в верных при условии их духовного преуспеяния. Различные праздники соответствуют разным ступеням этого возрастания в добродетели и ведении, вплоть до приведения к полному обожению.

29 О Пасхе.

30 Духовный смысл праздника Обновления раскрывается у прп. Максима в первом толковании в той же перспективе, что и у свт. Григория, у которого он знаменует собой полное обновление (или освящение) твари в восьмом дне, т. е. обожение. Прп. Максим также связывает праздник Обновления с причастием Богу (называя это вкушением божественных благ). Такою «силой» обладал уже и праздник Пасхи, но окончательную реализацию этой силы, подаваемой Воскресением Христовым, символизирует праздник Обновления, который есть праздник обновления нашей природы уже не в ипостаси Сына Божия (что совершилось окончательно в Воскресении), но в нас. Согласно этому толкованию, Воскресение Христово является — не само по себе, а в отношении к нам — очищением нас от всякого вещественного представления (или фантазии), а праздник Обновления — причастием божественным благам. Впрочем, это толкование не есть для прп. Максима нечто абсолютное, и ниже он дает несколько других толкований (в частности, соотнося первое воскресение с жизнью, исполненной добродетели, а новое — с ведением). Важно для него не истолковать так или иначе место из свт. Григория, но подчеркнуть динамику духовной жизни верных, имеющую свой коррелят и в жизни Церкви, в частности, в последовательности ее праздников.

31 Или: «состояния».

32 Пасха.

33 Воскресения естества, природы.

34 Здесь прп. Максим подтверждает свое понимание нового воскресения как знаменующего собой более высокое состояние, чем первое. Наиболее существенным является различие между естественным воскресением и обожением: естественное воскресение благодатью Христова Воскресения (т. е. первого) даруется всем, так же как всех ждет, согласно прп. Максиму, восстановление природы в естественных силах и в этом смысле избавление от зла (см. *qu. dub.* 19 [Declerck]), однако это не значит, что все сподобятся обожения

и причастия божественным благам (см. Ibid.). Поэтому столь важно подчеркнуть различие между этими «степенями», что прп. Максим и делает, различая духовный смысл первого и нового воскресения.

35 Gr. Naz., *or.* 44.8: PG 36, 616B.

36 Или: «эмфазы», то есть особой риторической выразительности.

37 Ср. 1 Кор. 15:55–56.

38 Как пишет об *amb.* 64 Шервуд: «Эту крайне сжатую фразу Григория Максим истолковывает как адресованную женщинам-подвижницам, которые, глядя из окна на прохожих другого пола, находят повод для греха» (*Sherwood 1955a*, p. 67). Прп. Максим, останавливаясь именно на этой «трудности» в тексте свт. Григория, очевидно, продолжает мысль о том, что обновление начинается с очищения от фантазий и чувственных представлений.

Трудность 65

Его же, из *Слова на святую Пятидесятницу*, на [слова]: «[Ибо число семь, помноженное само на себя, дает пятьдесят], при том что недостает одного дня, который мы дополнительно восприняли из будущего века, каковой [день] есть восьмой <1389D> и первый, а скорее, единый и нескончаемый. Ибо там должно завершиться здешнее субботствование душ»[1].

[Число] «семь» в святом Писании, если его воспринимать только как число[2], имеет по природе много [способов] таинственного созерцания, связанного с ним, у трудолюбиво изучающих божественное[3]. Ибо [число «семь»] означает и время, и век, и века, и движение, и охват (περιοχήν)[4], и меру, и предел, и промысл, и многое другое, правильно созерцаемое согласно логосу каждой [из этих вещей][5]. Но даже если [это число] рассматривать только как «упокоение» (ἀνάπαυσις)[6], оно <1392A> и так имеет много [способов] ведения, тайноводствуемого (μυσταγωγουμένην)[7] им[8]. Однако, чтобы, излагая все по отдельности, мне не сделать [свою] речь утомительной, обсудим то [толкование], которое представляется возвышеннее других. Ибо, как говорят сведущие в божественных [вещах], усматривается, что логос всецелого возникновения разумных сущностей имеет три тропоса — [тропос] бытия, [тропос] благобытия и [тропос] приснобытия. [Тропос] бытия первым дарован сущим по сущности, [тропос] благобытия вторым дан им по [их] произволению как самодвижущимся, а [тропос] приснобытия третьим дарован им по благодати. И первый охватывает способность (δυνάμεως), второй — действие (ἐνεργείας), а третий — бездействие (ἀργίας)[9]. Так как логос бытия, природно имея только способность к действию, совершенно не может иметь в наиболее полной мере само действие без произволения; <1392B> [логос] благобытия, имея только само действие природной способности по намерению (γνωμικῶς)[10], совсем не имеет в полной мере саму способность без природы[11]; [логос] же приснобытия, всецело ограничивая способность одного и действие другого из [двух] предшествующих ему [логосов], совершенно не пребывает природно в сущих по способности, но и вовсе не следует по необходимости за волей по произволению (θελήσει προαιρέσεως)[12] (ибо как в [вещах], имеющих начало по природе и конец по движению, может пребывать сущее присно и не имеющее ни начала, ни конца?). Но [логос приснобытия] есть

предел, делающий устойчивыми природу по способности, а произволение по действию[13], совершенно не меняя логос, по которому существует и то и другое, и всем [вещам] определяющий все века и времена. Это, как я полагаю, наверное, и есть таинственно благословенная суббота <1392C> и великий день упокоения от божественных трудов, который, согласно писанию о возникновении мира, как представляется, не имеет ни начала, ни конца, ни возникновения[14]; [это есть] явление [вещей], превосходящих предел и измерение, [наступающее] после движения [вещей], определенных мерой, и беспредельное тождество не вместимых и не ограничиваемых, [являемое] после количества вмещенных и ограниченных[15].

В зависимости от того, как действие по произволению воспользуется способностью природы, по природе или вопреки природе, она воспримет предел этой [природы] как благобытие или злобытие, и этот [предел] есть приснобытие, в котором субботствуют души, получившие упокоение от всякого движения. «Восьмой и первый, <1392D> а скорее, единый и нескончаемый день» — это чистое и всесветлое пришествие Бога, которое совершится после достижения покоя движимых; и в тех [людях], которые добровольно (προαιρετικῶς)[16] воспользовались логосом бытия согласно природе, Он поселится, как и должно, Всецелый во всецелых, и предоставит им приснобытие посредством причастности Ему, ибо Он один есть, собственно, и сущий, и благосущий, и присносущий; тем же, которые намеренно (γνωμικῶς) воспользовались логосом бытия вопреки природе, Он, по справедливости, вместо благобытия уделит присно-злобытие (τὸ ἀεὶ φεῦ εἶναι), ибо благобытие будет им уже не доступно, поскольку они расположены противно ему и совершенно после явления взыскуемого не имеют движения, чрез каковое [движение] искомому присуще являться ищущим[17]. <1393A>

Другое умозрение на те же [слова]

И еще: «седьмой» [день] и «суббота» есть прохождение через все тропосы по добродетели и все познавательные логосы по созерцанию. «Восьмой» же [день] есть [совершаемое] по благодати истинное претворение того, что деятельно соделано и созерцательно познано, по отношению к Началу и Причине[18].

Другое умозрение на те же [слова]

Кроме того, «седьмой» [день] и «суббота» есть бесстрастие, преемствующее деятельному любомудрию по добродетели. «Восьмой» же и «первый» [день], будучи «единым и нескончаемым», есть премудрость, наступающая после познавательного созерцания[19].

Любящие созерцать божественное могут воспринимать слово о таковых [вещах] также и многими другими способами, изобретая множество <1393B> прекрасных и истинных умозрений[20].

Трудность 66

Из того же *Слова*. Как учитель понимает [слова] «сделайте во второй раз» и «сделайте в третий раз»[21], когда говорит о таинстве седьмого [дня следующее]: «как и седьмое обращение пророка Илии, вдохнувшее жизнь в сына вдовы из Сарепты[22], и равночисленное [ему] возлияние того же [Илии] на дрова[23]»?[24]

Когда я спросил об этом блаженного старца[25], он сказал: «О том, что учитель [здесь] говорит о числе "семь", можно судить на следующем основании. Сначала — согласно так называемым арифметикам, которые утверждают, что некоторые числа состоят из других [чисел], удваиваемых и утраиваемых, и прибавляемой в конце единицы». Например, из удвоенных составляется 64, <1393C> когда единица удваивается в шести числах, и, если добавить к ним единицу, получится семерка. Так дважды 1 — 2; дважды 2 — 4; дважды 4 — 8; дважды 8 — 16; дважды 16 — 32; дважды 32 — 64. Когда они так удваиваются, кажется, что здесь — шесть чисел, но добавленная для завершения единица, с которой берет начало удвоение, восполняет [число] семь. Вот так же и здесь, применяя это правило, мы получим число семь. Ибо сказано: *возливайте, удвойте и утройте*. Итак, дважды один — 2; трижды 2 — шесть; и, присоединив первую единицу к шестерке, получаем число семь[26]. Говорят же, что, согласно таинственному созерцанию, [число] «три» имеет и некое духовное родство с числом «семь»[27], следующим образом: всечтимая и поклоняемая Пресвятая Троица <1393D> обозначается [числом] «три» и Она же — [числом] «семь», ибо число «семь» — это дева, поскольку из чисел до «десяти» оно не рождает и не рождается[28]. <1396A> Это [учитель] ясно показывает и разъясняет в книге стихов «О девстве», говоря так: «Первая Дева есть пречистая Троица»[29].

Другое умозрение на те же [слова]

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. Ибо, таинственно созерцая в добавление к Святой и всепетой Троице Ее энергию, мы получаем девственное число «семь»[30]. <1396B>

Трудность 67

Из того же *Слова*, на [слова]: «Сам Иисус, чистое совершенство, сумел напитать в пустыне пятью хлебами пять тысяч [мужей], сумел и семью [хлебами] — четыре тысячи. И остатков по насыщении было там двенадцать коробов, а здесь семь корзин. Ни то, ни другое, как я полагаю, не [произошло] без причины (ἀλόγως) и недостойно Духа»[31,32].

Поскольку тем, что было пространно сказано ранее, разум [ваш] уже был, насколько это возможно, приучен к созерцательному состоянию, мы, если угодно, не станем [сейчас] обременять его обилием слов, ибо он способен умело воспринимать созерцание божественных [вещей], даже [излагаемое] сокращенно[33]. Итак, пять «ячменных хлебов»[34] означают доступные [нам] логосы естественного созерцания. Питаемые же ими пять тысяч мужей являют [собой] тех, которые движутся окрест природы, <1396C> но еще не совсем очистились от относительного расположения к страстной и неразумной части души[35]; к этой мысли созерцающих таковые слова приводит то, что хлебы из ячменя, ибо этот вид пищи — общий для скотины и для людей, и то, что [эти мужи] вместе с женами и детьми[36], что явственно означает, что они не вовсе отчуждены от желаний, связанных с наслаждением, и от младенческого несовершенства[37] помыслов. Пустыня же есть этот мир, в котором тем, которые движутся окрест Божества посредством естественного созерцания[38], Слово Божие, духовно преломляя логосы природы, дарует всякое насыщение благами, как показывают коробы с остатками, <1396D> числом двенадцать[39].

Умозрение на число «двенадцать»[40]

Число «двенадцать», [согласно одному из толкований], означает логосы времени и природы, ибо оно исполняется путем сложения пяти и семи[41]. Ибо время седмерично, поскольку оно движется по кругу и надлежащим образом имеет приспособленность к движению, [состоящую в] равном — согласно этому числу — расстоянии крайностей от середины[42]. <1397A> Природа же пятерична, ибо ей присуще подчиняться числу «пять», во-первых, потому что чувство, которому [природа] подвластна, разделяется на пять, а во-вторых, потому что [природа] имеет эйдос в добавление к тому, что именуется просто веществом[43], разделяемым на четыре [стихии][44]. Ибо природа есть не что иное, как вещество с эйдосом, или вещество, облеченное эйдосом (εἰδοπεποιημένη)[45]. Ибо природу исполняет эйдос, приложенный к веществу[46].

Другое умозрение на то же самое

Или же [число «двенадцать» означает] понятия (νοήσεις) о [сущих] возникших (γενητῶν) и вечных[47] как движимых, ограниченных и воспринимающих логос того, что, какие и как они есть[48]. Ибо всякая [вещь], подверженная движению и возникновению, подвластна началу, а потому, во всяком случае, <1397B> и времени, даже если это [время] не измеряется движением. Ведь всякая [вещь], подверженная возникновению, имеет начало бытия, ибо она начала быть, и промежуток времени (διάστημα)[49] с тех пор, как она начала быть[50]. Если же всякая [вещь], подверженная возникновению, и есть, и движется, то, во всяком случае, она подвластна природе и времени: [природе] — потому что она есть, а [времени] — потому что она движется. Чрез эти [элементы], посредством [их] сплетения (κατὰ συμπλοκήν), разъясненным [выше] способом исполняется число «двенадцать».

Другое умозрение

Или же это число означает нравственное, естественное и богословское любомудрие, ибо [двенадцать] слагается из четырех, пяти и трех: тщательное нравственное любомудрие, [проявляемое] в делах, четверично <1397C> по причине четырех добродетелей; естественное созерцание пятерично по изложенной [выше] причине, я говорю о чувстве, разделяемом по природе на пять; таинственное же богословие троично, по причине трех единосущных святых ипостасей пресвятой Единицы, в каковых [пребывает] святая Единица, или, скорее, говоря точнее, каковые [есть] святая Единица[51].

Другое умозрение

Или же [это число означает] всеобщую и самую родовую добродетель и [такое же] ведение: [добродетель] — ибо она в этой [жизни] исполняется посредством четырех добродетелей; [ведение] — ибо оно обозначается [числом] «восемь», таинственно указывая на более божественное состояние будущих; из каковых [элементов] путем сложения получается число «двенадцать»[52]. <1397D>

Другое умозрение

Или [это число означает] настоящее и будущее, ибо настоящее природно воспринимает число «четыре» как вещественное и [число] первоначал (στοιχειώδη), а будущее воспринимает таинственно созерцаемое

в отношении него число «восемь», как превосходящее седмеричность как особенность времени; из каковых [элементов] исполняется число «двенадцать»[53]. <1400A>

Другое умозрение

Или же число «двенадцать» явственно означает тройные логосы суда и промысла об умопостигаемых и чувственных [вещах]. Ибо каждый из них сам по себе воспринимает три логоса бытия тем, что оно есть, как наивысшим таинникам и тайноводцам к божественному стало ясно из многих речений вследствие [их] длительного изучения. Итак, общие тройственные логосы сущих, утраивая собой те сущие, в связи с которыми они созерцаются[54], или, наоборот, учетверяясь теми [сущими], чьи они [логосы][55], производят число двенадцать[56]. Ибо если сущие имеют сущность, способность (δύναμιν) и энергию, то они, очевидно, имеют тройной логос бытия, [связанный] с ними. Если же промысл связывает эти логосы с бытием, в силу чего они, очевидно, существуют, то и логос [промысла], во всяком случае, является тройственным[57]. <1400B> Если же суд, будучи карающим зло, наказует искажения — прошлые, настоящие и будущие — упомянутых логосов по отдельности, когда они извращены, то и он имеет тройственный логос созерцания, [связанный] с ним; согласно каковому [логосу] ограничивая[58] сущность, способность и энергию сущих, он [суд] пребывает вечно сохраняющим собственную беспредельность (ἀοριστίαν)[59].

Другое умозрение

Или же это число означает совершенное, насколько это возможно, познание Причины (αἰτίου) и [вещей], обусловленных причиной (αἰτιατῶν)[60], <1400C> ибо [число] «двенадцать» получается при сложении двойки с десяткой. Десятка же есть Иисус, Господь и Бог всех[61], ибо Он, продвигаясь от Единицы, без исхождения вне [Ее] (ἀνεκφοιτήτως), вновь возвращается к Себе в качестве Единицы (μοναδικῶς)[62]. Ибо и десятка есть единица — и как граница ограничиваемых, и как окружность (περιοχή) движущихся[63], и как вершина (πέρας) всякого числового завершения (ἀποπερατώσεως)[64]. Двоично же всякое соединение (σύμπηξις), [путем которого составляются вещи] после Бога: чувственные [вещи] двоичны, ибо они состоят из вещества и эйдоса, и умопостигаемые [двоичны], ибо они, таким же образом, [состоят] из сущности и сущностного привходящего, их видообразующего

(εἰδοποιοῦντος)[65]. Ибо вообще никакая [вещь], подверженная возникновению, не является в собственном смысле «простой», поскольку она не просто есть «это» или «то», но, [пребывая] в сущности как в подлежащем, имеет созерцаемое вместе с ним составляющее и определяющее различие, которое саму эту [вещь] составляет, а от другой явственно отличает. Между тем, никакая [вещь], каким-либо образом имеющая что-либо созерцаемое вместе с ним для указания на его собственное существование, не может быть в собственном смысле «простой»[66]. <1400D>

Другое умозрение

Или же это число сокровенно подразумевает Божественную сущность и ее деятельную (δραστικήν) энергию. Божественную сущность — поскольку Она обозначается числом «три», так как воспевается троично по причине триипостасного существования[67]; ибо Единица есть Троица, будучи совершенной в совершенных ипостасях, то есть по тропосу существования, и Троица есть поистине Единица <1401A> по логосу сущности, то есть бытия[68]. А деятельную энергию [оно подразумевает], поскольку она обозначается числом «шесть», ибо из чисел в пределах десятки только [число «шесть»] — совершенное и полное, [только оно] составляется из собственных частей и охватывает числа всеобщие и неравные (я говорю о четном и нечетном)[69], так что только [эта энергия] совершенна, способна творить, сберегать и сохранять совершенные сущности, по каковому логосу они есть[70], и охватывать[71] неравные. Ибо средние неравны крайним, движимые к приснодвижному покою[72] крайних[73]. Так (чтобы мне на [примере] одного показать трудолюбивым [слушателям] и остальное), «крайнее» — это [слова]: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию»[74], «среднее» — «И сотворил Бог человека... мужчину и женщину сотворил их»[75], и вновь «крайнее» — «ибо во Христе Иисусе нет ни мужского, ни женского»[76]. Итак, крайние и средние, которые неравны [между собой], поскольку последние имеют «мужское и женское», а первые не имеют[77], творит и охватывает божественная энергия. Премудрый Моисей, как я полагаю, был таинственно посвящен в эту [энергию] и, благопристойно намеком указывая на нее остальным людям, написал, что Бог сотворил весь мир за шесть дней[78].

Если же по отношению к этой [энергии] мы вместе с промыслом и судом сущих будем созерцать, согласно порядку и чину, и возникновение (ибо эти [вещи] в этой [энергии] содержатся[79]), то и получим полностью число «двенадцать»[80]. <1401C>

Умозрение на коробы

«Коробами» же, в которые были сложены «остатки»[81], слово называет воспитательно-наказующее домостроительство по отношению к духовно питаемым умопостигаемыми логосами упомянутых [вещей]; ибо таковые [люди] еще не стали превыше воспитательно-наказующего учения[82], которое должным образом предлагается им в соответствии с пользой и предоставляет воспитуемым таким образом обучение, [сопряженное с] болью — на эту мысль наводит материал, из которого изготовляются коробы, по природе [используемый] для битья[83].

Умозрение на семь хлебов

Семь же хлебов для четырех тысяч[84] <1401D> отображают, как я полагаю, законное тайноводство[85], или же соответствующие ему более божественные логосы[86], которые Слово таинственно раздает пребывающим с Ним три дня, то есть тем, которые терпеливо и великодушно переносят тяготы, приносящие просвещение ведением в области нравственного, естественного и богословского любомудрия[87].

Другое умозрение о трех днях[88]

Или, возможно, три дня[89] обозначают естественный, писаный и духовный закон, <1404A> ибо каждый [из трех] дарует трудолюбивым просвещение соответствующим ему более духовным логосом[90]; те, которые в течение этих [трех дней] прекрасно и поистине голодают в отношении божественных [вещей], пребывая вместе с Богом и Словом, воспринимают таинственную пищу, остатки от пресыщения (κόρου)[91] которой — символы одновременно победы и царства. Ибо семь корзин[92], изготовленные из [ветвей] финиковой пальмы (а финиковая пальма есть символ победы и царства, а также неколебимого противостояния порывам сильных ветров в защиту истины), посредством себя являют всех напитанных победителями всякого зла и неведения, поскольку [такие люди] восприняли от Бога и Слова необоримое могущество [в борьбе] против страстей и бесов[93].

Умозрение на число мужей — четыре тысячи

И число самих тех [людей], которые напитаны этими духовными логосами, <1404B> явно свидетельствует об их истинном совершенстве, ибо оно охватывает четыре основные[94] единицы, из которых первая — это первая

единица, вторая единица — десятка, третья единица — сотня, а четвертая единица — тысяча. Ибо каждое из этих [чисел], за исключением первой единицы, есть и единица, и десятка: единица — по отношению к тем, которые после него, ибо она исполняет десятку, прибавляемая к себе и умножаемая на десять, десятка же — ибо содержит[95] в себе сложение предшествующих ей единиц[96]; а тысяча, умноженная на четыре, дает четыре тысячи. Итак, первая единица есть символ таинственного богословия, вторая единица — знак божественного домостроительства и благости, третья единица — <1404C> образ добродетели и ведения, а четвертая единица — указание на всеобщее более божественное претворение сущих[97].

Другое умозрение на число «семь»

Если число корзин, «семь», созерцать иным способом, отличным от предыдущего, оно означает, как говорят, мудрость и рассудительность: [мудрость] — ибо она тремя способами движется окрест причины, [рассудительность] — ибо она согласно логосу и в силу причины четырьмя способами движется окрест того, что есть после причины и окрест причины.

Таким образом, согласно этому великому учителю, «ни то, ни другое»[98] не совершилось у Господа «без причины и недостойно Духа»[99]. <1404D>

Трудность 68

Из того же *Слова*, на [слова]: «И есть различие дарований, нуждающееся в другом даровании для различения лучшего»[100,101].

«Различие дарований, нуждающееся в другом даровании для различения», согласно этому великому учителю, как я полагаю, есть пророчество и [способность] «говорить языками»[102]. Ибо пророчество нуждается в даровании различения духов[103], чтобы [об изреченном пророчестве] стало известно, каково оно, <1405A> откуда, куда ведет, от какого духа происходит и по какой причине [изрекается]: [не окажется] ли, что это всего лишь вздор, попусту произносимый оттого, что у говорящего повреждена владычествующая [часть души][104]; или что якобы пророчествующий [на деле] сам подвиг себя к некоему [высказыванию], в силу остроумия и многоопытности разумно и на естественном основании заключая о некоторых вещах; или что это [изречение] лукавого и бесовского духа, как, например, у Монтана[105] и подобных ему, рассказывавших небылицы под видом пророчеств; или что кто-то, возможно, ради пустой славы

украшается [словами] других, торжественно провозглашая то, что он сам не рождал, обманывая для того, чтобы вызвать восхищение и чтобы казаться каким-то мудрецом[106], не стыдясь выставлять себя отцом — [на деле] подложным — осиротелых слов и мыслей[107]. Ибо говорит божественный апостол: «Пророки пусть говорят двое или трое, а прочие пусть различают»[108]. <1405B> Кто же эти «прочие»? — Очевидно, те, кто имеет дарование различения духов. Итак, как я сказал, пророчество нуждается в различении духов, чтобы [можно было] его изведать и, удостоверившись, принять; дарование же языков нуждается в даровании толкования, чтобы, если никто из слушающих не сможет уследить за [смыслом] произносимого, присутствующим не показалось, что таковой [говорящий языками] беснуется. Ибо говорит великий апостол: «Если... вы станете говорить языками, и войдет кто-нибудь неверующий или незнающий, то не скажут ли, что вы беснуетесь?»[109] И «говорящему языками» [апостол] велит, скорее, «молчать», «если нет истолкователя»[110]. Слова же учителя «для различения лучшего» — как говорят просветившие ум божественными словами <1405C> — [означают], что дарования пророчества и языков превыше тех дарований, в которых они нуждаются для [собственного] различения и разъяснения, то есть [превыше] дарований различения духов и толкования. Зная это, учитель и сказал: «для различения лучшего»[111].

Комментарии

Amb. 65–68

1 Gr. Naz., *or.* 41.2: PG 36, 432B.

2 Речь идет о созерцании логоса числа семь. Говоря о рассматривании какого-либо числа (а ниже мы встретим примеры созерцания не только семи, но и многих других чисел) «только как числа», прп. Максим имеет в виду, что число, встречающееся в Св. Писании, может быть отделено (абстрагировано) от понимания его в смысле прикладном, т. е. чисто количественном, и рассмотрено само по себе, точнее, в духовном смысле. Первые пока лишь краткие исследования арифмологии прп. Максима, который в этом смысле продолжает традицию Филона (см. *Moehring 1995*) и Климента Александрийского (см., например, *Delatte 1915*), находим в *Blowers 1991*, p. 211–219 и *Van Deun 1992*, p. 237–242. Ван Дойн высказывает мнение, впрочем, ничем его не подтверждая, что на арифмологию прп. Максима оказали влияние Ориген, свт. Григорий Богослов, Евагрий Понтийский и Дионисий Ареопагит (Ibid., p. 238). Нам же представляется, что в этом ряду не хватает, помимо уже упомянутых выше Филона и Климента Александрийского, также и свт. Мефодия Патарского (см. прим. 69). Обзор арифмологии прп. Максима в *Вопросах и недоумениях* сделала в своей диссертации, посвященной этому сочинению, Деспина Прассас, см. *Prassas 2003*, p. 73–77; 408–409.

3 В этой и ряде следующих *трудностей* прп. Максим продолжает духовное созерцание чисел, в первую очередь семерки, которое он начал в *amb.* 56.

4 Или: «охватывание», «окружность», «протяжение». Какое именно значение слова здесь имеет в виду прп. Максим, не вполне понятно, хотя, вероятнее всего, речь идет о том, что семерка охватывает собой основные аспекты существования тварных вещей и особенно человека, о которых подробно говорит, например, Филон, суммируя: «Все события, все тварные вещи... получая свою более божественную природу с небес, движимы тем образом, который ведет к их сохранению, в соответствии с числом семь» (*alleg.* 1.4 [Cohn]). В качестве примера Филон приводит семь возрастов человека, рождение на седьмом месяце как гарантию выживаемости младенца, семь частей лица, семь видов выделений у человека, семь видов движений и т. п.

5 Точное происхождение этого ряда значений числа семь нам выяснить не удалось. Арифмология семерки в контексте толкования Св. Писания (именно об этом говорит прп. Максим) встречается в наиболее развернутом виде у Филона (*opif.* 90–128; *alleg.* 1.4), но буквального совпадения с приведенными толкованиями числа семь не имеется. Некоторые элементы сходства в арифмологии прп. Максима и Филона будут отмечены ниже.

6 Для прп. Максима, как нам представляется, здесь было важно развести два принципиально разных толкования числа семь: с одной стороны —

«эсхатологическое», которое он соотносит с покоем (Субботой), а с другой — всю совокупность толкований, приведенных в предыдущем предложении и имеющих отношение ко времени и движению, одним словом то, что характеризует состояние твари в ее бытии и в ее движении. Такая дихотомия в толковании числа семь встречается уже у Филона, но у него она соотнесена с умопостигаемым и чувственным творением: «В умопостигаемом седмица являет неподвижное и бесстрастное, а в чувственном [сообщает] главную и самую существенную способность движениям планет, посредством которых все земное движется к совершенству, а также круговращениям луны» (*opif.* 101 (Cohn), пер. А. В. Вдовиченко, цит. по изд.: *Филон 2000*, с. 74).

7 Иначе: «таинственно являемого», «таинственно проповедуемого». То есть речь о том, что число семь, созерцаемое в отношении своего логоса, который это число имеет применительно к творению и Писанию, вводит в тайны ведения нашего спасения (тайноводствует).

8 Учение о Субботе и субботнем покое в его различных аспектах разрабатывается во многих сочинениях прп. Максима, что начинается еще в *qu. dub.* 10 и 76 (Declerck). В *Трудностях* он обращается к этой теме уже в *amb.* 7: PG 91, 1080D, толкуя слова свт. Василия Великого об «истинных субботах»; подробнее тема Субботы у прп. Максима разработана в *cap. theol.* 1.35–44 (где как раз и рассматривается множество смыслов субботнего покоя, на которые лишь намекает прп. Максим в *amb.* 65), а также в контексте Пятидесятницы, что ближе всего к тематике *amb.* 65, в *Thal.* 65: PG 90, 756C (см. ниже). Помимо Филона и Каппадокийских отцов прп. Максим в этом вопросе скорее всего испытал влияние со стороны Климента Александрийского, чье учение о «семи» (точнее, о «Божественном Логосе как седьмом дне») и о «субботе» (точнее, о «восьмом дне как истинной субботе») было подробно проанализировано А. М. Шуфриным (см. *Choufrine 2002*, p. 124–149). Мы не можем здесь останавливаться на всех аспектах этого интересного и важного исследования, которое имеется в русском переводе (*Шуфрин 2013*), отметим лишь, что сходство концепций субботы у прп. Максима с Климентом несомненно. Теме седьмого дня и Субботы у прп. Максима уделил внимание и Ларше (см. *Larchet 1996*, p. 168–173; 498; 514; 527; 531; 533; 546). Особенность мысли прп. Максима по сравнению с Климентом Александрийским и другими церковными учителями, разрабатывавшими «богословие Субботы», состоит в том, что прп. Максим развил свое учение о Субботе в полемике с оригенизмом (см. ниже).

9 Фундаментальная онтодинамическая триада прп. Максима, неоднократно им используемая в *Трудностях* и других сочинениях (см. анализ этой триады в *Larchet 1996, p.* 165–174 и анализ параллельных триад у Шервуда: *Максим Исповедник 2007а*, с. 400–412). Особенностью данного места *amb.* 65 является то, что прп. Максим наряду с триадами: *бытие — благобытие — приснобытие*, *сущность — произволение — благодать*, вводит еще одну триаду: *способность* (*сила*) *— действие — бездействие* (ἀργίας). Последнее относится к упокоению природных действий в Боге, о котором прп. Максим писал в *amb.* 7: PG 91, 1073B и в более поздних *cap. theol.* 2.88: «Благодаря явлению беспредельной красоты этой пищи [душа] воспринимает в себя вечное и тождественное благобытие, которое поселяется в ней; она становится Богом по сопричастию с Божией благодатью, *прекращает всякие действия ума и чувства, и вместе*

с этим в ней прекращаются природные действия тела, сообоженного с душой по соответствующему ему причастию в обожении. Так что один только Бог становится видимым через душу и тело, обилием славы [Своей] препобеждая их природные свойства» (пер. А. И. Сидорова с изм. А. М. Шуфрина). Шуфрин анализирует учение прп. Максима о прекращении природных действий при упокоении в Боге в схолиях 37a и 38 к *amb.* 7.

10 Иначе: «гномически».

11 То есть действия не может быть, если нет природы, но для благого бытия, характерного для разумной твари, необходимо еще и намеренное избрание истинного блага и движение к нему. Добродетель требует соответствующего произволения.

12 Или: «избирающей волей», «свободной волей». Шервуд проанализировал это место *amb.* 65 и параллельное место в *amb.* 42, обратив внимание, что ниже в той же *трудности* прп. Максим говорит не только о вечном благом бытии, но и о приснозлобытии, тем самым исключая ошибочное учение об апокатастасисе: «Интересно, а возможно, и не случайно, что две *ambigua*, в которых наиболее эксплицитно используется προαίρεσις — это именно те, в которых имеет место определенное исключение оригенистского апокатастасиса, более того, апокатастасиса Григория Нисского. В каждом случае мы также встречаем фундаментальную триаду *бытие — благо-* или *злобытие — приснобытие*. Первое и последнее не в нашей власти, среднее, которое относится, конечно, не к естественному благу, но к усыновлению Богу, подразумевает *выбор* и действие Духа. Это так с необходимостью, вследствие "самодвижной, не имеющей над собой господина силы, присущей человеку" (*amb.* 42: PG 91, 1345D13–15). Та же мысль — в его рассмотрении Субботы (*amb.* 65: PG 91, 1392A), но там мы уже обнаруживаем настоятельное *утверждение*, что приснoблагобытие не подлежит желающему выбору (θελήσει προαιρέσεως, *amb.* 65: PG 91, 1393B8)» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 475–476, курсив П. Шервуда).

13 Приснобытие не уничтожает бытия (или природы), но природа находит в нем свое завершение, исполнение замысла о ней; аналогично, благобытие, как личный выбор блага разумной тварью, навсегда закрепляется за ней в непреложной устойчивости приснoблагобытия.

14 Выше прп. Максим предупредил, что, толкуя смысл Пятидесятницы, он будет говорить лишь о самом возвышенном смысле «семи» как субботнего покоя. Однако, чтобы понять его мысль, полезно кратко сказать о его учении о Субботах покоя в трех аспектах этого учения, которые в *cap. theol.* 1.37–39 именуются соответственно: 1) *Субботой*, 2) *Субботами* и 3) *Субботами Суббот*. Суммарно прп. Максим снова сформулировал это учение в *Thal.* 65: «Суббота — это [1] совершенное бездействие страстей, и [2] полное прекращение движения ума вокруг сотворенных [вещей], и [3] его совершенный переход (διάβασις) к Богу» (Τὸ δὲ Σάββατον τελεία παθῶν ἐστιν ἀπραξία καὶ τῆς περὶ τὰ πεποιημένα καθολικὴ τοῦ νοῦ παῦλα κινήσεως καὶ πρὸς τὸ θεῖον τελεία διάβασις) (PG 90, 756C, пер. А. М. Шуфрина). Последняя стадия, которая в этом описании характеризуется как совершенный переход к Богу, в *cap. theol.* 1.39 называется *Субботами Суббот* и характеризуется аналогично, «как духовный покой разумной души, которая уводит ум от всех божественных логосов,

[содержащихся] в сущих, целиком соединяет его с единственным Богом в любовном исступлении [экстазе] и через мистическое богословие делает его совершенно неподвижным в Боге» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 221). Итак, *Субботы Суббот* — это состояние обожения, совершенного и непреложного единения с Богом и покоя в Нем. Именно в этом контексте следует понимать и толкование «таинственной благословенной Субботы» из *amb.* 65; аналогичное толкование мы встречаем позднее в *Thal.* 65, где прп. Максим называет Пятидесятницей Бога как начало и конец осуществления Божия промысла о тварях: «[Бог] есть Пятидесятница, как начало и завершение (τέλος) сущих, и Слово, которым по природе все [они] устроены... Состояние ограниченного покоя, в котором по природе с необходимостью возникает движение в смысле изменения движущегося, — [это состояние] должно получить завершение с наступлением (παρουσίᾳ) состояния неограниченного покоя, в котором по природе останавливается движение движущегося... [Когда природы] непосредственно коснется Промысл, она обретает Промысл [как свой] простой и постоянный логос» (PG 90, 757C, пер. А. М. Шуфрина). Таким образом, Пятидесятница, или *Субботы Суббот*, по прп. Максиму, подразумевает не только прекращение всякой греховной страсти, но и упокоение естественных действий природы как таковых и всецелое пребывание твари в Том, Кто определял ее движение, т. е. Боге, Которого он и называет истинной субботой.

Прп. Максим, таким образом, разрабатывает систематическое учение о Субботе, во-первых, в контексте учения о трех ступенях восхождения к обожению (три рода Суббот), и во-вторых, в контексте полемики с оригенистским учением об Энаде и о возможности новых отпадений вернувшихся в нее умов в силу наличия у разумных тварей неустранимой свободной воли. Говоря о состоянии обожения как всецело сверхприродном, совершаемом благодатью, а не собственной природной силой, прп. Максим сформулировал учение об упокоении от природных действий, которое среди прочего призвано объяснить непадательный характер упокоения в Боге при сохранении свободной воли, преданной Богу.

15 Судя по всему, дав в начале *amb.* 65 двойное умозрение «семи» — как, с одной стороны, относящееся к мере, пределу и движению, а с другой — к «упокоению», прп. Максим дает понять, что таинство Пятидесятницы как семи помноженных на семь плюс один как раз и может быть в рамках этой духовной арифмологии понято как обретение движущимся своего покоя в беспредельном.

16 Иначе: «по произволению».

17 Приведем этот отрывок, явно полемически заостренный против учения об апокатастасисе как всеобщем спасении и блаженстве, в переводе А. М. Шуфрина: «Восьмой и первый, вернее же — один, то есть неразрывный день — это наступающее после упокоения движущихся беспримесное и предельно ясное присутствие Бога, Который, пребывая целиком как в целых в тех, кто произволительно воспользовался логосом бытия надлежащим образом в согласии с природой, доставляет им и присноблагобытие через причастие Себя, как единственного в собственном смысле и существующего, и присносуществующего, и благосуществующего; но Он же [т. е. Бог] тем, кто логосом

бытия намеренно воспользовался против природы, приснозлобытие уделяет по справедливости вместо благо[бытия], так как благобытие уже не вместимо для них, противоположно к нему настроенных, и совсем после появления искомого не имеющих движения, соответственно которому предмет поиска обыкновенно является ищущим» (*amb.* 65: PG 91, 1392C–D). Шервуд, приведя этот отрывок как пример текстов прп. Максима, исключающих апокатастасис, пишет: «В *amb.* 65 Максим старается объяснить, что такое восьмой день, который является также первым. Это великий день второго пришествия» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 493). Как мы видели, например, по отрывку из *Thal.* 65: PG 90, 757C, для прп. Максима этот день второго пришествия является одновременно и днем осуществления предвечного промысла Божия, и в этом смысле первый и восьмой день совпадают друг с другом.

18 Или: «к Началу и Причине». В этом толковании делается акцент на восьмом дне как источнике и начале всякого деятельного любомудрия (или делания) и всякого естественного созерцания, которые «минуются», т. е. «проходятся» на стадии седьмого дня. В восьмом дне уже нет места ни для аскетического делания, ни для созерцания творения, т. е. прекращается всякое природное действие, направленное на чувственное и тварное.

19 Итогом делания является бесстрастие. Это состояние в данном толковании прп. Максим называет «седьмым днем». Восьмой же день понимается как обретение божественной премудрости, что происходит уже после прохождения стадии созерцания. Ср. в *cap. theol.* 1.55: «Шестой день есть совершенное исполнение добродетельных деяний, соответствующих естеству; седьмой день — завершение и прекращение всех естественных помыслов у тех, кто предается созерцанию неизреченного ведения; восьмой — переход к обожению достойных» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 224).

20 Сам прп. Максим дает это множество других толкований в *cap. theol.* 1.35–56.

21 Букв.: «удвойте и утройте». 3 Цар. 18:34.

22 Ср. 3 Цар. 17:21; 18:24 (седьмое обращение, о котором идет речь в полном тексте проповеди свт. Григория Богослова, видимо, не доступном Максиму).

23 3 Цар. 18:34.

24 Gr. Naz., *or.* 41.4: PG 36, 433B. Приведем весь этот отрывок из *Слова* 41 свт. Григория, без чего не понять, в чем именно состоит трудность, объясняемая прп. Максимом: «Примечаю как семикратное обращение (3 Цар. 18:43–44), подобное и троекратному таинственному дуновению Пророка Илии, вдыхающему жизнь в сына сарептской вдовы (3 Цар. 17:21), и равночисленному возлиянию на дрова, когда он ниспосланным от Бога огнем истребил жертву и осудил лживых пророков, которые не могли произвести того же своими призываниями, так и семикратное, по повелению его, наблюдение отроком облака» (цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 577). Трудность, которую здесь толкует прп. Максим, ссылаясь ниже на своего старца, состоит в том, каким образом слова пророка Илии «удвойте и утройте» могут быть поняты как свидетельство о тайне седьмого дня. Другая, аналогичная трудность: почему о тайне «семи» могут свидетельствовать не только семь обращений пророка Илии (см. 3 Цар. 18:43–44), но и то, что он три раза простерся над сыном

сарептянки (см. 3 Цар. 17:21–22); прп. Максим как будто смешивает один сюжет с другим уже в самой постановке вопроса в *amb.* 66. Для объяснения этой «трудности» он прибегает к античной арифмологии, восходящей к пифагорейцам.

25 Седьмое и последнее упоминание старца в *Трудностях*.

26 Благодарим А. И. Щетникова за помощь в переводе данного отрывка. В этих арифмологических выкладках прп. Максим мог отчасти следовать Филону, у которого также связываются числа 7 и 64, хотя у прп. Максима или его старца, как нам кажется, рассуждения имеют несколько иную направленность, и по характеру являются чисто арифметическими, без ссылок на геометрические фигуры, как у Филона (который еще сохранил связь с пифагорейской традицией, строившей арифметику на геометрии): «О семерке говорится двояко — внутри десятки, когда она измеряется только единицей, взятой семь раз, и образуется из семи единиц, и вне десятки, как о числе, имеющем своим началом единицу и возникающем удвоением, утроением и так далее, каковы числа шестьдесят четыре и семьсот двадцать девять, первое — в удвоении от единицы, второе — в утроении. Не будет лишним рассмотреть каждый из этих видов. Вторичное имеет очевидное преимущество, ведь, всегда образуясь от единицы удвоением, утроением и так далее, седьмое число является кубом и квадратом, поскольку охватывает оба вида бестелесной и телесной сущности, бестелесной — по плоскости, заданной квадратами, а телесной — по телу, заданному кубами. Верность этого в отношении названных чисел очевидна. Седьмое от единицы число в двукратном отношении, шестьдесят четыре, есть квадрат, произведение восьми на восемь, и куб — четыре раза по четырежды четыре» (*opif.* 91–93 (Cohn), пер. А. И. Щетникова, любезно предоставленный нам автором, который указал и на параллельные места в *Теологуменах арифметики* (28.68–69), у Теона Смирнского в *Изложении* (35) и у Никомаха Герасского во *Введении в арифметику* [1.3–4]). Общий смысл выкладок прп. Максима нам видится следующим. Он хочет доказать, что «два» и «три» во фразе «удвойте и утройте» каким-то образом свидетельствуют о «семи» и делает это, пользуясь теорией о том, что одни числа получаются из других удваиванием и утраиванием с прибавлением единицы. В качестве примера того, что одно число может получаться из другого, он берет число 64, которое (согласно «арифметикам») образуется шестью последовательными удвоениями, начиная от единицы (удвоения можно рассматривать и как сложения); всего этих чисел, участвовавших в сложении, было шесть, и, если сюда прибавить единицу, взятую с самого начала, — получается семь. Но прп. Максиму важно в данном случае не то, что 64 является седьмым числом, полученным из удвоения единицы (на чем делает акцент Филон, прославляя семерку), а то, что при доказательстве этого к шестерке складывавшихся чисел прибавляли первоначально взятую единицу. Далее прп. Максим переходит к фразе: «излейте, удвойте и утройте», трактуя ее арифметически — «удвойте»: 1+1=2; «утройте»: 2+2+2=6; к полученным шести прибавляется взятая изначально единица и получается семь.

27 Говоря о родстве чисел три и семь, прп. Максим, очевидно, старается объяснить, почему свт. Григорий посчитал свидетельством священности числа семь не только семь обращений пророка, но и то, что он три раза распростерся

над сыном сарептской вдовы; речь идет о духовной эквивалентности трех и семи, по крайней мере в одном смысле, который прп. Максим называет «девством», приписываемом и тому, и другому числу.

28 Ср. у Филона: «Настолько священна природа семерки, что именно она имеет особый логос в сравнении со всеми числами в десятке. Ведь из них одни производят, но сами не производятся, другие производятся, но сами не производят, третьи — и то, и другое: и производятся, и сами производят. И только семерка не содержится ни в одной из этих частей... Семь же, как я сказал, — единственное число, которое по природе не производится и не производит. По этой причине прочие философы уподобляют это число родившейся без матери деве Нике, которая, как говорят, появилась из головы Зевса, а пифагорейцы — владыке над всем. Ведь непроизводящее и неприводимое в движение пребывает неподвижным, ибо в движении — становление, поскольку и производящее, и производимое — не без движения, первое — чтобы произвести, второе — чтобы быть произведенным. Только недвигающее и недвижимое есть главнейший начальник и владыка, подобающим образом которого следует считать семерку. Свидетельствует в пользу моих слов и Филолай, сказавший так: "Есть владыка и начальник всего, Бог единый, вечно сущий, единственный, неподвижный, сам себе подобный, отличный от всего остального"» (*opif.* 99–100 (Cohn), пер. А. И. Щетникова). Ср. у Климента Александрийского: «Число семь называется "лишенным матери" (Philolaus, fr. 20 D.-K.) и бездетным, что указывает на Субботу и является аллегорией покоя. *Они не женятся и не выходят замуж* (Лк. 20:35). Число семь нельзя образовать, отнимая от какого-либо одного числа первой декады и прибавляя к другому, и само это число не образует ни одного числа первой декады» (*str.* 6.16: 140.1 (Stählin), пер. Е. В. Афонасина, цит. по изд.: *Климент Александрийский 2003*. Т. III, с. 76). Свт. Василий Великий уже с некоторым скепсисом повторяет мысль о нерожденности и неплодности семерки, отзываясь скептически и об арифмологии в целом: «Что же касается теорий о шестерке, излагаемых математиками в школьных рассуждениях, то пусть те, у кого есть досуг, говорят об этом особо. Пусть также говорят и о семерке, что в этом числе есть некая бесплодность, потому что число "семь" ничего из себя не рождает и само от другого не рождается» (*hex.* 11.8: 246 (Smets, van Esbroeck), цит. по: http://www.orthlib.ru/Basil/sixday11.html). Вопросу о пифагорейском учении о «нерожденной семерке» посвящена статья *Hopper 1936*, p. 409–413. Автор, в частности, утверждает, что пифагорейское учение о нерожденности числа семь можно понять, лишь имея в виду геометрическую природу пифагорейских арифметических построений; в рамках этих построений «семерка и только семерка не имела никакого соотнесения с элементарными геометрическими формами и не была образована частями космического треугольника [прямоугольный треугольник со сторонами 3/4/5. — *Г. Б.*]. В самом деле, это получалось число девы-Афины *par excellence*» (Ibid., p. 411); девой-Афиной называется семерка у Филона в *alleg.* 1.15. «Девство» тройки, о котором говорит прп. Максим, ссылаясь на свт. Григория, в любом случае имеет не арифмологический, а богословский смысл: рождение Сына от Отца и исхождение Духа не нарушает единства Троицы как Единицы. Таким образом, прп. Максим воспринимает из арифмологии понятие о «девстве» семерки, отделяет это «девство» (как бы его ни понимать) от арифмологического контекста, т. е. усматривает семерку исключительно

по ее логосу «девства», и говорит, что в этом смысле она эквивалентна тройке, имея в виду Троицу, которая также «девственна» (хотя и в ином, богословском смысле).

29 Gr. Naz., *carm. mor.*, 1.20: PG 37, 523A.

30 Действие Трех Лиц Троицы — одно. Это действие, в свою очередь, проявляет (или являет) четыре родовые добродетели: мужество, целомудрие, рассудительность и справедливость, которые, созерцаемые вместе с Троицей, образуют число семь. Этот пример показывает, что для прп. Максима не составляет труда «счислять» вещи разного статуса — лица Троицы и Ее четырехчастное действие. Позднее в христологической полемике он скажет, что можно (и нужно) говорить о двух природах Христа или двух действиях Его природ, и что счисление совершенно не обязательно подразумевает однородность счисляемого, но указывает лишь на число и различие (см. *ep.* 12: PG 91, 477A).

31 Мф. 14:13–21; 15:32–38; Мк. 6:34–44; 8:1–9; Лк. 9:10–17; Ин. 6:1–13.

32 Gr. Naz., *or.* 41.4: PG 36, 433C. Прп. Максим ссылается на эту *трудность* как на более детальное рассмотрение проблемы в конце *Thal.* 39.

33 Прп. Максим, вероятно, имеет в виду, что его метод созерцания чисел, как и метод экзегезы в целом, уже понятен из предыдущих толкований и не требует дополнительного объяснения.

34 Ин. 6:9, 13.

35 Число пять у прп. Максима почти всегда означает пять чувств (см., например, *qu. dub.* 165 (Declerck)); соответственно, обозначаемое этим числом и кратными ему числами соотносится с тем, что принадлежит сфере чувственного восприятия, как и в данном случае. Причем наличие пяти чувств является общим у человека с животными — как отмечено и в *Теологуменах арифметики* Пс.-Ямвлиха в разделе о пятерке. Ниже прп. Максим дает и другое понимание числа пять — как символа (чувственной) природы, состоящей из формы и материи, составленной из четырех стихий (итого — пять составляющих). Общий смысл данного толкования следующий: Христос питает легко доступными логосами естественного созерцания тех, кто вкушает их через рассмотрение видимой природы, однако сами эти созерцатели природы посредством чувств еще не совершенны из-за склонности к чувственному наслаждению и неразумия.

36 Мф. 14:21; 15:38.

37 Букв.: «несовершенного младенчества».

38 Прп. Максим неоднократно в своих произведениях прибегает к метафоре: пустыня — мир сей или человеческое естество; это состояние «пустыни» (ἔρημος) в особенности характеризует мир и нашу природу после грехопадения. Христос пришел именно в этот мир (природу) — пустыню, в ней же проповедуют святые. Но иногда пустыня характеризует и состояние бесстрастия и бесстрастного естественного созерцания природы (и логосов) зримых вещей, ср. в *Thal.* 17: «Пустыня, из которой посылается Моисей в Египет, чтобы вывести сынов Израиля, есть либо человеческое естество, либо мир сей, либо состояние, лишенное страсти» (PG 90, 304B–C, пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 54), в *Thal.* 39 толкование на Мф. 15:32: «Пустыня есть естество человеческое или мир сей,

в котором пребывают вместе со Словом добродетели и ведения те, кто терпит лишения ради веры и упования на будущие блага» (PG 90, 392B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: Там же, с. 102), в *Thal.* 47: «*Глас, изначала вопиющий в пустыне*, то есть в естестве человеческом или в мире сем, есть, очевидно, всякий святой Бога Слова» (PG 90, 422B, цит. по изд.: Там же, с. 119), и далее там же: «"Пустыня", как я сказал, есть естество человеков, мир сей и душа каждого человека, ставшая бесплодной вследствие изначального преступления [заповеди]. "Глас вопиющий" есть восприятие Слова совестью каждого грешника, которая как бы вопиет в тайниках сердца» (цит. по изд.: Там же, с. 120), в *Thal.* 48: «Пустыня есть естество зримых [вещей] или мир сей, в котором Слову присуще возводить столпы. Оно дарует просящим благочестивые мнения о сущих, то есть [дарует] в духе правые смыслы догматов, относящихся к естественному созерцанию» (PG 90, 424B, цит. по изд.: Там же, с. 125), и там же «пустыня» определяется как состояние естественного созерцания, имеющее место при обращении к естеству (природе) зримых вещей: «Тот, кто смог увести чувства от страстей и отделить душу от привязанности к чувствам, становится достаточно сильным для того, чтобы оградить стеной ум от вторжения диавола, осуществляемого посредством чувств. Поэтому он в пустыне, то есть в естественном созерцании, и возводит, словно незыблемые столпы, благочестивые представления о сущих. Нашедший себе убежище в них уже не боится бесов, предающихся грабежу в этой пустыне, то есть в естестве зримых [вещей], через чувства вводящих в заблуждение ум и влекущих его во мрак неведения» (PG 90, 441A, цит. по изд.: Там же, с. 128).

39 Судя по всему, прп. Максим противопоставляет тех, которые насытились пятью хлебами, и тех, для которых предназначены «остатки», заполнившие двенадцать коробов. Первые удовлетворяются «доступными логосами естественного созерцания» («остатки», поместившиеся в двенадцать коробов, им вкусить было не по силам из-за наличия у них вожделений наслаждения и младенчества их помыслов), вторые же — это те, что движутся через естественное созерцание к Божеству. Дальнейшее толкование символического значения числа двенадцать как раз и свидетельствует об этом движении и его этапах, моментах и составляющих, о которых можно говорить по-разному.

40 Это первое из восьми (число явно не случайно) толкований двенадцати коробов; после этих толкований прп. Максим переходит к толкованию насыщения четырех тысяч семью хлебами, когда осталось семь корзин.

41 Ср. уже в *qu. dub.* 41 (Declerck): «Время и природа [вместе] означают число двенадцать; время ведь седмерично, а природа пятерична», а также в *Thal.* 55: «Писание таинственно показывает, что только тот, кто оказывается превыше чувства и времени (их обозначает число двенадцать, состоящее из пяти — цифры, указывающей на чувства, и семи — цифры, указывающей на время) и пресекает связь души с ними, исходит из смешения их, устремясь к горнему граду» (PG 90, 540D, цит. по изд.: Там же, с. 165) и в *exp. Ps.* 59: «Долина... есть плоть, которая вследствие непослушания стала презренной страной страстей. В ней, словно в долине, всякий благочестивый и боголюбивый человек поражает посредством разума и созерцания естество и время... А число двенадцать означает эти естество и время, поскольку естество пятерично вследствие [пяти] чувств, а время седмерично, как это всем очевидно. А пять в сочетании

с семью составляют число двенадцать» (PG 90, 860A–B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 209).

42 Седмеричность времени обосновывается, вероятно, лунными циклами, которыми традиционно измерялось время (ср. у Климента Александрийского: «Луна изменяет свою форму каждые семь дней... Математик Селевк утверждает, что луна имеет семь фаз» [*str.* 6.16: 143.2–3 (Stählin), пер. Е. В. Афонасина, цит. по изд.: *Климент Александрийский 2003*. Т. III, с. 77]); вместе с тем прп. Максим утверждает, что для семерки свойственно «равное расстояние крайностей от середины». В последнем случае речь идет, возможно, о том свойстве числа семь, о котором говорится в *Теологуменах арифметики*: «Семерка — это природная и не нами установленная середина между единицей и десяткой» (*theol. arith.* 58 (de Falco), пер. А. И. Щетникова).

43 Или: «материей».

44 Ср. Max., *qu. dub.* 41.20–22; *Ps.* 59.37–65; *Thal.* 64.360.

45 О материи и форме (веществе и эйдосе) см. Arist., *phys*. 4.2, 209b22–23, ср. *qu. dub.* 105 (Declerck). Материя соответствует четверке из-за четырех стихий (элементов) — земли, воды, воздуха и огня, из которых она состоит.

46 Восходящие к Богу должны «пройти» все, что «под природой» и «под временем», как мы увидим ниже — это вообще все тварное; число двенадцать символизирует такую совокупность, и поэтому, очевидно, прп. Максим начинает именно с этого толкования.

47 Или: «возникших, но вечных». Констас и Лоллар предлагают вместо этого чтения, которое мы находим в PG (τῶν ὄντων γενητῶν καὶ αἰωνίων), другое: τῶν ὄντων γενητῶν καὶ αἰώνων (возникших и веках). Обоснование осмысленности нашего чтения см. в следующем комментарии. Но и чтение Констаса и Лоллара тоже вполне возможно.

48 Морескини (*Moreschini 2003*, p. 719, n. 10) пишет, что ему не ясно, почему прп. Максим говорит здесь о вещах вечных, хотя дальше весь контекст указывает на то, что речь идет о том, что подчинено времени. Однако нам представляется, что в этом и состоит главная идея данного толкования прп. Максима: все тварное, как чувственное, так и мысленное (ангелы), подвластно природе и времени (которое, впрочем, как мы увидим, он понимает применительно к ангелам не как меру движения), а, следовательно, при восхождении к Богу посредством созерцания логосы всего этого должны быть «пройдены». Выше, когда говорилось о пяти тысячах, насытившихся логосами, доступными для созерцания, речь шла исключительно о созерцаемом через чувственное восприятие. Умные существа — ангелы и падшие духи, как и человеческие души, чувствами не воспринимаются, и поэтому созерцания, связанные с ними, попали в «остаток» из двенадцати коробов. В целом же в этом отрывке прп. Максим кратко обосновывает, в каком смысле вечные существа, наряду со смертными и чувственными, подлежат категориям тварного бытия; особенно важным в этом смысле является применение к «вечным существам» категории времени (см. ниже).

49 Пласс переводит это место следующим образом: «All that is created has a beginning of existence since it has come to be and an interval (διάστημα) from the time when it began (PG 91, 1397B)» (*Plass 1980*, p. 260). Διάστημα —

технический термин в богословии Каппадокийских отцов. Как замечает Тунберг, у свт. Григория Нисского «διάστημα — расстояние в пространстве и времени — характеристика творения как целого, которая не распространяется только на Бога (см. *hom. in Eccl.* 7: 412.14 [Jaeger]). В таком качестве διάστημα — это пропасть, отделяющая тварь от Творца» (*Thunberg 1965*, p. 60). Как далее отмечает Тунберг, прп. Максим существенно «сдвинул» смысл употребления этого понятия, однако как раз в данном случае, в *amb.* 67, он использует его именно в том смысле, в каком использовал его свт. Григорий Нисский. «В этом случае он утверждает, что все твари, которые имели начало по естеству, также имеют διάστημα, поскольку они движимы. В первом случае они "под природой" (естеством), а во втором — "под временем". Подобного рода διάστημα в ее космологическом применении, основанная на временно́м смысле, тесно связана для Максима с движением, и это последнее значение доминирует в его использовании термина. Διάστημα–διάστασις — это в первую очередь позитивный отправной момент для движения по природе тварных существ, которое Максим постоянно провозглашает при опровержении оригенизма, где движение — это результат падения» (Ibid., p. 60–61). Пласс в указанной выше статье, в свою очередь, пишет, что у прп. Максима «διάστημα включает как умные, так и чувственные твари (PG 91, 1072A) и является не только "протяженностью" твари во времени, но и "расстоянием от", т. е. бесконечной пропастью, которая отделяет тварь от Творца (PG 91, 1077A). Простая и наиболее важная характеристика времени — его конечность. Все тварное — сложно (оно состоит либо из материи и формы, либо из видообразующего признака и сущности [PG 91, 1400C]), а то, что сложно, всегда конечно (PG 91, 1184B)» (*Plass 1980*, p. 260–261).

50 Ср. в *cap. theol.* 1.5 о том, что все тварное, как принадлежащее времени, так и веку, не безначально: «Начало, середина и конец суть отличительные признаки [существ], разделенных временем (χρόνος). Можно с полным основанием сказать, что они суть отличительные признаки [всего], обозреваемого в веке (ἐν αἰῶνι) сем. Ибо время (χρόνος), которое измеряет движение, ограничивается числом; век же, содержа в себе категорию времени, которая мыслится одновременно с существованием, допускает отделение (διάστασιν), поскольку он начал быть. А если время и век не безначальны, то тем более не безначальны те [существа], которые объемлются ими» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 215–216). Приведем это важное место и в английском переводе Пласса, в ряде моментов отличающемся от перевода Сидорова и, кажется, более точном: «Beginning, middle and end are marks of things divided by time (chronos) and of things thought of as being in aiōn. For time (chronos) has its motion measured and is limited by number; aiōn includes the category "when?" in its existence and displays extension (diastasin) since it has a beginning. If, then, *chronos* and aiōn are not without beginning, so much more are things in them not without beginning» (*Plass 1980*, p. 261).

51 Последнее предложение, как замечает Морескини (*Moreschini 2003*, p. 719, n. 11), — перифраза из *or.* 39.11 свт. Григория Богослова: «Божество есть Единое в Трех, и едино суть Три, в Которых Божество, или, точнее сказать, которые суть Божество» (PG 36, 345D, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 1, с. 538). На пути к Богу необходимо пройти три любомудрия (философии): нравственное (ἠθικήν), естественное (φυσικήν) и богословское (θεολογικήν).

Каждое из них символизируется своим числом в соответствии с числом родовых добродетелей (четыре), пяти чувств и трех ипостасей. Что касается «сочетания» четырех добродетелей с пятью чувствами, то прп. Максим уже писал об этом в 21-й *трудности* (*amb.* 21: PG 91, 1248C–1249A). В *amb.* 67 к сочетанию родовых добродетелей с чувствами прибавляется еще богословское любомудрие, в котором Троица постигается как Единица, а Единица как Троица.

52 Выше, в *amb.* 66, прп. Максим говорил, что единое действие Святой Троицы являет себя в четырех родовых добродетелях. Теперь же он толкует двенадцать коробов из Евангелия как сочетание четырех (символизирующих эти добродетели) с восьмью — символом жизни будущего века. По мнению Станилоаэ, «число двенадцать понимается здесь как указывающее на правильный путь жизни на земле, и даже жизни будущего века, к которой он ведет» (*Staniloae 1994,* p. 533, comm. 430).

53 В *amb.* 21: PG 91, 1248C–1249A прп. Максим уже соотносил четыре родовых добродетели с четырьмя стихиями (элементами) материального мира. В *amb.* 67 прп. Максим, сначала образовав двенадцать из четырех добродетелей и восьми, затем образует то же число из четырех (по числу стихий или элементов чувственного, материального мира), относящихся к настоящей жизни, и восьми (число, которое образуется из сложения семи, символа времени, с единицей) — символа будущего века.

54 «Утраивая», поскольку каждое из сущих в отношении промысла и суда рассматривается трояко (как будет видно ниже — в отношении сущности, способности и действия).

55 Логосы промысла и суда «учетверяются» либо потому, что они обращены на чувственное и умопостигаемое, либо посредством четырех добродетелей.

56 Это трудное для понимания предложение мы приводим в переводе А. М. Шуфрина.

57 Имеются в виду, очевидно, бытие, благо- (или зло)бытие и приснобытие.

58 Или: «описывая».

59 Согласно Станилоаэ, образование числа двенадцать в этом толковании следует понимать применительно к тем же четырем родовым добродетелям, о которых говорилось в предыдущих толкованиях: «Число двенадцать символизирует также умножение трех логосов тварей чувственных и умных, т. е. логосов природы (сущности), силы (способности) и действия (энергии), посредством четырех родовых добродетелей с целью их сохранения и реализации» (*Staniloae 1994,* p. 533, comm. 432). Допустимо и другое понимание: все сущее можно рассматривать с точки зрения сущности, силы (способности) и энергии (действия). При этом в отношении всего этого существует промысл и суд (так, как дважды три получается шесть). Но все сущности бывают либо чувственные, либо умопостигаемые (так получается двенадцать). При этом сами промысл и суд беспредельны, поскольку божественны.

60 Или: «причиненных».

61 Морескини (*Moreschini 2003*, p. 720, n. 15) указывает на параллельные места в *Педагоге* Климента Александрийского (1.9.85.4; 2.4.43.3) и у самого прп. Максима в *cap. theol.* 1.79: «[Господь] есть Промыслитель благодаря числу десять;

через святую десятицу заповедей люди приводятся к благобытию, и этой буквой [йотой, которой обозначается число десять] тайнозрительно начинается имя Господа, ставшего человеком» (пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 228; 329) (ср. *qu. dub.* 1.6 (Declerck): «Число десять указывает на йоту — первую букву имени нашего Господа Иисуса Христа»).

62 Букв.: «единично». Ср. Dion. Ar., *d. n.* 2.11; 9.5; 13.2; 4.14; 4.8.

63 Следуем чтению Констаса и Лоллара, в PG κλινουμένων, а не κινουμένων.

64 Ср. в *Теологуменах арифметики*: «Десятка — круг и предел всякого числа: ведь собираясь и возвращаясь к ней, они как бы обращаются к ней в конце ристалища. И она — граница беспредельности числа» (*theol. arith.* 86 (de Falco), пер. В. В. Бибихина).

65 Ср. в *Thal.* 40: «Писание говорит о водоносах, вмещавших по две или по три меры (Ин. 2:6), поскольку они, соответственно природе деятельной силы, вмещают по естественному созерцанию, словно две меры, целокупное ведение тварных [вещей] или же ведение, объемлющее телесные и нетелесные [вещи], то есть телесные естества, [состоящие] из материи и формы, и умопостигаемые существа, [состоящие] из сущности и привходящего свойства» (PG 90, 396C, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 104 с неб. изм.). По мнению А. М. Шуфрина, видообразующее привходящее свойство, возможно, относится к «видовому различию» в умных существах, которое имеет место у ангельских сил.

66 Ср. Max., *opusc.* 16: PG 91, 200BC.

67 Вероятно, говоря о троично воспеваемой Божественной сущности, прп. Максим имеет в виду то же, о чем он написал про славословие *Трисвятого*, толкуя его в *Мистагогии*: «Совершаемое всем верующим народом троекратное возглашение “Святый” указывает на наше единение и равночестность с бесплотными умными силами, которое будет явлено в будущем, когда естество человеков, вследствие тождества неизменного и присносущего движения окрест Бога, научится, в полном созвучии с горними силами, воспевать и освящать единое триипостасное Божество троекратным пением “Святый”» (*myst.* 19: PG 91, 696B–C, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 173). Эта параллель подтверждается еще и тем, что ниже в *amb.* 67 прп. Максим будет говорить о конечном состоянии в Боге как о приснодвижном покое, т. е. как раз о том состоянии «присного движения окрест Бога», которое характеризуется упокоением естественных сил и духовным «воспеванием» и «освящением» Бога действием Самой Триипостасной Единицы (см. эту мысль в *Larchet 1996*, p. 669).

68 Здесь кратко изложено учение прп. Максима о Троице; подробнее см. в *amb.* 1 и у Шервуда, ссылающегося и на следующее место: «Бог — Единица “по логосу сущности или бытия (κατὰ τὸν τῆς οὐσίας ἤτοι τοῦ εἶναι λόγον) и Троица по тому, как Он [изначально] существует, и способу ипостасированности (κατὰ τὸν τοῦ πῶς ὑπάρχειν καὶ ὑφεστάναι τρόπον)” (*myst.* 23: PG 91, 701A). Последняя фраза, использующая глагольные формы, образованные от существительного “ипостась”, указывает на тринитарное толкование конкретных отрывков. *Amb.* 67: PG 91, 1400Df. объясняет Единицу и Троицу сходным образом. *Amb.* 1: PG 91, 1036C имеет сходную структуру: λόγος, εἶναι применительно

к Единице соответствует τρόπος, πῶς εἶναι, πῶς ὑφεστάναι для Троицы» (*Максим Исповедник 2007a*, с. 444).

[69] Морескини (*Moreschini 2003*, p. 720, n. 16) указывает параллельное место в *Thal.* 40: «Творческая сила естества понимается как число шесть не только потому, что в шесть дней Бог создал небо и землю, но и потому, что только это число из [всех] чисел есть самое совершенное и состоящее из собственных частей» (PG 90, 396C, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 104; ср. *Thal.* 55, пер.: Там же, с. 168). А. И. Сидоров в примечании к этому месту пишет: «Возможно, мы имеем здесь дело с пифагорейской традицией, усвоенной и трансформированной святоотеческой мыслью. Но в древнем пифагорействе самым совершенным числом была четверица» (Там же, с. 215, прим. 4). Как мы видим, прп. Максим называет шестерку «совершенным числом» и в *amb.* 67, но значит ли это, что он считал, что шестерка превосходнее, чем единица (соответствующая Единому Богу), тройка (соответствующая Троице), четверка (соответствующая четырем добродетелям), семерка (соответствующая Субботе), восьмерка (соответствующая жизни будущего века) или десятка (соответствующая Иисусу Христу или десяти заповедям)? Как бы то ни было, понятие «совершенства» в античной арифмологии не имеет отношения к «превосходству» и носит технический характер — см., например, *Введение в арифметику* (1.14–16 (Hoche)) Никомаха Геразского: «Совершенное число равно сумме своих мер». О совершенстве шестерки в этом и ряде других смыслов пишет и Климент Александрийский: «Вслед за пророком пифагорейцы связывали это число [т. е. шестерку] с творением и называли его совершенным и средним четным, или брачным числом, поскольку оно находится в точности посредине между четными числами 2 и 10 и расположено от них на равном расстоянии. Брак ведь — это союз мужчины и женщины, а число 6 есть произведение мужского числа 3 и женского 2. Действительно: дважды три равняется шести» (*str.* 6.16: 139.2–3 (Stählin), пер. Е. В. Афонасина, цит. по изд.: *Климент Александрийский 2003*. Т. III, с. 75). Сходное описание шестерки находим и в *Теологуменах арифметики*: «Она возникла из первых четного и нечетного чисел, мужского и женского, в возможности и перемножением: вот ее и называют мужеженской. И она по праву называется супружеством, потому что она возникла не сложением, как пятерка, но умножением. И еще ее называют супружеством, потому что она равна своим частям, а дело супружества — порождение созданий, подобных родителям» (*theol. arith.* 43 (de Falco), пер. А. И. Щетникова). Такой акцент на «мужеженском» характере шестерки найдет, как мы увидим, своеобразный отклик у прп. Максима, который чуть ниже именно в связи с шестеркой будет говорить о преодолении разделения полов во Христе. При этом он, в отличие от Климента Александрийского, не называет шестерку числом «брачным». Совершенство шестерки прп. Максим понимает, очевидно, в том же смысле, что и *Теологумены арифметики*: 1+2+3=6 или 2×3=6. Важной для понимания дальнейшей мысли прп. Максима является связь тройки и шестерки как ее понимали в античной арифмологии: «Тройка из единицы, двойки и самой себя образует при сложении шесть, первое совершенное число» (*theol. arith.* 17 (de Falco), пер. В. В. Бибихина). Т. е. именно тройка порождает шестерку. Это следует иметь в виду в контексте понимания шести у прп. Максима как символа Божественного *действия*, а тройки как символа Божественной *сущности*. Так получается и в арифмологии.

В целом же арифмологические построения прп. Максима весьма напоминают построения свт. Мефодия Патарского, у которого мы находим и толкование шестерки (см. выделенное нами курсивом): «А тысяча двести шестьдесят дней (см. Откр. 12:1–6), в течение которых мы, девы, находимся здесь, есть такое точное и превосходное ведение об Отце и Сыне и Духе, которым радуется и веселится мать наша, возрастая в это время до явления новых веков, когда она в небесном собрании будет не посредством знания прозирать, но ясно созерцать "сущее", пребывая вместе со Христом. Ибо тысяча, слагающаяся из десяти сотен, составляет совершенное и полное число, и поэтому служит символом Отца, который Сам Собою сотворил и в себе самом содержит все. Двести, слагающиеся из двух совершенных чисел, служат символом Святого Духа, так как Он сообщает ведение о Сыне и Отце. А шестьдесят, заключая в себе число шесть, взятое десять раз, служит символом Христа; потому что *число шесть, начиная с единицы, слагается из собственных делителей, так что в нем нет ни недостатка, ни излишка; разделяясь на свои делители, оно вполне слагается из них. Так, если число шесть разделить на одинаковые части одинаковыми делителями, то из разделенных частей опять вполне составляется то же количество. И, во-первых, оно, по разделении на два, дает три, потом, по разделении на три, дает два, наконец, по разделении на шесть, дает единицу, и из них опять вполне слагается в самого себя. Ибо, давая по разделении на два — три, и по разделении на три — два, и по разделении на шесть — единицу, оно при сложении трех, двух и единицы опять делается вполне шестью. А все то, что не нуждается для своей полноты в другом и никогда не делается больше самого себя, необходимо есть совершенное.* Из прочих же чисел одни более чем совершенны, как например двенадцать, ибо по разделении на два оно дает шесть, на три — четыре, на четыре — три, на шесть — два, и на двенадцать — единицу, а эти числа, на которые оно может делиться, быв сложены, превышают двенадцать, которое таким образом не остается равным своим делителям, как число шесть; а другие менее, чем совершенны, как например восемь; ибо по разделении на два оно дает четыре, на четыре — два, и на восемь — единицу; числа же, на которые оно делится, быв сложены, составляют семь, и потому оно нуждается еще в единице для своего восполнения, — не так, как шесть, которое во всяком случае остается равным самому себе. Посему это последнее и прилагается к Сыну Божию, который из полноты Божества нисшел в здешнюю жизнь. "Уничижив же себя и приняв образ раба" (Флп. 2:7), Он опять вошел в полноту Своего совершенства и достоинства. Ибо, умалившись в Самом Себе и, так сказать, разрешившись на Свои части, Он опять из Своего умаления и этих частей Своих вошел в Свою полноту и величие, никогда и при умалении не переставая быть совершенным. Кроме того, и во всем создании мира и стройности его оказывается содержащимся это число, так как в шесть дней Бог создал небо и землю и все, что в них, творческою силою Слова, объемлющего число шесть, по которому существует тройственный вид, составляющий тела. Ибо долгота, широта и глубина составляют тело, а число шесть и составляется из этих трех сторон» (*symp.* 8.11: PG 18, 1156A–1157B, цит. по изд.: *Мефодий Патарский 1996*, с. 98–100, курсив наш). Этот пассаж свт. Мефодия, вероятно, и является главным источником для прп. Максима, у которого, впрочем, уже невозможно, чтобы Лица Троицы, скажем, Отец и Святой Дух, символизировались разными числами, но динамизм в толковании чисел, особенно относящихся к христологии,

богопознанию и эсхатологии, — черта, несомненно, общая у прп. Максима и свт. Мефодия.

70 То есть действие это не только созидающее (творящее) твари в соответствии с их логосами, но и охраняющее или промыслительное; иными словами, речь идет о всех действиях Божиих, направленных на творение, созидающих его и возводящих его к Богу. Ниже прп. Максим говорит, что этим действием объемлется не только промысл, но и суд.

71 Иначе: «содержать в себе».

72 Или: «вечнодвижному покою (ἀεικίνητον στάσιν)»; ἀεικίνητος στάσις — важнейшее понятие в богословии прп. Максима, характеризующее конечное состояние обоженной твари в Боге (см. о нем, например, в *Larchet 1996*, p. 665–674). Мы не можем здесь подробно останавливаться на содержании этого понятия, тем более что его упоминание в *amb.* 67 не свидетельствует еще о его подробной разработке. Прп. Максим раскроет это понятие чуть позже, в *Thal.* 59: PG 90, 608C–D и в *Thal.* 65: PG 90, 757C–760A (хотя сама идея непрекращающегося движения окрест Бога встречается уже в *myst.* 5: PG 91, 677A и *myst.* 19: PG 91, 696C). В *Thal.* 59 это понятие будет характеризовать «покой около предмета желания [т. е. Бога. — *Г. Б.*] устремляющихся к нему», и такой приснодвижный покой будет пониматься как «непрерывное наслаждение Желанным» (PG 90, 608D, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993,* с. 57). Как «покой» он будет характеризоваться прекращением естественного движения согласно логосу естества, но это упокоение от естественных энергий будет приснодвижным в силу непрекращающегося наслаждения Желанным, т. е. непрекращающегося действия Бога в обоженных и претерпевания его ими.

73 Ἄνισα γὰρ τὰ μετὰ τοῖς ἄκροις κινούμενα πρὸς τὴν τῶν ἄκρων ἀεικίνητον στάσιν. Морескини (*Moreschini 2003*, p. 720, n. 18) отмечает крайнюю трудность в понимании этой фразы. Прп. Максим разъясняет далее свою мысль на примере.

74 Быт. 1:26.

75 Быт. 1:27.

76 Ср. Гал. 3:26, 28.

77 Для разъяснения своей фразы: Ἄνισα γὰρ... ἀεικίνητον στάσιν прп. Максим приводит пример преодоления разделения мужского и женского. В этом толковании смысл загадочной фразы таков, что состояние человека в «середине» (характеризующей движение) при наличии разделений на мужской и женский пол не равно тому, что характеризует «края», в которых этого разделения нет (а нет его ни в Божием замысле, ни в его осуществлении во Христе — в приснодвижном покое, по завершении движения к Богу). Выше прп. Максим писал, что шестерка объемлет всеобщие и неравные числа, теперь он говорит о том, что действие Божие объемлет края и «середину», которые не равны, причем в пример «середины» приводится разделение полов, символизируемых в античной арифмологии неравными числами — четным и нечетным, из которых первое «мужское» — тройка, а первое «женское» — двойка, края же, в которых нет разделений на мужское и женское, можно представить как единицу. Впрочем, трудно сказать, имел ли прп. Максим здесь в виду подобные выкладки.

78 Быт. 2:2. Шесть дней творения, таким образом, понимаются прп. Максимом в отношении всей полноты Божественного действия, включающего не только переходное состояние «середины», для которого характерны разделения типа *мужское — женское*, но и «края», где этих разделений уже нет. Иными словами, речь идет о всей полноте замысла Бога и его осуществления в отношении творения.

79 То есть промысл и суд содержатся в божественной энергии, направленной на творение.

80 Место, сложное для понимания, по-разному переводится разными переводчиками. Наш перевод ближе к переводу Констаса, который комментирует это место кратко: «поскольку промысл и суд тройственны» (*Constas 2014*, v. II, p. 370). Лоллар, однако, переводит это место иначе: «When we correctly consider the beginning of creation along with the divine activity in sequence and order with the providence and judgment that govern existing things — for these realities are contained within the beginning –, we produce a fully complete sense of the number twelve (Когда мы правильно рассматриваем возникновение творения вместе с божественной энергией по порядку и чину вместе с промыслом и судом, управляющими всем сущим (ибо они содержатся в возникновении), то получаем полностью смысл двенадцати)». Подводя итог толкованию числа двенадцать, следует отметить, что прп. Максим не пошел по самому простому пути, истолковав это число традиционно как число полноты, сославшись, как это делается обычно, на двенадцать колен Израилевых или двенадцать апостолов. Число двенадцать во всех приведенных толкованиях прп. Максима берется не само по себе, а складывается из чисел, символизирующих различные онтологические и гносеологические сферы, что соответствует общей установке *Трудностей*, где речь идет о динамике духовной жизни (ср. экзегезу числа двенадцать в контексте темы аскетического делания в *Толковании на 59 псалом* (см. пер.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 209), точнее, толкования на слова: «Порази Едома... двенадцать тысяч» (Пс. 59: 2 [LXX]), где число двенадцать также понимается как образованное из других чисел: 5+7 или 3×4).

81 Ср. Мф. 14:20; Лк. 9:17; Ин. 6:12.

82 τῆς παιδαγωγικῆς διδασκαλίας. Возможно, на этом толковании сказалось влияние концепции Логоса как Педагога в сочинении *Педагог* Климента Александрийского.

83 Возможно, речь о прутьях. Как замечает Станилоаэ, наказание потребуется и постигнет тех, которые, будучи научены духовным смыслам, или логосам, в своей жизни не будут соответствовать наученному (см. *Staniloae 1994*, p. 534, comm. 435).

84 Мф. 15:37–38; Мк. 8:20.

85 Или: «посвящение в таинства закона».

86 В комментируемом месте *amb.* 67 семь хлебов, которыми были насыщены четыре тысячи человек, относятся к трем степеням любомудрия, которым таинственно научаются пребывавшие со Христом три дня и накормленные, наконец, семью хлебами после их прошествия (Мф. 15:33–38). Число семь применительно к домостроительству у прп. Максима может толковаться и иначе, ср. в *qu. dub.* 92 (Declerck): «Мы [тоже] празднуем благознаменитый день

Евангелия *в седьмой месяц*, то есть по седьмому закону — [закону] благодати. Ведь [если считать] с начала, [Творец] всего Бог даровал человеческой природе семь законов: два закона Адаму — до преступления не вкушать плодов древа (Быт. 2:17), а после преступления *есть хлеб в поте лица* (Быт. 3:19); третий закон Ною; четвертый — при Аврааме, то есть [закон] обрезания; пятый — [закон] Моисеев; шестой — пророческий; седьмой же — евангельский, по которому мы в начале [нашего] просвещения приносим Богу начатки плодов добродетели» (пер. Д. А. Черноглазова).

87 Трем родам любомудрия соответствуют три дня пребывания со Христом. Подчеркивается необходимость понести труд (πόνον) ради просвещения (φωτισμοῦ) посредством ведения (γνώσεως).

88 Как пишет Шервуд: «Тема трех дней встречается и в других местах. *Thal.* 39 — объяснение того же текста Мф. 15:32, и, как и в данном месте, три дня толкуются как три закона (естественный, писаный и духовный закон благодати). В *Thal.* 39: PG 90, 393B5 Максим ссылается на более полное толкование, которое он сделал, объясняя *Слово на Пятидесятницу* свт. Григория. Ссылка может быть только на *amb.* 67: PG 91, 1401D; 1404A. Память Максима подвела его — пассаж в *amb.* 67 раза в три меньше, чем соответствующий пассаж в *Thal.* 39. Однако позднее Максим вернулся к теме трех дней и трех законов, но отправляясь от другого места Писания (Иона 3:3 в *Thal.* 64: PG 90, 724C–728D). Это различие в исходном тексте объяснит некоторые различия в теме, в частности, что касается насыщения в *Thal.* 39 и *amb.* 67, и его отсутствия в *Thal.* 64» (*Sherwood 1955a*, p. 69, n. 28). Шервуд, однако, может быть и неправ, когда говорит, что память подвела прп. Максима. Фразу в *Thal.* 39, на которую он ссылается, можно понять и иначе, а именно, что в толковании *Слова на Пятидесятницу* история о насыщении четырех тысяч из Мф. 15 толкуется основательнее, полнее, в более широком контексте. И действительно, толкование в *amb.* 67, хотя и краткое, включает объяснение не только трех дней, но также семи хлебов и семи корзин, и четырех тысяч, т. е. явно полнее в этом смысле, чем в *Thal.* 39, да и объем всего толкования сопоставим с этим местом. Подробнее в *Thal.* 39 дается толкование только трем законам (см. прим. 90).

89 Мф. 15:32; Мк. 8:2.

90 Или: «смыслом». Ср. в *Thal.* 39: «И те, кто устремляется ко спасению, в эти три дня, то есть в три закона, пребывая с Богом-Словом и ревностно неся нелегкие труды ради каждого [из этих законов], не прерывают поста, но вкушают обильную божественную пищу: ради писаного закона — совершенное избавление от противоестественных страстей; ради естественного [закона] — неуклонное действие естественных [страстей], благодаря которому возникает [их] взаимная связь, устраняющая всякую инаковость и разделение, разлагающие естество; ради духовного [закона] — единение с Самим Богом, в соответствии с которым те, кто выходит из всего тварного, воспринимают превышеестественную славу, благодаря которой познается один только Бог, сияющий в них» (PG 90, 393A, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 103).

91 Понятие κόρος в терминологии Оригена означает пресыщение Богом, из-за которого оказалось возможным падение умов (см. главу *Κόρος* у Шервуда

в *Ранних ambigua*: *Максим Исповедник 2007а*, с. 458–478). Прп. Максим, употребляя здесь этот термин и давая свою трактовку «остатку», возможно, подразумевал, что Логос насыщает вкушающих Его логосы, но это насыщение не приводит к пресыщению, но лишь к устойчивому пребыванию в Боге — когда нет опасности падения ни из-за страстей, ни из-за диавола, и всегда имеется неисчерпаемый «остаток» в познании неисчерпаемого Бога, который вкушают пребывающие в Нем.

92 Мф. 15:37; Мк. 8:20.

93 Ср. Мф. 10:1; Лк. 9:1. В этом толковании интересно сравнить трактовку числа семь применительно к семи хлебам, которыми Христос насытил четыре тысячи, и к семи корзинам с остатками. Одна семерка указывает на путь к обожению (соответствующий в этом толковании вкушению логосов естественного, писаного и духовного закона), другая — на то, что характеризует само это состояние. Возможно, прп. Максим имеет в виду, что семь корзин с остатками после насыщения семью хлебами символизируют семь даров Святого Духа, которые получающих их делают совершенными победителями страстей и бесов и причастниками Царства Небесного (ср. *Thal.* 54: «Господь... научает нас обладать деятельной верой в Него, украшенной семью очами Господа, то есть семью действиями Святого Духа» (PG 90, 521A–B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 160)).

94 Иначе: «родовые».

95 Букв.: «описывает», «ограничивает».

96 Тысяча образуется из четырех членов, которые объясняются ниже, опишем это такой последовательностью: (одна) единица; (одна) единица×10 = одна десятка; одна десятка×10 = одна сотня; одна сотня×10 = одна тысяча. Сходное, хотя и не совсем идентичное рассуждение находим в *Thal.* 55: «Ибо десять тысяч есть конец единицы, а единица есть начало десяти тысяч, или, сказать точнее, приведенная в движение единица есть десяток тысяч, а неподвижный десяток тысяч есть единица. Подобным же образом и каждая из главных добродетелей имеет своим началом и концом божественную и неизреченную Единицу, то есть Бога, поскольку от Него она начинается и в Нем завершается, будучи тождественной Богу и отличаясь [от Него] лишь соответственно логосу мысли, от которого, в котором и в отношении которого очевидно и происходит всякое становление добродетели» (PG 90, 541C, цит. по изд.: Там же, с. 166). В прим. 27 к предыдущему пассажу *Thal.* 55 А. И. Сидоров говорит о непонятности всего этого арифмологического построения прп. Максима (см. Там же, с. 265) и выражает надежду, что оно может быть понято с помощью обращения к математике. В самом деле, в *Теологуменах арифметики* мы находим своего рода ключ к образованию прп. Максимом чисел, кратных десятке, из единиц: «Для всех по порядку чисел всякая совокупность множества... образует свой вид через единицу: один десяток, одна тысяча...» (*theol. arith.* 2 (de Falco), пер. В. В. Бибихина); это объясняет, по крайней мере, почему «субстратом» каждого такого числа (см. *Thal.* 55, пер. в изд.: Там же, с. 166) является единица. Важно и понимание десятки в античной арифмологии: «Всем ее называли потому, что больше нее уже нет никакого природного числа; если же что-то и мыслится, то оно возвращается к ней обратно: сотня — это десять десяток,

тысяча — десять сотен, тьма — десять тысяч; любое последующее число таким же образом возвратится снова либо к ней самой, либо к чему-то внутри нее, и все в нее разнообразно разрешается или возвращается» (*theol. arith.* 80 (de Falco), пер. А. И. Щетникова). Таким образом, в античной арифмологии, которой здесь, видимо, следует прп. Максим, единица и десятка оказываются основой всякого числа, и тем более чисел, кратных десяти.

97 В *Thal.* 55, рассуждая отчасти сходным образом, прп. Максим дает толкование четырем десяткам тысяч (из 2 Езд. 5, 41). Там это число толкуется как 1) четыре родовые добродетели, пройдя посредством которых естество и время, ум обретает блаженный удел бесстрастия, или как 2) четыре стадии преуспеяния в десяти божественных заповедях у продвинувшихся в обширное пространство созерцания и ведения, либо как 3) четыре главных бесстрастия (Там же, с. 166–167). Таким образом, мы видим, что, при всем разнообразии толкований чисел вроде четырех или сорока тысяч, они символизируют у прп. Максима то или иное совершенство. Так, и в *amb.* 67 число четыре тысячи, указывающее на бывших со Христом и накормленных Им, символизирует тех, которые достигли высшего совершенства, а именно: 1) постигли таинственное богословие и 2) тайны Божия домостроительства и благости, 3) стяжали полноту ведения и добродетели и, наконец, 4) были посвящены в тайну обожения сущих в воскресении (что, вероятно, следует понимать под «всеобщим и более божественным претворением (τῆς καθόλου τῶν ὄντων θειοτέρας μεταποιήσεως)»). В целом же данное место из *amb.* 67 представляется трудным для понимания и требует дальнейшего анализа. Так, Станилоаэ считает (*Staniloae 1994*, p. 535, comm. 438), что четверичность в четырех тысячах у прп. Максима связана с четырьмя добродетелями, но прямо об этом в тексте не говорится, а в *Thal.* 55 толкование посредством четырех добродетелей — лишь одно из трех.

98 Ср. Gr. Naz., *or.* 41.4. Возможно, «трудностью» *amb.* 67, помимо непосредственного толкования числового символизма евангельских историй о насыщении, была и та «странность», что в первом случае (насыщения пяти тысяч человек пятью хлебами) большее по сравнению со вторым случаем (насыщения четырех тысяч семью хлебами) количество людей насыщается меньшим количеством хлебов, а остаток в первом случае как будто больше (двенадцать коробов, в то время как во втором — семь корзин). Прп. Максим, впрочем, созерцает числовой символизм каждой из историй отдельно, причем в чисто духовном смысле, показывая, как он говорит в конце, в каком именно смысле «достойным Духа» было каждое из этих чудесных насыщений людей, бывших со Христом.

На этом завершается серия умозрений прп. Максима, в которых он прибегает к античной и святоотеческой арифмологии. В заключении комментариев, посвященных этим *Трудностям*, следует сказать, что вывод об арифмологии прп. Максима, сделанный Ван Дойном, который говорит, что он «не проявил в ней большой оригинальности» (*Van Deun 1992*, p. 242), требует уточнения. Несомненно, в само́м математическом, точнее, арифметическом подходе к числам прп. Максим не оригинален, но к богословской интерпретации их (которую в своей статье Ван Дойн вообще не разбирает) он зачастую подходит весьма творчески, никогда не «рабствуя цифре» (как никогда не рабствует

и букве), т. е. не приписывая ей какое-то определенное, наперед заданное и фиксированное значение, — но созерцает ее логосы в широком контексте, в связи с другими логосами Писания и логосами творений отцов Церкви, в рамках своей системы в целом.

99 По мнению Станилоаэ (*Staniloae 1994*, p. 535, comm. 439), троякое движение мудрости связано с темой Святой Троицы в Единице и Единицы в Троице, Которая есть Причина творения, а четверичность движения разумения связана с тем, что в своей обращенности к миру эта Причина созидает мир нравственный на основе четырех добродетелей и мир материальный на основе четырех первоэлементов (стихий), разумение постигает это действие Бога, а мудрость обращена к Самому Богу. О взаимодействии мудрости и разумения у прп. Максима см. *myst.* 5.

100 Ср. 1 Кор. 12:4–11; 30–31.

101 Gr. Naz., *or.* 41.4: PG 36, 436A. Настоящее толкование завершает длинную серию *трудностей*, являющихся объяснением трудных мест из *Слова на Пятидесятницу* свт. Григория Богослова; характерно, что оно посвящено вопросу о дарах Святого Духа.

102 1 Кор. 14:5.

103 1 Ин. 4:1–3.

104 Т. е. поврежден ум.

105 Это единственное упоминание у прп. Максима харизматика II в. Монтана, утверждавшего, что он — воплощение Утешителя и уста Св. Духа.

106 Прп. Максим перечисляет то, что не следует принимать за пророчество (которое понимается не только по содержанию произносимого, но и по самому акту пророчествования): 1) слова поврежденного разумом; 2) говоримое «от себя», по одной проницательности ума и опытности, а не от Бога; 3) лжепророчество под действием нечистых духов; 4) повторяемое чужое пророчество, которое выдается за свое. Чтобы суметь отличить истинное пророчество от этих разновидностей ложных, необходимо самому иметь особое духовное дарование, которое ниже прп. Максим восхваляет как нечто большее, чем сам дар пророчества.

107 Тот, кто выдает за свое пророчество, сказанное другим, как бы лишает пророчество его «отца». Это соображение интересно потому, что показывает, что, хотя прп. Максим, несомненно, считал, что пророки движимы Святым Духом, ему, однако, не безразлично и человеческое измерение пророчества, его связь с самим пророком, которая нарушается, когда пророчество присваивается и выдается из тщеславия за свое кем-то другим.

108 1 Кор. 14:29 (в Синодальном переводе иначе).

109 Ср. 1 Кор. 14:23.

110 1 Кор. 14:28.

111 С помощью такого небуквального понимания этого места прп. Максим дает характерную для него самого и для православной аскетической традиции в целом высокую оценку дара рассудительности. Ср. у прп. Иоанна Кассиана

в *собеседовании*, специально посвященном этой добродетели: «Она есть не малая какая добродетель и не может быть приобретаема одним человеческим тщанием, а подается по Божественной благодати и дару. Она причисляется к особым дарам Святого Духа, о которых говорит апостол: *одному дается Духом слово мудрости; иному вера тем же Духом; иному различение духов*, и после исчисления духовных даров прибавляет: *все же сие производит один и тот же Дух, раздавая в особенности каждому, как Ему угодно* (1 Кор. 12: 8–11). Итак, видите, что дар различения духов, или дар рассудительности, есть не земной и не малый, но величайший дар божественной благодати» (*conlat.* 2.1: 111 (Pichery), цит. по изд.: *Иоанн Кассиан 1993*, с. 189). Прп. Максим, как мы видим, в *amb.* 68 говорит не только о различении духов, но объединяет с ним дар толкования пророчества, и говорит о каждом как о высочайшем даре — большем даже, чем дар пророческий. *Amb.* 68 в этом смысле, вероятно, продолжает заключительную часть *amb.* 67. Ум и разум в отношении богопознания проявляются, соответственно, в мудрости и разумении, а в отношении к пророчествам — в различении духов (отличая истинное пророчество от ложного) и в толковании пророчеств.

Трудность 69

Его же, из *Слова на философа Герона,* на [слова]:
«Симвамы и парасимвамы»[1].

Согласно грамматикам, симвама — это предложение, [состоящее] из имени и глагола, которое выражает законченную мысль, как, например: «Иоанн ходит». А парасимвама — это предложение, [состоящее] из имени и глагола, которое не выражает законченную мысль, как, например: «Иоанна[2] занимает». Сказав: «Иоанн ходит», <1405D> [говорящий] показал, что ему не нужно [говорить] что-либо еще; сказав же «Иоанна занимает», он оставил недосказанным, что его занимает[3].

Трудность 70

Его же, из *Надгробного слова святому Василию,* на [слова]: «ἐπ΄ οὐδενὸς οὖν τῶν ἁπάντων, οὐκ ἔστιν ἐφ΄ ὅτῳ οὐχὶ τῶν ἁπάντων[4] (Итак, в отношении никакого из всех нет ничего такого, в отношении которого не [у] всех)»[5].

Какое из благ кто-либо воспринимает, в том он, конечно же, и совершает преуспеяние, <1408A> то есть приращение[6]; в чем он совершает преуспеяние, в отношении того он, очевидно, радуется [словам], которые о нем говорятся, и поощряется ими: радуется — ибо в душе [все] больше прибавляет к этому [благу] как приятной [для него] вещи, поощряется же к большему преуспеянию в этом [благе], из похвальных слов о нем воспринимая побуждение к большему. «Ибо за что, как я знаю, похвалы, — говорит учитель, — в том, очевидно, и преуспеяние»[7]; то есть, [если] я знаю, что за какие-то вещи [даются] похвалы, то мне известно и о преуспеянии, или же приращении в добродетели у тех людей, которые эти [блага] воспринимают. «Итак, в отношении никакой» вещи, очевидно, из всех, которые вызывают похвалу, «нет ничего такого, в отношении которого не» найти приращения, конечно же, у радующихся из-за этих [вещей][8]. Или же[9], поскольку ранее учитель предложил три [предмета] — себя, слова и восхвалителей добродетели[10], <1408B> то в этой [фразе] охватив их, как [делают] риторы, он [далее] их развил, к [каждому из] трех присоединив

умозаключения (ἐπαγωγάς)[11]: начав разъяснение с себя, а затем пройдя чрез посредство восхвалителей добродетели, он закончил [их] словами [похвалы]. Так и вышло, что предмет (ὑποθέσεως) речи — святой Василий, и приличествующий самому [автору], поскольку он учитель и [оратор,] превосходнейший в слове (τοῦ λόγου προβεβλημένῳ), и вожделенный для любящих добродетель, или же ее восхвалителей, поскольку они вожделеют узнать способы преуспеяния в добродетели посредством подражания, и подходящий для самих слов, поскольку они выражают [сопряженные] с добродетелью блага. Итак, касательно любого мужа, имеющего жизнь восхваляемую по Богу, а особенно великого Василия, смогут ли [слова] охватить всю добродетель мужа и показать ее любящим, словно живой и одушевленный образ, <1408C> или не смогут достичь ее величия, [в любом случае] «в отношении никакого из всех», [то есть] слова, говорящего и слушающего, «нет ничего такого, в отношении которого» не будет подходящим благо [излагаемого] предмета; или же, скорее, как было тщательнее исследовано выше[12].

Комментарии

Amb. 69–70

1 Gr. Naz., *or.* 25.6: PG 35, 1205B. Ответ прп. Максима дословно воспроизводится в византийском лексиконе Суды (ок. 1000 г.).

2 В учебниках, составленных язычниками, обычно приводят в пример Сократа, в христианских — чаще всего — Петра и Павла, но прп. Максим приводит Иоанна. По мнению Констаса, это может быть мотивировано тем, что адресатом был Иоанн Кизический (*Constas 2014*, v. II, p. 371, n. 2).

3 Морескини замечает, что речь идет о терминах стоической грамматики συμβάμα и παρασύμβαμα, и указывает на место в SVF II, 184, где они объясняются. Приведем это место в переводе А. А. Столярова. Аммоний в комментарии к трактату Аристотеля *Об истолковании* (44.19 [Busse]) пишет: «[Порфирий]... разъясняет, что стоики разделяют предицируемые понятия в высказываниях таким образом: "Предицируемое обозначается либо именем [в номинативе], либо [именем в одном из косвенных] падежей. И в каждом из этих двух случаев оно бывает либо законченным предицируемым, способным благодаря связи с выражаемым предметом стать основой для соответствующего высказывания, либо незаконченным, которое нуждается в дополнении, чтобы сделать предицируемое законченным. Если предицирование относительно имени [в номинативе] приводит к выявлению высказываемой предметности, стоики называют это предикатом (κατηγόρημα) или личным предикатом (σύμβαμα) (оба [термина] означают одно и тоже), — например: "прогуливается" в высказывании "Сократ прогуливается". А если к выявлению высказываемой предметности приводит предицирование относительно [имени в косвенном] падеже, оно называется "парапредикатом" (παρασύμβαμα), поскольку он находится как бы "рядом" с полным личным предикатом и представляет собой нечто вроде общего "парапредиката", — например: "жаль" в высказывании "Сократу жаль". "Жалеет" — это личный предикат, а "жаль" — безличный полный предикат, поскольку он не позволяет образовать высказывание в сочетании с именем [в номинативе]» (цит. по изд.: *Фрагменты ранних стоиков 1999*, с. 98). Параллельным к этому указывается место у Стефана Александрийского в его комментарии к трактату Аристотеля *Об истолковании* (11.8 [Hayduck]). Не исключено, что прп. Максим был знаком именно с этим сочинением.

4 В оригинале фраза, которая, по общему признанию переводчиков и комментаторов, сама по себе совершенно непонятна. Приводимый нами условный, а потому заключенный в скобки перевод буквальный и сохраняет ту же степень неясности, что и в оригинале. Перевод Лоллара: «It is not possible, then, that there be any in terms of which there isn't any among all of them». См. также следующее примечание.

5 Gr. Naz., *or.* 43.1: PG 36, 496A. Приведем подробный комментарий Р. В. Яшунского относительно этого места: «Слова св. Григория Богослова мы оставили в заголовке по-гречески, поскольку вне контекста они совсем непонятны и с трудом могут идентифицироваться с соответствующим местом русского перевода. Вместе с предыдущей фразой это место читается: "Ἐκείνοις θ΄ ἅμα μὲν ἡδονὴ ἂν γένοιτο, καὶ ἅμα παράκλησις εἰς ἀρετήν, ὁ λόγος. Ὧν γὰρ τοὺς ἐπαίνους, οἶδα τούτων σαφῶς καὶ τὰς ἐπιδόσεις: ἐπ΄ οὐδενὸς οὖν τῶν ἁπάντων, οὐκ ἔστιν ἐφ΄ ὅτῳ οὐχὶ τῶν ἁπάντων". В русском переводе *Слов* читаем: "А любителям добродетели слово о добродетели будет вместе и наслаждением, и поощрением. Ибо чему слышу похвалы, в том вижу и явные приращения. А потому не бывает общих успехов ни в чем таком, чему нет общих похвал". В греческой *Патрологии*, где сочинения Григория сопровождаются латинским переводом, эта фраза переведена следующим образом (PG 36, 495A–B): "Когда я вижу, что нечто восхваляется, то тем самым доподлинно знаю, что оно прирастает; и нет ничего, что не прирастало бы таким образом...". В примечании тот же переводчик замечает: "Ὧν γὰρ τοὺς ἐπαίνους... *etc.* Воистину темная фраза. Никита объясняет её так: "Когда превозносятся некие вещи, то я знаю наверняка, что они также получают развитие и приращение. Поэтому вовсе нет такой вещи, при восхвалении которой некто не продвигался бы в том, что восхваляется". Можно сделать вывод, что Григорий указывает на тот факт, что чем более нечто восхваляется (добродетель ли, порок ли или еще что-то), тем более любовь и жажда к этому утверждается в душах слушателей. Отсюда и вообще можно сказать: что бы ни восхвалялось, оно необходимо получает приращение в силу самой хвалы". Характерно, что латинский перевод этого места *Амбигв к Иоанну* в греческой *Патрологии* (PG 91, 1406D) следует толкованию приведенного выше примечания к творениям Григория Богослова (в PG 36): "...что бы ни восхвалялось, оно необходимо получает приращение в силу самой хвалы". Иоанн Скотт переводит слова Григория как: "In nullo ergo omnium est in *quo* in aliquo non omnium", что, в общем, столь же непонятно, как и по-гречески. Э. Понсуа, переводчик *Амбигв* на французский, замечает по поводу этой фразы (которую переводит как: "Donc il n'y a absolument rien du tout, dont il ne serait possible *que* ne..."): "фраза имеет репутацию непереводимой, так как текст без сомнения испорчен" (*Maxime le Confesseur 1994*, p. 365). Но чтобы не оставить читателя совсем без перевода цитируемых далее слов св. Григория, мы предлагаем следующий вариант: "Поэтому ни в чем, что [касается] всех, нет [успеха], чему нет [похвалы от] всех"» (*Максим Исповедник 2006*, с. 456–458, прим. 745).

6 Gr. Naz., *or.* 43.1: PG 36, 496A. Следуем чтению этого места Констаса и Лоллара.

7 Ibid.

8 В этой фразе прп. Максим частично использует толкуемые слова свт. Григория; мы выделяем их курсивом:

свт. Григорий	прп. Максим
ἐπ΄ οὐδενὸς οὖν τῶν ἁπάντων, οὐκ ἔστιν ἐφ΄ ὅτῳ οὐχὶ τῶν ἁπάντων	*Ἐπ᾽ οὐδενὸς οὖν τῶν* πραγμάτων *πάντων* δηλονότι *τῶν* ἐπαινουμένων *οὐκ ἔστιν ἐφ᾽ ᾧτινι οὐχὶ πάντως τῶν ἐπ᾽ αὐτοῖς* ἡδομένων

9 Другое толкование.

10 Ср. Gr. Naz., *or.* 43.1.117.15–118.17.

11 Букв.: «приведения», «умозаключения от частного к общему». — *прим. перев.*

12 Здесь прп. Максим снова использует фразу свт. Григория в несколько ином толкующем ее контексте:

свт. Григорий	прп. Максим
ἐπ΄ οὐδενὸς οὖν τῶν ἁπάντων, οὐκ ἔστιν ἐφ΄ ὅτῳ οὐχὶ τῶν ἁπάντων	*ἐπ᾽ οὐδενὸς οὖν οὐκ ἔστι τῶν ἁπάντων,* καὶ λόγου καὶ λέγοντος καὶ ἀκούοντος, ἐφ᾽ ᾧτινι τὸ τῆς ὑποθέσεως καλὸν οὐχ ἁρμόσει, ἢ καθὼς ἀνωτέρω ἀκριβέστερον μᾶλλον ἐξήτασται

Шервуд суммирует *amb.* 70 так: «Максим сначала перефразирует то предложение Григория, которое предшествует тому, что процитировано в *трудности*, потом то, которое цитируется в *трудности* (1408B14). Затем, ссылаясь на предложение, которое идет немного дальше в надгробном слове Григория (496A3, 4), он дает альтернативное объяснение *трудности*. В последней строчке он намекает на свое предпочтение первого объяснения как более аккуратного» (*Sherwood 1955a*, p. 70).

Трудность 71

Его же, из стихов[1], на [слова]: «Ибо возвышенное Слово играет во всяческих видах, здесь и там рассудив (κρίνας)[2] Свой мир, как Он хочет»[3].

Когда великий Давид, посредством одной лишь веры в Духе прорвавшись умом сквозь являемые [вещи], как сквозь некие запоры, к умопостигаемым, воспринял от божественной премудрости некоторое представление (ἔμφασιν)[4] доступных людям таинств, <1408D> тогда, как я полагаю, он и сказал: «Бездна бездну призывает во глас водопадов Твоих»[5]. Этими [словами] он, наверное, показывает, что всякий созерцательный ум, из-за незримости по природе, глубины и множества мыслей подобный «бездне», [так вот, когда такой ум], пройдя чрез все устроение являемых, достигнув области умопостигаемых, а затем, мощным движением, пройдя верою и их благопристойный [порядок], станет сам по себе, совершенно утвержденным и неподвижным <1409A> по причине прохождения (διάβασιν) всего[6], тогда он должным образом «призывает» божественную премудрость, в сущности и поистине «бездну», не проницаемую ведением, дать ему «глас» божественных «водопадов», но не сами «водопады»; то есть, он просит, чтобы [ему можно было] воспринять некоторое познавательное представление (ἔμφασίν) веры о тропосах и логосах божественного промысла относительно всего; посредством этого [представления] он сможет «воспомнить» о Боге «из земли Иорданской и Ермонской»[7], в которой совершилось великое и страшное таинство божественного снисхождения Бога Слова к людям во плоти, в каковом [таинстве] людям дарована истина благочестия по отношению к Богу; поскольку это [таинство] выходит за пределы всякого порядка и силы природы[8], великий и божественный апостол Павел, таинник и тайноводец божественной и сокровенно познаваемой премудрости, назвал его «глупостью (μωρία) Божией»[9] и «немощью»[10], <1409B> по причине, как я полагаю, превосходящей премудрости и силы; богоразумный же великий Григорий назвал [это таинство] «детской игрой» (παίγνιον)[11] по причине превосходящего разумения[12].

Ибо [Павел] говорит: «потому что глупое[13] Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков»[14]; а [Григорий]: «Ибо возвышенное Слово играет во всяческих видах, здесь и там рассудив Свой мир, как Он хочет». [Получается, что] каждый из двух являет божественное

обладание[15] путем лишения (στερήσει) [его] сильнейших у нас положений и отрицанием наших [свойств] творит утверждение божественных[16]. Ибо у нас глупость — это лишенность мудрости, немощь — силы, а детская игра — разумения (φρονήσεως), но если об этих [свойствах] говорится в отношении Бога, то они, очевидно, означают превосходную степень премудрости, силы и разумения[17]. <1409C> Итак, если у нас говорится о лишенности чего-то, то, сказанное в отношении Бога, то же самое, как справедливо понимать, во всяком случае означает обладание[18]; и наоборот, если в отношении нас говорится об обладании чем-либо, то, [сказанное] в отношении Бога, то же самое в силу [Его] превосходства, как в высшей степени прилично понимать, означает лишенность[19].

Ибо 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. Если же это, на справедливом основании, истинно (ибо божественные [вещи] никогда не совпадают с человеческими), то, стало быть, «глупость» и «немощь» Божия, согласно святому апостолу Павлу, и «игра» Божия, согласно дивному и великому учителю Григорию — это таинство божественного вочеловечения, <1409D> ибо это [таинство] сверхсущностно вышло за пределы всякого порядка и устроения всякой природы, способности[20], состояния[21] и энергии; божественный Давид, древле узрев это в уме божественным Духом, будучи посвященным [в это] и словно заранее истолковывая, [почему] превосходящее обладание Божие апостол обозначает посредством лишения, ясно сказал, как я полагаю, обвиняя иудеев: «Во множестве силы Твоей солгут о Тебе враги Твои»[22]; ибо, бесспорно, враг Божий и, очевидно, лжец есть всякий человек, который невежественно и нечестиво заключает Бога в [рамках] закона природы и не соглашается верить, что Он, бесстрастно и превыше природы, сущностно оказавшись среди подвластных природе, как Всемогущий действовал согласно природе, ибо «Ему все возможно»[23] совершить[24]. <1412A>

Таким образом, пока [мое] слово осмелилось в форме предположения (στοχαστικῶς) рассмотреть «глупое» Божие, «немощное» и «детскую игру» согласно одному из толкований[25], а вместе с этим сделало отступление и, в качестве созерцания в форме примера, предварительного к [созерцанию] предложенной трудности, показало, что «бездна, призывающая бездну во глас» божественных «водопадов» — это познающий ум, призывающий Премудрость, чтобы [ему можно было] воспринять некое малое представление о таинствах, [связанных] с божественным и невыразимым снисхождением. Ибо «бездной» в порядке омонимии (ὁμωνύμως) именуется место бездны, а «место» Божественной Премудрости — это

чистый ум. Стало быть, по положению (θέσει)[26], в силу восприятия [одного другим], «бездной» называется и ум, а Премудрость так же называется по природе. <1412B>

Другое умозрение на те же [слова]

Рассматривая же предложенную трудность другим способом — с помощью Божественной благодати, в форме предположения, а не заявления (ибо первое умеренно, а второе опрометчиво) — мы дерзаем приступить к предложенному речению, утверждая, что «детской игрой» Божией великий учитель назвал, наверное, выдвижение (προβολήν) срединных, равно отстоящее от крайних[27], по причине их текущего и легко переменчивого покоя, или, точнее говоря, пребывающего в покое течения[28]. Что и есть [нечто] невероятное: созерцать вечно текущий и несущийся покой и, [в то же время], недвижное течение, промыслительно <1412C> замышленное Богом ради улучшения домостроительствуемых (οἰκονομουμένων)[29] и способное умудрить наставляемых им; так чтобы они надеялись, что они будут во всяком случае перемещены в иное место[30], и веровали, что, в довершение таинства их течения, они будут по причине склонения к Богу точно обожены посредством благодати. «Срединными» я называю совокупность (συμπλήρωσιν)[31] видимых [вещей], ныне сущих окрест человека[32], или же в каковых человек есть; «крайними» же — реальность (или: ипостась, ὑπόστασιν)[33] не являемых [вещей], которым неложно предстоит быть окрест человека в будущем, [вещей], сотворенных и возникших, в собственном смысле и поистине, согласно неизреченному предваряющему (προηγούμενον) замыслу и логосу Божественной благости[34]. Так и премудрый Екклесиаст, великим и проницательным оком души взглянув поверх (ὑπερκύψας) возникновения видимых и текущих [вещей] и словно вообразив себе [вещи] истинно сотворенные и возникшие, <1412D> сказал: «Что есть возникшее? То же самое, что возникнет. И что есть сотворенное? То же самое, что будет сотворено»[35]; вспомнив, очевидно, первые и последние, ибо они тождественны [одни другим] и существуют поистине, а о срединных и преходящих никак в этом месте не упомянув[36].

Ибо, рассказав — величественно, как только возможно — о некоей природе животных и камней[37] и, говоря вообще, о многих [вещах], созерцаемых среди сущих, учитель добавляет к этому: «Ибо возвышенное Слово играет <1413A> во всяческих видах, здесь и там рассудив Свой мир, как Он хочет». Не тем ли самым образом, как он же говорит в *Слове на святую Пятидесятницу*, рассуждая о Божестве и тварной природе? [Учитель говорит:] «Доколе каждое из двух остается в собственном [достоинстве], [Божество] — на высоте, а [человечество] — в низости, дотоле и благость

не присоединима, и человеколюбие не сообщимо, и "пропасть" посредине "великая" и непреодолимая, которая отделяет не [только] богатого от Лазаря и вожделенного лона Авраамова[38], но и всякую природу возникшую и текущую от не возникшей и пребывающей в покое»[39]. Подобным и сходным образом рассуждает и великий богоречивый Дионисий Ареопагит, который говорит [так]: «Ради истины следует дерзновенно сказать и то, что и Сам [являющийся] Причиной всего, благодаря прекрасной и благой любви ко всему, по превосходству любовной благости оказывается вне Себя, <1413B> [движимый] промыслом обо всем сущем, словно привлекается благостью, влечением и любовью, и из [пребывания] превыше всего, изъятого из всех [вещей], низводится в [пребывание] во всех [вещах] не отделимой от Него исступающей сверхсущностной силой»[40].

Итак, может быть, как я сказал, исходя и из этого, способ [истолкования] слов «ибо возвышенное Слово играет», сокращенно изложенный [выше], мы можем, согласно таковой мысли, разъяснить пространнее, говоря [следующим образом]. Как родители — дабы мне примерами из нашей [жизни] воспользоваться для описания вещей, превосходящих нас — с помощью снисхождения предоставляя детям повод отбросить леность, как кажется, увлеченно играют в детские игры, например, проводят с ними время, играя в орехи (καρυατίζειν) или в кости, или развлекают и удивляют [их], показывая им <1413C> разноцветные цветы и пестрые ткани[41], привлекающие чувства, ибо у детей пока нет других занятий, но в скором времени отдают [этих детей] в школы, а затем уделяют им более совершенной науки и [научают] своим делам — то же, наверное, учитель в приведенном [речении] говорит и о Боге, [Сущем] над всеми: [сперва] Он посредством поддающейся описанию (ἱστοριώδους) природы[42] являемых творений ввергает нас, ибо мы ныне совершенно как дети, в удивление и развлекает их видом и познанием, затем приучает к созерцанию более духовных логосов, [пребывающих] в этих [творениях], и, наконец, приводит, насколько это возможно, к таинственному ведению Его Самого посредством богословия, <1413D> совершенно чистому от всякого разнообразия по виду, качеству, форме и количеству, [выраженному] в количестве и в объеме, и от сложения, каковые [были] в подготовительных упражнениях; так что вплоть до предела созерцания [Бог] «играет», как сказал богоносный Григорий, и «привлекается» и «исступает из Себя», как [сказал] богоразумный Дионисий[43].

Ибо [вещи], существующие в настоящем и являемые [ныне], если созерцать их в сравнении и сопоставлении с [вещами], сущими в собственном смысле <1416A> и поистине, каковым предстоит быть явленными в будущем, поистине кажутся «игрой», и даже еще далее[44] того. Ибо те [люди], которые удостаиваются постичь, насколько это возможно, красоту божественного великолепия, сочтут, что устроение вещей, существующих в настоящем

и видимых, если сравнивать его с истиной вещей в собственном смысле божественных и первообразных (πρωτοτύπων), вообще не существует; равно как и игрушку (παίγνιον) считают [чем-то] вовсе не существующим в сравнении с какой-либо истинной и [действительно] сущей вещью[45].

Другое умозрение на те же [слова]

А возможно, и переменчивость материальных вещей, с которыми мы имеем дело, [вещей, которые] в разные стороны и разными способами переносят и переносятся, <1416B> которые не имеют никакой прочной основы, кроме первого л(Λ)огоса, согласно которому они премудро и промыслительно несут и несутся; которые, пусть даже и считается, что они удерживаются[46] нами, в большей степени ускользают [от нас], чем удерживаются [нами], а скорее, словно отторгают от себя наше стремление, когда мы соглашаемся удерживаться ими, и вообще не могут ни удерживать, ни быть удержанными, ибо единственное постоянное определение их природы состоит в том, что они истекают и не стоят на месте[47] — [так вот, эту переменчивость] учитель, по справедливости, и назвал «игрой» Божией, посредством этих [слов] переводя нас к [вещам] истинно сущим и никогда не колеблемым.

Другое умозрение на те же [слова] <1416C>

Если же и мы сами — ибо мы, согласно действующей в настоящей [жизни] последовательности нашей природы, сначала рождаемся подобно остальным животным на земле, затем становимся детьми, а потом, когда юность, подобная быстро вянущему цветку, сменяется согбенной старостью, умираем и преставляемся в иную жизнь — [так вот, если мы сами] названы этим богоносным учителем «игрушкой» Божией, это [тоже] не лишено основания[48]. Ведь в сравнении с будущей первообразной (ἀρχετυπίαν) божественной и истинной жизнью настоящая жизнь есть «игра», и все остальное, что бы ни было наделено сущностью, еще меньше, чем [игра]. На это же [учитель] еще яснее указывает в *Надгробном слове своему брату Кесарию*, говоря так: «Такова жизнь у нас, братия, живущих временно, такова игра [нашей] земной [жизни] — возникнуть из ничего, а возникнув, разрушиться; <1416D> мы [словно] сон убегающий, “видение” неуловимое[49], полет птицы пролетающей[50], корабль на море, “следа” не имеющий[51], прах, “пар”[52], утренняя роса[53], цветок, со временем вырастающий и со временем опадающий[54]; “дни человека — как трава, как цвет полевой, так он отцветет”[55], — прекрасно и любомудро [изрек] о нашей немощи божественный Давид»[56]. <1417A>

Эпилог

Вот и все, блаженнейшие, о тех [местах] в божественнейших словах нашего великого отца и учителя Григория, в которых вы затруднились и которые велели мне разъяснить по мере моих сил. Покоряясь, как и следовало по справедливости, вашей воле, я разъяснил [эти места], но предполагая, а не решительно заявляя. Ведь наш ум не достигает великой и возвышенной мысли богоразумного учителя — [ум], еще и добровольно поражаемый стрелами страстей, испещряемый ранами от которых он радуется более, чем очищаемый дарами добродетелей, ибо он имеет состояние, расположенное ко греху, по причине длительной привычки к пороку. И если вам покажется, что что-то [из сказанного мною] имеет смысл, достойный предмета, и не вовсе лишено истинности, то благодарность — Богу, просветившему низменный и влачащийся по земле разум (дабы и здесь сотворить чудо) <1417в> и даровавшему соразмерное слово для описания соразмерности помысленного, и вам, подчинившим [меня своей просьбой] и давшим совершить все с помощью своих молитв. «Если же [я написал] неправильно или несовершенно и отдалился от истины или всецело, или частично (ибо и здесь я привожу тебе в качестве заступника великого богоявителя Дионисия), то [дело] твоего человеколюбия — исправить поневоле не ведающего, уделить слова нуждающемуся в учении, помочь не имеющему достаточной силы и исцелить не желающего подвергаться недугу»[57], дабы тебе вместе с другими твоими благами, а скорее, прежде других, посвятить Богу и это честное приношение, более почтенное, чем всякая [иная] жертва — человеколюбие, ибо [Бог], прославляемый в небе и на земле всем творением, требует от нас одной-единственной жертвы, человеколюбия друг к другу[58].

Комментарии

Amb. 71 • *Epilog*

1 Gr. Naz., *carm. mor.* 2 (*praecepta ad virgines*): PG 37, 624A. Эта последняя в *Трудностях к Иоанну трудность — amb.* 71 — единственная, где толкуется место не из *Слов* свт. Григория, а из его стихотворения *Советы девственникам.* Прп. Максим дает четыре предположительные, как он специально подчеркивает в отношении первых двух, толкования стиха.

2 Или: «разделив», «распределив». Настоящий перевод сохраняет «темноту» оригинала. Принимаем в нем чтение Констаса и Лоллара вместо альтернативного чтения κιρνάς (см. подробнее в следующем примечании). Как пишет, обосновывая свой выбор, Констас: «Современные ученые утверждают, что правильно чтение стихотворения Григория не κρίνας (“судя”), но κιρνάς (“смешивая“). Но из рукописей ясно, что Максим обладал версией стихотворения, содержащей слово κρίνας (что подтверждается переводом Эриугены), вариант чтения, который также обнаруживается в ранней рукописи, содержащей стихотворение Григория (Ambrosianus graecus 433 (H 45 sup.), fol. 10v.). Более того, комментарий стихотворения Григория, приписываемый Косме Иерусалимскому (сохранился только в Vaticanus graecus 1260, fol. 209r) также дает чтение κρίνας, которое комментатор толкует как διαχωρήσας, известное значение κρίνας» (*Constas 2014*, v. II, p. 350).

3 Сложности в понимании *amb.* 71 начинаются уже с наличия двух разных чтений стиха свт. Григория (не говоря о том, что сама поэтическая речь допускает многозначность). На части этих проблем, связанных в первую очередь с разночтениями в рукописях свт. Григория и прп. Максима, подробно останавливается Карлос Стэйл в своем исследовании, посвященном данной *трудности* (*Steel 1994*, p. 281–293) (Стэйл дает нумерацию этой *Трудности* по Эриугене). Существенное разночтение касается причастия в стихе свт. Григория: Παίζει γὰρ λόγος αἰπὺς ἐν εἴδεσι παντοδαποῖσι, **κρίνας** (по другим рукописям — **κιρνάς**), ὡς ἐθέλοι, κόσμον ἑὸν (var.: ὅλον) ἔνθα καὶ ἔνθα). Разные переводчики приняли различные чтения; приведем несколько переводов. Перевод Понсуа: «Car le Verbe supreme joue en toutes sortes de formes, *jugeant* son monde comme Il veut, ici ou là» (*Maxime le Confesseur 1994*, p. 366), — здесь принято чтение «**κρίνας**», которое понято в смысле суда: «Высшее Слово играет во всех видах форм и **судит** мир свой как Оно хочет, здесь и там»; итальянский перевод Морескини (который, надо заметить, читал статью Стэйла, где отдается предпочтение чтению **κιρνάς**, но, видимо, не принял его аргументации или не внял ей) совпадает по смыслу с французским (оба переводчика, очевидно, ориентируются на латинский перевод Эриугены: *iudicans*); перевод Р. В. Яшунского, который также избирает чтение κρίνας, подразумевает иное понимание этого слова: «Ибо играет высокое Слово во всевозможных видах, *разделяя*, как хочет, мір Свой и там, и здесь» (*Максим Исповедник 2006*, с. 375). Стэйл, в свою

очередь, отказывается принять чтение κρίνας на том основании, что в толковании прп. Максима никак не используется понимание этого слова в смысле суда (вариант понимания κρίνας в смысле «разделения» он вообще не рассматривает). Соответственно, Стэйл строит свое толкование на другом чтении — **κιρνάς,** переводя весь стих следующим образом: «Car la logos supreme joue (s'amuse) en des formes varies, *emmêlant*, comme il le veut, son monde çà et là» («Ибо высшее слово играет (или: забавляется) в различных формах, *смешивая* [или: перепутывая] свой мир здесь и там») (*Steel 1994*, p. 281). Лаут, очевидно, также принимает за основное чтение — **κιρνάς,** однако понимает его иначе: «The high Word plays in every kind of form, *mixing*, as he wills, *with* his world here and there» (в буквальном переводе на русский: «Высокое Слово играет в каждом виде форм, *смешиваясь* как Оно хочет с Его миром здесь и там») (*Louth 1996*, p. 164) — т. е. Лаут полагает, что речь идет о присутствии Логоса в мире (что касается понимания мысли прп. Максима, то этот перевод вполне вероятен, но не ясно, как такой перевод соотносится с мыслью свт. Григория; подробнее см. ниже). Что касается переводов Понсуа и Морескини, толкующих κρίνας в смысле суда, то, по мнению Стэйла, такое понимание никак не оправдывается толкованием прп. Максима. С переводом Яшунского совпадает по смыслу перевод Леви: «De sa hauter escarpée, Il joue, le Verbe-Logos au seins de toutes sortes de formes, conférant ici et là, comme il l'entend, un caractère distinct au monde *qui* le sien» (*Lévy 2006*, p. 186). Общий смысл переводов Яшунского и Леви может отчасти быть обоснован, исходя из контекста *Советов девственникам* свт. Григория. Увещевая девственниц к добродетельной (не такой, как у большинства) жизни во Христе, свт. Григорий приводит примеры различных «чудес природы», т. е. каких-то необычных природных явлений, и именно в данном контексте приводит эту фразу, которую предваряют слова: «Но сколько есть еще более удивительных чудес? Кто исчислит их, хотя бы перескажет многое?». Далее следует наша фраза: «Но из многого упомяну о немногом, что видел я сам, или в чем уверяют меня книги и слух» (PG 37, 624A–625A, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 2, с. 164–165). Ясно, что такой контекст никак не подразумевает «суд» Бога над миром, но, скорее, участие Его в созидании различных отличающихся друг от друга, порой диковинных, форм и видов творения, так что при чтении спорного места как **κρίνας** ближе всего к мысли свт. Григория окажется перевод Яшунского, если его немного уточнить и дополнить: «Ведь вышнее Слово играет во всевозможных видах, *разделив* мир Свой [на различные виды], как Оно хочет, и там, и здесь». Однако Стэйл, считая, что следует принять чтение **κιρνάς,** предлагает несколько другое понимание непосредственного контекста фразы свт. Григория. Он подчеркивает, что у него речь идет о различных чудесах природы, и полагает, что свт. Григорий усматривает в этих чудесах своего рода «забаву Логоса», который как бы спутывает «законы природы», создавая явления удивительные и «парадоксальные». При всем уважении к авторитету Стэйла и стройности его толкования, имея в виду аргументацию на основании имеющихся рукописей (см. предыдущее прим.), вслед за Констасом и Лолларом мы выбираем все же чтение «κρίνας». Лоллар переводит весь стих так: «For the exalted Word plays in all kinds of forms, making determinations in His world as He wishes, this way and that (Ибо возвышенное Слово играет во всех разнообразных видах, внося определенность в Свой мир тем или иным способом)».

Наконец, следует сказать и еще об одном слове из стиха свт. Григория: «αἰπύς» в определении Слова может быть переведено не как «возвышенное», а как «стремительное», на что нам указал Е. Начинкин, который предложил следующий перевод: «Ведь стремительный Логос резвится [или: играет] в разнообразнейших видах, / Примешавшись, как хочет, там и сям ко всему миру» (Начинкин принимает чтение κιρνάς и ὅλον как в TLG). Следует отметить, что комментатор свт. Григория Косма Иерусалимский (VIII в.) объяснил в схолиях: «Играет, то есть быстро пробегает (εὐδρομεί) и резвится (τέρπεται)» (PG 38, 644). Общий смысл творческого присутствия Логоса в творении подтверждается и одним из возможных источников слов свт. Григория в античной философии: «Ныне же — многообразная сущность жизни все во всем творит, изукрашивая Вселенную жизнью, никогда не прекращая вечного творчества и благообразно живых игр» (*enn.* 3.2.15, пер. Т. Г. Сидаша, цит. по изд.: *Плотин 2004*. Т. 3, с. 151). Тем не менее, как бы ни понимать этот стих свт. Григория в его буквальном контексте, в своем первом его толковании прп. Максим, как мы увидим, исходит все же не из этого буквального контекста. Он вкладывает в него свои заветные мысли и идеи, которые, впрочем, как будет показано ниже, не буквально, но по духу являются своеобразным развитием мыслей комментируемого им автора.

4 Или: «отражение», «проявление», «напечатление», «значение». Констас переводит: «cognitive mark», а Лоллар: «sense».

5 Пс. 41:8.

6 Следует ли эти слова прп. Максима о том, что ум, пройдя все, делается утвержденным (πεπηγώς) (может быть, следовало бы сказать: «вперивается», как в переводе Яшунского) и становится неподвижен, понимать в том же смысле, в каком говорится о покое обоженного ума в Боге? Вероятнее всего, речь идет о переходе от бесстрастия к обожению. Применительно к последнему, прп. Максим говорит о постоянстве (μονιμότης) и твердости (укорененности) (παγιότης) в Боге (термины обсуждаются Шервудом со ссылкой на *amb.* 7: PG, 1069C9; 1089A15, см. *Максим Исповедник 2007a*, с. 464). «Неподвижность», о которой идет речь в *amb.* 71, судя по всему, характеризует состояние ума-в-себе, уже прошедшего все чувственное и стоящего на грани обретения «укорененности» в Боге через откровение Боговоплощения (см. ниже).

7 Пс. 41:7.

8 Сказав о том, что Боговоплощение превосходило «всякий закон и силу природы», прп. Максим установил внутреннюю связь между своей первой трактовкой «игры Логоса» и духовной направленностью стихотворения свт. Григория, которое обращено к девственницам и увещевает их вести жизнь не такую, как у всех, т. е. фактически говорит о том, что сам прп. Максим назвал «обновлением» («новоустроением») способа существования природы (см. *amb.* 41; 42). Это обновление произошло силой Боговоплощения в первую очередь в ипостаси Сына Божия. Оно и является самым главным чудом, в отношении которого все остальные чудеса, примеры которых приводит в *amb.* 42 прп. Максим или в *Советах девственникам* свт. Григорий, являются только тенями, образами и знамениями (о чудесах как игре Бога см. Philo, *Mos.* 1.201–212; Chrys., *incomprehens.* 2.220 [наблюдение Стэйла]). Не упоминая

здесь о всех этих «тенях», прп. Максим говорит в своей первой и самой высокой трактовке «игры Логоса» о самом важном чуде — божественной «игре» Боговоплощения.

9 В Синодальном переводе «немудрое», но здесь, вероятно, лучше перевести точнее: «глупость». Прп. Максим, похоже, подчеркивает именно этот парадоксальный аспект слов ап. Павла, так как именно он семантически сближается с «игрой», представляющейся на первый взгляд чем-то ничтожным, детским и глупым.

10 Ср. 1 Кор. 1:25.

11 Констас делает тонкое замечание, что в переводе стихотворения свт. Григория «play (играет)» «передает греч. *paizein,* но в последующем тексте этой *трудности* Максим использует это слово только цитируя указанные слова Григория (он делает это четыре раза); в других случаях он использует слово «παίγνιον» (всего десять раз), которое означает не "play (игру)", но "game (игру-забаву)", "игрушку", "детскую забаву", а также "смешное, комическое представление" или "обманный трюк". Этот сдвиг, несомненно, подсказан использование слова παίγνιον Григорием в *or*. 7.19, цитируется ниже» (*Constas 2014*, v. II, p. 372). Учитывая это замечание, в настоящем переводе παίγνιον переводим по-разному, исходя из контекста, то как «детская игра», то как «игрушка», то как «игра».

12 Логика данной трактовки прп. Максима, как нам кажется, такова: Логос творит все чудеса (в частности, те, о которых говорит свт. Григорий), но чудо — это нечто непостижимое разумом («безумное»); главное же непостижимое разумом чудо — «безумие Боговоплощения». Это-то и есть первый смысл «игры» с нами Логоса. Концепция игры Бога с людьми, помимо толкуемого места свт. Григория (у которого игра прямо не связана с Воплощением), встречается в святоотеческой литературе, например, у Климента Александрийского в *Педагоге*, где, вслед за Филоном (*plant*. 40–41), аллегорически толкуя Быт. 26:7, Климент, в частности, пишет: «По моему мнению, имя Исаак имеет отношение к детству. Исаак значит "смех". Любопытный царь [Авимелех] увидел его играющим со своей женой и помощницей, Ревеккой (Быт. 26:7). Царь, — его звали Авимелех, — мне думается, означает небесную мудрость, снисходящую [или: проницающую] на таинственную игру детей. Ревекка по истолкованию [Филона] означает "терпение". Вот поистине разумная игра детей: смех, поддерживаемый терпением! И царь смотрит на эту игру, как дух чад Христовых, проводящих жизнь в терпении, радуется. Подобным образом и Гераклит представляет и своего Зевса, занимающимся играми. Ибо для совершенного мудреца что приличнее как не играть и при терпении и добром образе жизни оставаться радостным, своею жизнью как бы какое торжество справляя вместе с Богом... Невеста — это наша помощница в достижении спасения: Церковь... Она есть живое свидетельство о существовании людей, терпящих до конца, и представляет собой в лице их радостную благодарность Богу. Церковь, следовательно, есть таинственная игра детей... Царь, далее, есть Христос, свыше взирающий на наш смех... А что это за окно, через которое Господь является? Это — плоть, в которой Он явился — Господь и Сам есть Исаак (потому что можно дело и так понимать). Исаак был прообразом Господа; дитятей будучи, был он сыном Аврааму, как Христос — Сыном Божиим. В качестве Господа

Он есть жертва; но будучи Господом, не погиб Он при этом» (*paed.* 1.5: PG 8, 276A–277A, пер. Н. Н. Корсунского и свящ. Г. Чистякова, цит. по изд.: *Климент Александрийский 1996*, с. 43). По замечанию Стэйла (*Steel 1994*, p. 285), в этом толковании на Климента могло повлиять стоическое учение о жизни мудреца как празднике, который он празднует вместе с Логосом — Богом вселенной. Впрочем, Климент явно придает этой концепции христианское звучание; он описывает жизнь христиан, а также само Воплощение и жертву Христову как игру с нами Бога — игру, в которой христиане участвуют радостным перенесением скорбей во Христе и со Христом. Прп. Максим говорит о Воплощении как «игре Логоса» несколько в ином ключе — в рамках апофатического богословия. Общей для обоих авторов является, во-первых, сама идея игры (восходящая, очевидно, еще к Гераклиту — см. fr. 52 D.-K.), а во-вторых, понимание таинства Воплощения как откровения Премудрости Божией. Оба отца самые возвышенные и глубокие тайны описывают, прибегая к образам, взятым из мира детства, восходящим, в то же время, к общему источнику в стоицизме.

13 В Синодальном переводе: «немудрое».

14 1 Кор. 1:25.

15 То есть то, чем Бог обладает.

16 Ср. во *Введении* к *Мистагогии*: «Ибо надлежит знать... различие Бога и тварей — что утверждение о Сверхсущем есть отрицание сущего, а утверждение о сущем — отрицание Сверхсущего» (PG 91, 664B, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. I, с. 156). В свою очередь, в *Thal.* 25 прп. Максим напишет: «Должно незряче зреть Самого истинного Бога-Слово... ясно познавая, каким образом соответствуют действительности отрицательные суждения относительно Бога, высказываемые в силу Его превосходства, и насколько они обнаруживают положительное утверждение Божественного через совершенное отрешение от сущих» (PG 90, 333C–D, пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 71). Вильямс переводит часть цитаты из *Thal.* 25 несколько иначе: «...privations are true when applied to God by pre-eminence» («лишения верны, когда прилагаются к Богу по превосхождению») (*Williams 2001*, p. 632). При таком понимании эта мысль имеет тот же смысл, что и толкуемое выражение в *amb.* 71: «Лишенность по причине превосходства» (точнее, может быть, было бы: «лишенность по превосходству»). Речь идет, очевидно, о том, что когда мы говорим о Боге, то «лишенность» не следует понимать как отсутствие каких-либо качеств, но в превосходном смысле. Так, Бог не просто безначален (в смысле отсутствия у Него начала во времени), но пребезначален, т. е. превыше всякого представления о начале во времени. В том же самом смысле лишенности по превосхождению Бог не просто «безумен» (или глуп) в смысле отсутствия ума, а превыше глупости в нашем, тварном смысле. Толкование слов ап. Павла о «глупости Божией» в контексте проблематики апофатического богословия впервые встречается, вероятно, в *Ареопагитиках,* см. *d. n.* 7.1, где сначала различается познание Бога из творений и с помощью мышления, но вместе с тем — «превосходящее природу ума единство, благодаря которому он прикасается к тому, что выше его». Далее Ареопагит говорит, что именно в соответствии с таким единством, исступая из самих себя и пребывая в Боге, надлежит постигать Божественное. Сказав об этом исступлении, он

тут же говорит о воспевании «бессловесной, безумной и глупой Премудрости» (194 (Suchla), пер. Г. М. Прохорова, цит. по изд.: *Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002*, с. 451–452). Схолия 8 свт. Иоанна Скифопольского к этому месту развивает мысль Ареопагита: «Он назвал Премудрость глупой потому, что никакая премудрость не может ее понять» (PG 4, 344C). Отметим, что в этом месте *Ареопагитик* «безумие» и «глупость» Божии соотносятся с Его непостижимостью; для прп. Максима же в контексте толкуемого места *amb.* 71 «глупость» связана с Боговоплощением (см. разбор этой тематики в *Andia 1997*, p. 320–324).

17 Изабель де Андиа разбирает подробно это и последующие места из *amb.* 71, касающиеся катафатического и апофатического богословия прп. Максима (см. *Andia 1997*, p. 319–324), может быть, слишком категорично противопоставляя Дионисия прп. Максиму.

18 О лишенности и обладании см. Arist., *cat.* 1.10, 11b20. Подробнее об этих категориях, широко используемых в *Ареопагитиках,* см. прим. 30 и 31 к *amb.* 20: PG 91, 1236.

19 Комментируя это место и ближайшие к нему, Лаут пишет: «Приписывать “игру” Богу — значит уже прибегать к апофатическому богословию, ибо только через отрицание, как говорит Максим, Богу может быть приписана игра. Это подобно приписыванию Павлом Богу “глупости” и “немощи”. И Павел, и Григорий через отрицание того, что у нас считается атрибутами наиболее могущественными, указывают на то, чем обладает Бог, и через отрицание того, что принадлежит нам, утверждают Божественное. Ибо для нас глупость (foolishness), немощь и игра — это лишение мудрости, силы и разумения соответственно, но когда они приписываются Богу, то они определенно означают избыток мудрости, силы и разумения» (*Louth 1996*, p. 51–52).

20 Иначе: «силы».

21 Иначе: «обладания».

22 Пс. 65:3.

23 Мф. 19:26.

24 Здесь сформулировано одно из важнейших положений христианской онтологии, преодолевающей границы онтологии как иудейской, так и античной, — о возможности для Бога выйти за пределы «закона» Своей природы и воспринять нашу природу (оставаясь в Своей). Это положение было сформулировано, вероятно, свт. Григорием Чудотворцем в послании к Феопомпу в объяснение возможности страданий для Бога: «Не подчиняй Бога силе необходимости, противополагая воле Его природу. Ибо, если Бог не делает того, что Он хочет, то отсюда, действительно, следует, что Его постигает величайшее страдание, так как в таком случае должно сказать, что воля Божия подчинена природе. Этого совершенно не должно быть... Мы должны представлять так, что всемогущая природа Божия никогда не может воспрепятствовать Ему делать то, что Он хочет, так как нам надлежит говорить, что Бог превыше всего и ничему не подчинен» (*pass.* 2 (Pitra IV), пер. Н. Сагарды, цит. по изд.: *Григорий Чудотворец 1916*, с. 81). Именно это «нарушение» законов онтологии иудеев и язычников прп. Максим и называет «глупостью», «немощью» или «детской игрой» Бога, нарушителя всех правил и границ, принятых у «взрослых».

25 Прп. Максим в этом месте толкования стиха свт. Григория подчеркивает гадательный характер своего понимания; возможно, он чувствовал, что читатель может счесть привлечение им стиха «бездна бездну призывает» (Пс. 41:8) несколько искусственным, но не желал отказываться от этого приема, считая его важным для проведения своей мысли; в следующем предложении он объясняет, для чего ему понадобился этот пример.

26 Ум становится бездной по благодати (что и означают слова: «по положению») лишь в отношении к Божественной бездне, в причастии таин неисчерпаемой Премудрости Божией. Тайна Боговоплощения открывается в благодатном откровении Нетварного тварному, в котором само тварное обретает свойства Бога. Фактически это и оправдывает привлечение для примера, объясняющего смысл стиха свт. Григория, стиха из псалма: Бог «играет» в излиянии своей Премудрости — будь то в Боговоплощении или в откровении псалмопевцу; последнее потому и может быть постижением тайны первого, что аналогично ему.

27 Или: «выброс вещей срединных (τὴν τῶν μέσων τυχὸν προβολήν), равноудаленных от пределов (или краев, τῶν ἄκρων) (перевод Стэйла: “la projection des êtres intermédiaires” [*Steel 1994,* p. 287])». Ср.: «крайние и средние, которые неравны [между собой]... творит и охватывает божественная энергия» (*amb.* 67: PG 91, 1401B). Там же прп. Максим говорит о том, что «средние неравны крайним, движимые к приснодвижному покою крайних», из этих цитат видно, что под «крайними» (или «пределами») он имеет в виду замысел Божий о твари и его осуществление, а под «выдвижением», «выбросом», или броском «срединных вещей», — относящееся к тому, что находится между «краев», т. е. к творению в его возникновении и движении к Богу.

28 Или: «постоянного течения» (στάσιμον ῥεῦσιν). Интересно сравнить это «постоянное течение», характерное для *середины,* и «приснодвижный покой», характерный для края. Эти характеристики явно перекликаются у прп. Максима по принципу противоположности. Постоянство в течении или в движении тварей (в данном случае, как видно из дальнейшего, речь о человеке) обусловлено постоянством логоса природы, согласно которому тварь движется. Тут подчеркивается не только тот факт, что твари изменчивы, но и то, что сама эта изменчивость, движение твари осуществляется в рамках логоса ее природы, движение в соответствии с которым — благо, а уклонение от которого — зло.

29 Или: «управляемых», «устрояемых».

30 Ср. Gr. Nyss., *vita Macr.* 22.

31 Иначе: «полноту».

32 Или просто: «окружающих человека».

33 Ср. Евр. 11:1.

34 Речь идет о тварной реальности, которая будет окружать человека в Царствии Небесном — вероятнее всего об ангелах и других людях, сподобившихся обожения. Истина разумной твари не в среднем состоянии, а в конечном.

35 Еккл. 1:9 (в Синодальном переводе иначе).

36 Как замечает Стэйл (см. *Steel 1994,* p. 288), прп. Максим здесь игнорирует буквальный смысл слов Екклесиаста, в которых идет речь — по первому смыслу — о текучести всего творения и о тщете этого мира, но дает сразу толкование в перспективе, открывающейся взору, смотрящему поверх текучих вещей. В этой перспективе оказывается, что слова Екклесиаста вообще не касаются «средних вещей», но указывают на «края». Это же место из Екклесиаста, как замечает Стэйл, прп. Максим толкует применительно к проблеме начала и конца в *Thal.* 59: «Человек, исследуя конец свой, достигает начала, естественным образом содержащегося в конце. Оставив искание начала, он приходит к исследованию этого же начала, но уже как являющегося концом по природе... Возможно, об этом говорит мудрый тайноводитель Соломон: *Что было, тожде есть, еже будет: и что было сотворенное, тожде имать сотвориться* (Еккл. 1:9), как бы премудро показывая конец из начала. Ведь после преступления [заповеди] не конец обнаруживается из начала, но начало — из конца, и никто не взыскует смыслы (логосы) начала, но исследует те смыслы (логосы), которые движутся к концу и приводят к нему» (PG 90, 613D, пер. А. И. Сидорова, цит. по изд.: *Максим Исповедник 1999*, с. 67). Далее там же прп. Максим говорит о Царствии Небесном и правде его, понимаемой как уделяемое Богом каждому по его достоинству. Речь, очевидно, идет о месте в Теле Христовом, о вхождении в наследие при исполнении замысла Бога о той или иной разумной твари. В этом смысле начало оказывается обретаемым в конце. Это другая формулировка того же учения о логосах или «частицах» Божества, что имеет место в *amb.* 7.

37 Интересно, что, говоря о контексте стиха свт. Григория, прп. Максим здесь не упоминает, что речь идет о «чудесах природы»; для него в данном толковании важен совершенно другой аспект: сам факт того, что говорится о тварном мире в его многообразии и о его природе.

38 Ср. Лк. 16:23–26.

39 Gr. Naz., *or.* 41.12: PG 36, 445B. В *amb.* 10/33: PG 91, 1172A, *Кратком умозрении о грядущем веке, что есть «пропасть» между Богом и людьми, кто есть Лазарь и* [*что есть*] *«лоно» патриарха,* прп. Максим обращался к этой теме не столько противопоставляя «пропасть», с одной стороны, между Богом и тварью, а с другой — между лоном Авраамовым и местом осуждения богача, сколько сопоставляя их. В частности, он писал, что святые, «пожелав в уме прийти к этому [пределу], еще облеченные плотью, подверженной тлению, благоразумно перешли "пропасть" между Богом и людьми... добровольно отрешившись от плоти и мира. Ибо поистине страшная и "великая пропасть" между Богом и людьми есть любовь и расположение к телу и к этому миру. Лазарь, благородно и с радостью возлюбив лишение [и того и другого], (как показывают его болезнь, приводящая его к отчуждению от тела, и нищета — к отчуждению от мира) был удостоен получить упокоение на "лоне Авраамовом", богатого же, привязанного к [телу и к миру], оставил вне отдохновения; [богатый, таким образом] не стяжал от плотской жизни никакой пользы, кроме беспредельного наказания после нее» (ibid.). Таким образом, пропасть между Лазарем и богачом в будущей жизни соотносится с тем, что Лазарь в этой жизни уже достиг «края», или «прешел» пропасть между Богом и тварью, достигнув предела и упокоения в Боге, богач же этот переход и не начал совершать.

Впрочем, в *amb.* 71 прп. Максим делает акцент не на самом переходе, а на факте онтологического различия «середины» и краев; поэтому, ссылаясь на свт. Григория, он различает пропасть между Богом и тварью и пропасть между Лазарем и богачом в эсхатоне.

40 Dion. Ar., *d. n.* 4.13: 159 (Suchla). «Середина», о которой идет речь, определяется выше как προβολή — бросок, выступание, выдвижение. В цитате из *Ареопагитик* как раз и говорится о способе творения посредством выступания Богом из Себя любовными промышлениями; именно этими промышлениями созидается тварный мир, влекомый ими к Богу, и именно это действие, а точнее, сама эта «середина» между промышлением как таковым и его исполнением в эсхатоне, толкуется прп. Максимом как игра Логоса, которая ниже иллюстрируется образом снисходящих к детям родителей, воспитывающих и обучающих их с помощью детской игры.

41 Констас (*Constas 2014*, v. II, p. 372, n. 7) дает следующие параллели по поводу детских игр в античной литературе: Sueton., *Hellesi paid.* 1 (ed. Taillardat 1967, 67, ll. 84–103); Jul. Poll., *onomasticon* 9.103 (ed. Bethe 1900, 2:176).

42 Речь идет о том, что можно было бы назвать «природоведением» или «естественной историей». Прп. Максим обращается к своей излюбленной идее о постепенном восхождении от восприятия мира феноменов к постижению логосов тварного, чтобы затем от них перейти к логосам богословия.

43 Интересно, что в самом начале *Советов к девственникам* свт. Григория он использует метафору игры в несколько другом, хотя и не чуждом мысли прп. Максима контексте. Свт. Григорий, в частности, предупреждает своих адресатов, что они не должны принимать (подобно рыбам) игру света в воде за сам свет: «Настоящих небесных светил, никогда не выходя на поверхность седого моря, рыбы не видывали; в противном случае и они, может быть, отличили бы, что такое свет, и что такое *игра света* в воде». Метафора имеет целью смирить девственниц, чтобы они не принимали некоторые свои успехи в духовной жизни за достижение боговидения: «Так, некоторые, поскольку не видали истинной высоты Царя, едва поднимутся несколько, уже думают, что стоят на самой высоте» (PG 37, 579A–580A, цит. по изд.: *Григорий Богослов 1994*. Т. 2, с. 151). Для нас в этом сравнении интересно проведенное различие между «игрой света» и самим светом. Прп. Максим ведь также называет игрой то «среднее», что еще не является самим искомым пределом, только он, в отличие от свт. Григория (см. указанное место), подчеркивает позитивный смысл этой игры, впрочем, добавляя в конце всего этого толкования, что по сравнению с пределом движения — все это не более чем детские бирюльки, «если не далее» от вещей сущих (см. след. прим.). Стэйл (*Steel 1994*, p. 290) замечает, что прп. Максим при описании игры обращает внимание на удивление как первоначальный момент восприятия феноменального мира (чему служат, в частности, всякие диковины). У Платона и Аристотеля удивление — также отправной момент познания; для прп. Максима же изумление чувственными вещами — не более чем элементарный уровень познания, за которым должно следовать созерцание логосов творения и восхождение к Богу. В конечном счете весь этот пестрый мир должен остаться далеко позади.

44 Т. е., далее от вещей истинно сущих, менее, ничтожнее.

45 О творении мира как игре со ссылкой на Гераклита (у которого на самом деле, как считает Стэйл, смысл «игры» иной) см. у Прокла в *Комментарии на Тимей*: «Демиург забавляется [или: играет] и производит мир» (*in Tim.* 1.334.2), или приведенное выше место из Плотина: *enn.* 3.2.15 (см. цитату выше, в прим. 3). Стэйл, впрочем, не обратив внимания на это место из *Эннеад*, указывает на другое место, где обсуждается природа материи и в этом контексте говорится, что «вещи, возникающие в ней [т. е. материи. — *Г. Б.*], кажутся забавляющимися, просто эйдолы в эйдоле — как что-то в зеркале, что существует в одном месте, отражается же в другом; зеркало кажется наполненным, но ничего не имеет, все, что в нем, лишь кажется» (*enn.* 3.6.7, пер. Т. Г. Сидаша, цит. по изд.: *Плотин 2004*. Т. III, с. 301), — т. е. Стэйлу представляется, что можно говорить о параллели между игрой (или забавой) возникающих и мелькающих в материи «эйдолов» в неоплатоническом смысле и представлением об «игрушечности» феноменального мира у прп. Максима. Он ссылается и на другое место — из Прокла, где говорится, что «весь относительный промысл о чувственном мире» — «не более чем игра богов» (*in resp.* 1.127.5–8). Стэйл обращает внимание и на еще одно место, которое перекликается с данным местом прп. Максима и его последним, четвертым, толкованием, где уже сам человек понимается как «игрушка Бога», но в этом месте из прокловского *Комментария на Парменид* акцент делается не на этой «игрушечности» человека, а на том, что действие богов, обращенное вовне, служащее разделению и различению тварей, противопоставляется (в качестве игры) действию единящему и постоянному: «А ведь игрушками богов оказываются любой человек и всякое существо вообще, поскольку они гипостазируются в энергиях богов, *обращенных вовне*» (*in Parm.* 136.5–10, курсив наш). Впрочем, Стэйл пытается провести различие между учением прп. Максима и неоплатоническим учением, отмечая, что для Платона характерно противопоставление идеального мира в качестве вечного и истинного — временному, а «Максим дистанцируется от платонического противопоставления чувственное/интеллигибельное, вводя эсхатологическую коррективу. Интеллигибельный архетип для него — это жизнь будущего века, которая нам обетована... и это конечная цель (finalité) нашей жизни во времени. Истинное — это грядущее» (*Steel 1994*, p. 291). Такое противопоставление, однако, кажется нам несколько искусственным. «Грядущее» прп. Максима никоим образом не принадлежит плану времени (впрочем, не принадлежит оно и плану тварной вечности). Вопрос же о различии между учением прп. Максима по этому поводу и неоплатоническим учением еще требует исследования.

См. также Gr. Nyss., *hom. in Eccl.*: PG 44, 628C. Относительно темы бытия в мире как игры, и, в частности, «игры Бога», в античной философии и святоотеческой литературе см. у Доддса: http://centant.spbu.ru/centrum/publik/pantel/Dodds.pdf, с. 27–32 (замечание Д. С. Бирюкова).

46 Или: «управляются».

47 Или: «не пребывают в покое». Ср. те же мысли в *amb.* 8: PG 91, 1105B: «они несутся сами и приносят [расстройство] (φέρουσά τε καὶ φερομένη), и единственное, что есть в них прочное и постоянное — это неустойчивость и подвижность», но применительно к состоянию человека. Эта параллель, вероятно, стала отправной точкой и для следующего толкования прп. Максима, где «игрушкой Бога» называется уже сам человек.

48 Как считает Стэйл (*Steel 1994*, p. 292), идея о человеке — игрушке богов в своем первоначальном смысле в античной философии восходит еще к знаменитому афоризму Гераклита: «Век — дитя, играющее в кости» (или буквально: «Эон — ребенок, играющий в пессейю») (fr. 52 D.-K.). Смысл этого афоризма, по мнению специалистов, состоял в идее тленности, случайности и переменчивости судьбы (что-то вроде русской поговорки: судьба играет человеком). Именно так это понял и Филон: «Нет ничего непостояннее судьбы (τύχη), которая, словно при игре в пессейю, оборачивает человеческую жизнь, [словно игральную кость,] вверх дном» (*Mos.* 1.31 (Cohn), пер. А. В. Лебедева, цит. по изд.: *Фрагменты ранних греческих философов 1989*, с. 243); ср. в стихотворениях у свт. Григория Богослова: «Время (Χρόνος) катит все, подобно шашкам в пессейе» (PG 37, 1432A, цит. по изд.: Там же). Буквальное выражение: «Человек — игрушка богов» встречается у Платона: «Я утверждаю, что в серьезных делах надо быть серьезным, а в несерьезных — не надо. Этому-то и надо следовать. Божество по своей природе достойно всевозможной блаженной заботы, человек же, как мы говорили раньше, это какая-то выдуманная игрушка Бога, и по существу это стало наилучшим его назначением; пусть каждый мужчина и каждая женщина проводят свою жизнь, играя в прекраснейшие игры, хотя это и противоречит тому, что теперь принято... Надо жить играя. Что ж это за игра? Жертвоприношения, песни, пляски, чтобы суметь снискать к себе милость богов, а врагов отразить и победить в битвах» (*leg.* 7, 803c–d, пер. А. Н. Егунова, цит. по изд.: *Платон 2007*, с. 304). Ср. эту тему у Плотина в *enn.* 3.2.15; 3.8, где более последовательно, чем у Платона, различаются серьезное и несерьезное в жизни человека, а также см. приведенную выше цитату из Прокла (*in Parm.* 136.5–10). У прп. Максима, в свою очередь, его слова о нынешней жизни как «игре» не являются выражением «пессимистического мировоззрения» (перед лицом судьбы), акцент не делается и на том, что в этой жизни есть нечто серьезное и несерьезное (игровое), но — на том отличии, какое имеет нынешняя, преходящая жизнь по сравнению с «будущей первообразной божественной и истинной жизнью (μέλλουσαν τῆς θείας καὶ ἀληθοῦς ζωῆς ἀρχετυπίαν)», — именно в отношении нее, т. е. божественного архетипа, нынешняя жизнь — «игра».

49 Ср. Иов. 20:8.

50 Прем. 5:11.

51 Ср. Прем. 5:10–11.

52 Иак. 4:14.

53 Ос. 13:3.

54 Иов. 14:2.

55 Пс. 102:15.

56 Gr. Naz., *or.* 7.19: PG 35, 777C–D.

57 Dion. Ar., *d. n.* 13.4: 232 (Suchla).

58 В качестве комментария приведем слова Поликарпа Шервуда о *Послесловии* (*Эпилоге*) прп. Максима к *Трудностям*: «Завершив объяснение шестидесяти шести посланных ему отрывков, Максим опять признается в своей

непригодности к этой работе: немощь разума и замутненный грехом ум. Снова он утверждает, что он скорее говорил гадательно, чем утверждал (1417A5). Это, возможно, особенно приложимо к последней *трудности*, в которой он дважды говорил, что его толкование предположительно (1412A3, B7), но не в меньшей степени — ко всем *трудностям*. Он заявлял это уже с самого начала (1065A3); и следует отметить, что антиоригенистические пассажи в *amb.* 15 и 42 — это сознательные отступления. Следует также отметить, что Максим завершает свой труд цитатой из *d. n.* Из девяти цитат из Дионисия в этих шестидесяти шести *трудностях*, семь — из *De divinis nominibus*; в *Послесловии* Максим приводит цитаты из заключительной части этого труда (*d. n.* 13.6: PG 3, 981C15–D6), указывая тем самым, похоже, не только на общность взглядов с Дионисием, но и на источник, из которого он черпал проницательность своего комментария и своей критики» (*Sherwood 1955a*, p. 71). К этим соображениям Шервуда можно добавить, что композиция и характер взаимосвязи отдельных частей *Трудностей*, как мы пытались показать в наших комментариях, свидетельствует, что прп. Максим вряд ли всецело зависел в их составлении от каких-то предложенных ему адресатом для комментария отрывков. Он вполне мог добавлять какие-то места из свт. Григория по своему усмотрению, как и не обязательно должен был отвечать на какие-то из предложенных (если вообще какой-то перечень таких отрывков изначально был, а не он сам выбрал все или часть из них). Само число толкуемых в *Трудностях к Иоанну* отрывков из свт. Григория — шестьдесят шесть, учитывая внимание прп. Максима к числам, в чем мы убедились по *amb.* 67, возможно, также неслучайно, ведь и в *Вопросоответах к Фалассию* число вопросоответов (65) вместе с пространным предисловием образуют то же число шестьдесят шесть. Число шесть для прп. Максима — не только «совершеннейшее из чисел», как состоящее из своих частей, но и означает творческое действие Бога. Если это творческое действие сочетать с десяткой — числом Христа, — то получится шестьдесят, что может означать сочетание творения мира с делом домостроительства его спасения во Христе. С другой стороны, число шесть у прп. Максима может символизировать деятельную силу человека, вмещающую ведение телесных и нетелесных вещей (см. *Thal.* 40, пер.: *Максим Исповедник 1993*. Кн. II, с. 104). Шестьдесят шесть, таким образом, может означать совокупность дела Божия (творения и домостроительства) и деятельной силы человека. Возможна и другая трактовка, следующая из толкования числа шестьдесят в *Thal.* 55: «А [число] шестьдесят обозначает творческую и соответствующую естеству силу заповедей, делающуюся совершенной благодаря логосам добродетелей. Ибо если шесть обозначает творческую силу естества, поскольку это число совершенно и состоит из собственных частей (поэтому, как написано, Бог сотворил мир в шесть дней), то десять являет совершенство добродетелей, проявляющееся в заповедях. Отсюда ясно, что шестьдесят ясно указывает на силу, естественным образом могущую вместить божественные логосы, которые [содержатся] в заповедях» (PG 90, 545D, цит. по изд.: Там же, с. 168–169); к так понимаемому числу шестьдесят можно прибавить приведенные выше толкования шести. Впрочем, если сам прп. Максим говорил об ограниченности своих способностей для проникновения в мысль свт. Григория, то тем более нам следует сказать о нашей неспособности проникнуть во всю глубину мысли и замысла прп. Максима.

Указатель цитат и упоминаемых отрывков из Священного Писания

Быт.

1:11 312
1:20 312, 741, 742
1:24 741, 742, 749
1:20–24 750
1:21 499, 517
1:26 321, 678, 706, 760, 846
1:27 217, 742, 846
1:26–27 736, 760
1:28 706
2:2 847
2:2–3 744
2:7 136, 191, 325, 678, 734, 742, 749, 750
2:9 484, 708
2:17 848
3. 479
3:19 701, 741, 848
3:21 318, 341
3:22 283, 290
5:1 217
5:24 757
6:6–8:19 757
12:1 471
13:17 471
14:18 469
17:5 182, 530
17:15–19 757
18:2 530
18:9–15 757
19:1 468, 530
19:15–23 530
19:24 757
19:26 530
21:1–7 757
21:14 528
22:1–13 528
26:7 867
27:17 786
27:20 786
27:21 786
27:25 786
29:12 802
30:38 798
30:38–39 798
31:19 797, 798
31:34 798
32:28–30 818
35:4 798
37:7–9 429
39:12 444
40:1 591
41:38 591

Исх.

1:9–22 472
1:10–14 473
1:22 473
2:3 473
2–3 473–474
2:4–10 472
2:7–9 473
2:12 472–473
2:15 472–473
2:17 472
2:12–14 472
3:1 473
3:2 472, 757
3:5 531
3:7 684
3:12 685
3:2–6 473
4:6 701
4:24–25 806
6:26 685
7:17–21 757
12:1–28 797
12:3 792
12:34 425
12:42 685
14:1–31 757
15:25 757
16:4–18 757
17:1–7 757
19–20 424, 474
19:16 474
20:5 530
20:21 424, 474
21:22 191, 754–755
21:22–23 749, 753–754
21:23 753–754
25:8–27:21 816
31:18 474
33:17 326
34:35 425
36:1–38:26 816
38:30 191, 816

Лев.

7:4 531
7:30–32 531
11. 753
11:45 685
12. 753
13–14 532
13:26 532
14:35–56 432
14:38 432

Числ.
7:11 816
9:1–5 797
11:31 498
11:31–32 757
20:17 742
25:6–9 532
25:8 533
25:14–15 533
28:2 431

Втор.
1:43–44 787
4:4–5 487
5:32 742
12:9 290
15:9 327
17:20 742
23:4 530
28:29 786
30:15 485
30:19 485
32:49–50 425

Ис. Нав.
3:14–17 190, 425
3:15–17 757
5:2–8 425
5:10–12 797
6. 427
6–7 427
6:1–20 426
6:14–20 426
6:18 427
7:1 427
7:15 427
7:20–26 427
7:25 427
7:21 427
10:12–14 757
11:10–11 427
22:19 758

1 Цар.
1–2 431
4:18 680
9:9 588
16:13 818

2 Цар.
5:25 680
6:1–16 191
6:1–17 679
6:12–17 250
12:13 679
24:10 475
24:18 475

3 Цар.
17:9–24 432
17:10–24 433
17:18 432
17:21 835
17:21–22 836
18:24 835
18:34 835
18:38 429
18:43–44 835
19:9 429
19:10–14 430
19:11–12 429
19:12 430

4 Цар.
2. 431
2:11 430
3:11 485
6:15–18 431
20:1–7 476
20:1–11 476

1 Пар.
11:3 818
12:38–40 818
16:12–14 449

1 Езд.
3:12 242
4:35 242

2 Езд.
5:41 850

Иов.
14:2 874
20:8 874
38:11 472
40:11 686–687

Пс.
1:2 611
2:8 651
2:11 239
8:4 580
9:26 449
16:15 290
18:2 190, 427
18:10 449
21:1 299
21:10 707
23:7 810
23:9 810
26:10 190, 429
30:3 318
41:3 290
41:7 866
41:8 866, 870
44:3 187, 436
44:8 295
45:11 611
48:13 759, 761
50:7 752
51:2 641
52:6 742
59:2 747
60:6 471
65:3 869
73:12 228
81:6 191, 606
83:8 610
88:8 276
94:11 487
96:3 621
102:15 874
104:5–7 449
105:2 219
109:1 747
115:6 481
118:13 449

118:30 449
118:37 792
118:39 449
118:43 449
118:52 449
118:62 449
118:75 449
118:83 242
118:106 449
118:137 449
118:160 242
118:164 449
118:175 449
136:4 680
138:6 611
144:3 696
147:8 449
149:1 680

Притч.
9:3 470
13:1 226
22:28 545
23:10 545

Еккл.
1:9 870, 871
17:10 449
48:7 449

Песнь
2:8 795

Ис.
1:1 591
1:13 317
5:2 321
6:1 588
6:1–7 587
9:6 191, 238, 494, 674
19:1 685
26:9 449
35:10 794
40:3–5 618
45:5 677
51:2 475
52:7 796
53:2 435, 436
53:2–3 436
56:11 576
61:2 791
64:4 580
66:1 701
66:22 298

Иер.
1:16 449
5:22 472
23:18 587

Иез.
1:22–27 587
8:2 588
16:3–7 737

Дан.
2:19 590
3:27 449
13:42 318

Ос.
11:8 519
13:3 874

Амос.
4:8 182
8:11 182

Мал.
4:2 188, 479, 612, 790

4 Макк.
9:20 498

Прем.
1:1 616
5:10–11 874
5:11 874
7:26 460
7:5 233
7:30 217
8:2 217
8:7 614
9:1–2 308, 310
13:5 441–442, 493
15:11 734
17:1 449

Сир.
1:27 616
22:6 547

Тов.
3:15 449

Мф.
2:1–11 615
2:13–14 684
2:15 684
2:20 685
3. 618
3:2 612
3:3 618
3:12 790
4:2 228
4:21 611
5:3 472, 485
5:5 283, 707
5:12 611
6:9 790
6:23 228
6:25 444
6:33 478
6:33–34 252
7:23 326
10:1 849
10:6 670
10:9–10 143, 796
10:10 533
10:16 805
10:39 470
11:11 251
11:14 618
11:25, 26 334
11:28 290
13:12 794
13:23 321
13:25 472
13:31–32 321
13:34 676

13:38–42 791
14:13–21 838
14:20 847
14:21 838
14:26 230
15 848
15:32 838, 848
15:32–38 838
15:32–39 191
15:33–38 847
15:37 849
15:37–38 847
15:38 838
16:22 186
16:24 676
16:28 433
17 438
17:1 433
17:1–9 188, 481
17:1–13 434
17:2 436, 489, 491, 493
17:3 434, 493
17:5 436
17:5–7 492
17:6 183, 489
17:14–18 533
17:15 534
17:20 321
18:6 539
19:16 748
19:26 869
19:27 478
22:16 801
22:39 108, 330
24:22 119, 444
25:29 794
26:39 300
26:64 747
27:24 802
27:32 675, 799
27:38 801
27:57 802
27:57–66 804
27:59 809
27:60 803
28:1–10 805
28:20 620
36:39 299

Мк.
1:4 614, 615
3:5 805
3:17 611
4:25 794
4:33–34 676
6:8–9 796
6:34–44 838
7:32–35 792
8:1–9 838
8:2 848
8:20 847, 849
8:22–26 792
8:34 301, 676
9:1 186, 433
9:2 433
9:2–9 188, 481
9:2–13 434
9:42 539
10:17 748
12:14 801
12:27 486
13:32 802
15:21 799
15:27 801
15:26 803
15:43 802
15:46 803
16:1–12 805
16:9 805

Лк.
1:2 697
1:39–40 251
1:41 679
1:41–44 191
1:44 250
1:45 226
2:22 753
3 618
3:17 791
4:19 791
6:23 497
8:2 805
8:3 805
8:11 223
8:18 794
9:1 849
9:3 533, 796
9:10–17 838
9:17 847
9:23 611, 676
9:28–36 188, 434, 481
9:31 494
9:56 706
10:4 533
10:30 671
10:30–37 478
10:35 478
11:26 687
14:33 478
15:4 671, 706
15:4–5 671
15:7 671
15:8 671
15:8–10 671
15:11 671
15:11–32 671
15:22 672
15:23, 30 672
15:32 671
16:19–31 496
16:23 497
16:23–26 871
16:26 497
16:29 618
17:2 539
18:18 748
19:8 182
19:26 794
20:21 801
20:35 837
20:36 703
21:34 252
22:44 228
23:26 799
23:33 801
23:39–41 802
23:43 708, 800
23:50–51 802

23:53 803
24:1–12 805
24:39 786

Ин.
1:1 39, 166, 187, 312, 436, 437, 489, 684
1:1–3 225
1:4 310
1:5 228
1:12 478
1:12–13 761
1:14 187, 223, 435, 437, 471, 686
1:18 225, 636, 677
1:23 612
2:6 843
2:15 191, 539, 540
3:5 760
3:6 466
3:8 804
3:16 636
3:31–32 611
4:6 228
4:24 750
5:17 744, 817
5:22,27 651
5:26 651
5:35 612
5:39 611
6:1–13 838
6:9 838
6:12 620, 847
6:13 620, 838
6:33 480
6:33, 35, 51 481
6:40–54 334
6:41 481
8:21 252, 476, 686
10:3–4 191
10:9 498
10:11 672
10:18 295
10:34 191
11:16 808
11:26 109
13:25 795
13:25 807
14:2 277, 303
14:6 471, 487, 652
14:8 282
14:21 219
14:22 219
14:23 649
14:28 129, 160, 639
15:14–15 472
16:12 611, 620
16:13 620
16:33 219, 498
17:2 651
17:5 811
17:6 651
17:12 607
17:20–26 673
17:22 185, 525
19:28 228
19:39–40 804
20:1 805
20:1–17 805
20:3–8 807
20:5–8 804
20:12 806
20:15 444
20:17 130, 444
20:19 444
20:22 741
20:24 808
20:24–29 808
20:26 444
21:2 808
21:20 795
21:25 611, 618

Деян.
1:7 494
4:32 182
6:4 242
7:14 191, 816
7:34 684
7:52 443
9:15 159
12:5 248
17:21 545
17:27 786
17:28 617, 322
19:2–3 240
19:4 612
20:9 182

Иак.
2:23 472
4:14 874

1 Пет.
1:23 223
2:21 539
3:6 805
3:18 228
4:6 809

2 Пет.
1:3–4 227, 745
2:2 801

1 Ин.
1:1 159, 219
1:5 190
3:3 327
4:1–3 851

Иуд.
1:6 276
25. 238

Рим.
1:18–28 475
1:20 440, 445, 455, 499, 677
1:21 408
1:25 443
1:26 618
1:27 696
2:1–28 475
2:4 217, 484
2:13 652
2:14, 15 474
3:22 502
3:23 696
3:25 344, 808

4:11–12, 18 531
5:12–6:14 670
5:14 670
5:19 670
5:21 427
6:5 674
6:6 534
6:10–11 486
6:13 444, 803
7:14 735
7:22–23 801
7:23 168, 227, 234, 444, 669, 687
7:25 227, 669
8:2 227, 801
8:6 469, 472, 473, 652, 685, 687, 801
8:6–7 805
8:7 801
8:12 434
8:15 239
8:20 342
8:28 218, 712
8:29 325, 734
8:29–30 333
8:34 748
8:35 469
10:6–7 188
10:10 242
10:12 502
10:15 143, 796
11:16 333, 673
11:33 519, 677
11:36 309, 608, 803

1 Кор.
1:24 231, 413, 642, 711, 816
1:25 184, 867, 868
1:30 321, 711
2:2 142, 792
2:7 333
2:9 297, 580
2:10 795
2:14–15 741
2:16 792
4:21 241
5:6 673
6:16–17 332
6:17 295
8:6 421
9:22 226, 619–620, 793
10:11 323, 474
11:3–5 93
11:26 173, 470
11:31–32 451
12:3 219
12:4 150
12:9 150
12:4–11 851
12:6 410, 621
12:8–11 852
12:11 614
12:27 802
12:29 303
12:30 150
12:30-31 851
13:8 485
13:10–13 252
13:12 294, 308, 611, 620, 682, 806–807
13:13 610
14 151
14:5 851
14:23 851
14:28 851
14:29 851
15 747
15:10 323
15:14 582
15:20–23 734
15:23 793–794
15:25 297
15:25–28 299, 332
15:26 234, 297, 301, 308
15:26–28 297
15:27–28 297
15:28 308, 332, 430, 444
15:44 182
15:45 735
15:47 534, 685
15:47–49 416
15:49 418
15:55 687
15:55–56 820

2 Кор.
1:6 674
1:7 610
3:3 429, 474
3:6 119, 446, 475
3:14–16 438
3:16 435
3:18 794
4:2 333
4:16 686
5:4 617
5:7 239
6:16 331
9:15 677
10:3 797
10:4–5 797
10:5 798
10:6 792
12:2 606, 610
12:2–5 607
12:4 610, 677, 706

Гал.
2:19 792, 802
2:20 218–219, 301, 307
3:16 498
3:24–25 613
3:26 846
3:28 701, 707, 846
4:5 478
4:21–5:1 529
4:29 472
5:9 673
5:17 444
6:14 317

Еф.
1:4 310
1:4–5 333
1:8 413

1:10 310, 706, 710
1:17–23 109, 333
1:18 323
1:20 748
1:21 747, 794
1:23 307, 316, 621, 673–674
2:4 794
2:7 217
3:10 237
3:11 218
3:17 219
3:18–19 797
4:6 420
4:10 747, 794
4:11–16 109, 333
4:18 805
4:22 172, 433–434, 463
4:22–24 242
5:1 238
5:15 634
5:32 486
6:12 474
6:16 469

Флп.
1:21–22 434
2:6–8 167
2:7 167, 218, 223, 226–227, 241, 734–735, 811, 845
2:8 652, 794
3:10–11 794
3:11–12 290
3:13 609
3:14 795
3:17 608
3:19 443
3:21 344
4:7 238, 332, 478, 579, 794

Кол.
1:15 327
1:16 707, 309
1:17 515
1:18 734
1:20 709, 711
1:24 802
1:26 324, 333
1:28 226
2:3 807
2:5 807
2:8 613
2:17 620, 682
2:19 794
3:1 748
3:5 143, 469, 670, 796, 799
3:9–10 242
3:11 621

1 Фес.
4:17 430

2 Фес.
2:3 607

1 Тим.
1:13 166
1:16 238
6:16 420, 434, 677, 800

2 Тим.
2:19 326
4:2 547
4:3 124, 545

Тит.
1:11 801
2:13 219
3:5 687

Евр.
1:3 409, 427, 444, 748
1:11–12 444
2:10 421, 747, 748
2:14 735
4:1 487
4:10 290
4:12 470, 473
4:14 476, 747, 794
4:15 225, 226, 229, 673, 676, 707, 711, 735, 755, 761
5:2 540
6:6 680
6:20–7:1 432
7:3 80, 82, 83, 172, 463, 464, 469, 470, 669, 707
7:10 744
7:17 470
7:23–24 469
7:25 465
8:2 816
8:7 109, 334
9:8 471
9:11 816
9:24 709
10:1 619, 620, 682
11:1 240, 429, 870
11:13 290, 481
11:25, 26 474
11:32 794
11:39 290
12:7 484
12:11 484
12:14 248
12:18 474
13:7 611
13:10 470
13:15 470
14:15 241

Откр.
1:5 734
1:8 293, 501
3:14 238
5:12 651
11:15 818
12:1–6 845
15:4 449
16:7 449
19:2 449
21:6 293, 501, 791
22:13 791

Краткий предметно-тематический указатель к *ambigua*[1]

Триадология

Единица 1033D–1036C; *ep.* 2 *Thom.* I; 1168A–B; 1184B; 1184D; 1185B–C; 1188A; 1193C–D; 1200B; 1232C–D; 1260D; 1261A–B; 1397C; 1400C; 1400D–1401A; 1404B–C

Единовластие 1036A–B; 2 *Thom.* I.2, 4

Троица 1033D–1036C; 1057C; *ep.* 2 *Thom.* I; 1088A; 1105D; 1168A–B; 1188A; 1193C–D; 1196A; 1232C–D; 1260D; 1261A–B; 1268D; 1393D–1396A; 1400D–1401A

Бог Отец 1036A–B; 1060C–D; *ep.* 2 *Thom.* I.5; 1076A; 1096B–C; 1136C; 1221C; 1261A; 1264A–1272A; 1277C; 1385D; 1388A

Бог Сын 1033D–B; 1037A; 1041A; 1057C; *ep.* 2 *Thom.* I; 1060C–D; 1076A; 1096D–1097A; 1120C; 1136C; 1137D; 1140A; 1141C; 1221C; 1232C; 1261A–C; 1261A–1269A; 1273A; 1281B; 1304C; 1333C; 1348B; 1385D–138d8A

Единородный 1037C; 1128B; 1145B; 1261B; 1268A–1269D; 1300C; 1385D

Единосущный (единосущее Отцу) 1260D; 1265C–1268A; 1303A; 1397C

Логос, или Слово Божие (Лицо Троицы) 1033B; 1037A–C; 1040B–C; 1041A–B; 1044B–C; 1049B–C; 1052B; 1053A–D; 1057A; 1060B; *ep.* 2 *Thom.* II.2–3; *ep.* 2 *Thom.* III.2–3; 1064C; 1068A–B; 1077C; 1080A; 1081B–C; 1084C; 1088A; 1093A, D; 1096A; 1117A; 1120A–B; 1125B–C; 1128A, C; 1129A–C; 1132B–D; 1137A–C; 1140D; 1144C; 1145B; 1152C; 1156A; 1157A; 1161A; 1161D; 1164A–D; 1164D; 1172C; 1204B–D; 1208C; 1241D; 1244B–D; 1248B; 1252C–D; 1253C–D; 1268A, B–D; 1269B, D; 1272A; 1273C; 1276C–D; 1277B; 1280C; 1281BB–C; 1285C; 1289D; 1292A; 1296C–D; 1297A; 1300B–D; 1304D; 1309D; 1313C; 1325B; 1332C; 1136A; 1341A; 1348B–C; 1360A; 1361A; 1364A–B; 1365A–C; 1369A; 1372D; 1373A–C; 1376B–C; 1377A, D; 1380A–D; 1381A, C; 1384A–D; 1385A–D; 1388A; 1396C; 1401D; 1404A; 1409A–B; 1413A

Действие (энергия), хотение, воля применительно к отношениям Отца и Сына 1261C–1264B; 1265C– 1268C

Меньший — больший в отношениях Отца и Сына 1264C–1265C

Святой Дух 1032A; 1033A; 1036A–B; 1060C–D; *ep.* 2 *Thom. Prol.*; *ep.* 2 *Thom.* I.4; 1076C; 1088A; 1096B; 1124C; 1128A, C; 1129C; 1132A; 1136C; 1137B; 1140D; 1144B; 1149B; 1149D; 1152A; 1157B; 1160D; 1161C; 1200B; 1233C; 1244D; 1245B–C; 1248A, D; 1252A–B, D; 1256A; 1261A; 1276C; 1285B; 1288A; 1292B; 1293A; 1304C; 1321B; 1324C–D; 1345D; 1348B–D; 1360C–1361A; 1364B; 1365B; 1369B; 1372A; 1376D; 1380A; 1384D; 1385D; 1388A; 1389B; 1396B; 1404C; 1408C; 1409D

Божество (в отношении всей Троицы и отдельных Лиц, особенно Христа) 1036B–D; 1037B, D; 1044D; 1049C; 1052A; 1053B; 1056A–B; 1057A; 1060A–B; *ep.* 2 *Thom.* I.4; *ep.* 2 *Thom.* II.3, 5, 7; *ep.* 2 *Thom.* III.3; 1128A; 1165B; 1168A; 1180B, D; 1185C, D; 1188A; 1229C–D; 1232A–B; 1260A–D; 1232C; 1233A; 1236B; 1245B; 1256B;

1257B; 1277B; 1285A; 1288C; 1296D; 1303A; 1304C; 1336A; 1381A; 1388B; 1396C; 1413A

Логос бытия, тропос существования применительно к Богу 1036C

Сверхбеспредельно (беспредельно) 1036C; 1040C; 1049C; 1053B; 1081B; 1089B; 1144A; 1165D; 1168A; 1177C; 1180C; 1181A–B; 1185A–C; 1220C; 1229C–D; 1260B; 1304B–C

Сверхблагое 1192B

Сверхнеизреченно, сверхневедомо 1168A; 1188A

Сверхсущностно (сверхсущное) 1036B; 1048B–C; 1048D; 1049A–B; 1053A–B; 1081B; 1137B; 1188A; 1224B

Энергии (действия) Божии 1076C; 1081A–B; 1096C–D; 1257A; 1261A; 1396A; 1400D–1401B; 1409D

Божия воля (изволение, воление) 1053C; 1060B; 1064A; 1080B; 1085A–C[2]; 1120C; 1189B–C[3]; 1205A; 1264B[4]; 1308D; 1309D; 1313C; 1316D; 1324C; 1325A; 1328C

Сила Божия 1040C; 1040D; 1044A; 1044C–D; 1045B; 1048A; 1049B–C; 1049D; 1052C; 1053B; 1056B; 1060C; 2 *Thom.* II.2; III.3; 1060D; 1064C; 1096C; 1108B; 1112A 1120D; 1128C; 1129B–C; 1132A; 1148D; 1160C; 1184D; 1185A; 1189D; 1193B; 1224B; 1229B; 1233B; 1244A; 1253A; 1257D; 1260D; 1261A; 1268A; 1277D; 1281C; 1313B; 1324C; 1325A; 1333A; 1337A; 1340A; 1341D; 1344A–B; 1353C; 1357A; 1409B; 1409D; 1413B

Благо (Бог как Благо; блага, благость Божии) 2 *Thom. Prol.* 1, 2; 1076A, C; 1080B; 1081C; 1084A, B; 1088C; 1089C; 1092B; 1093A, D; 1097C; 1108B; 1120B; 1121B; 1124B; 1125A; 1132D; 1133B; 1141C; 1144D–1145A; 1148B; 1157B; 1161A–B; 1172D; 1189A, C; 1192A–B; 1196B; 1205C; 1209B; 1252A; 1253C–D; 1256B; 1260D; 1277B; 1288D–1289B; 1293A; 1305A; 1313C; 1321A–B; 1348A–C; 1357B; 1361D; 1377B; 1389A–B; 1396A, C; 1408A; 1413A–B

Бог и творение

Бог Творец *ep.* 2 *Thom.* II.7; 1068A; 1085B; 1092B–C; 1121A; 1128C; 1129C; 1132D; 1133B; 1136A, D; 1156A; 1164D; 1168B; 1176B–C, D; 1184A; 1188B, D; 1216B; 1217C; 1221A; 1288C; 1304B; 1313B; 1324C; 1340A–B; 1348B; 1357B

Создатель 1068D; 1081A; 1088B; 1092A, C; 1093D; 1128C; 1129C; 1145A; 1164A; 1176D; 1184A; 1188B; 1189B; 1276B; 1333A; 1341B; 1357B

Бог (Христос) как Причина бытия сущих 1036B; 1040A; 1045D; 1048B; 1072C; 1077C; 1080C; 1085A; 1116B–C; 1133C; 1136B, D; 1137A; 1137B; 1164A–C; 1165C; 1176D; 1177A; 1180C; 1188B; 1216A; 1217C; 1220A; 1257C–D; 1260A–B, D; 1277A; 1305C; 1380B; 1393A; 1400B; 1404C; 1413A

Бог как Конец движения тварей (цель, τέλος) и определяющий начало и конец 1140A; 1164A; 1177A; 1217C–D; 1220A; 1257C; 1308B–C; 1357B

Владыка 1044C; 1045A; 1065A; 1068A; 1072D; 1088B; 1284B; 1361A

Художник (τεχνίτης) 1128C

Страж (Хранитель) (φύλακα) 1188D

Попечитель (ἐπιμελητής) 188D

Законодатель 1129B; 1381C

Бог-Промыслитель, промысл, логосы и тропосы промысла 1032A; 1081C; 1092A–B; 1104B; 1108C; 1121A; 1133B–1136A; 1145A, D; 1149B, D; 1168B–C; 1169A; 1176B–C; 1188C–1193B; 1205D; 1213C; 1256B; 1260A–B; 1277B–C; 1281D; 1288B; 1297A; 1313B; 1357A–B; 1364D; 1372D; 1373B; 1384B; 1384D–1385A; 1389D; 1400A–B; 1401B; 1409A; 1412B; 1413B; 1416B

Бог-Судия, суд Божий, логосы и тропосы суда 1032A; 1121A; 1133B–1136A; 1145A; 1168B–D; 1169A; 1192D; 1205D; 1272A; 1373B; 1281D; 1288B; 1297A; 1372D; 1400A–B; 1401B; 1408C

Логосы (слова) Божии[5]

Логосы (принципы[6]) сущих (природ и творений)[7] 1057B; 1077C; 1080A–1081C; 1085A–1088B; 1113A–B;

1116C–D; 1121A; 1129B; 1133A–D; 1137A–B; 1156B; 1160B, C; 1176B; 1181A; 1189A; 1192B; 1212D; 1216B; 1217A; 1228A–D; 1229B; 1240B; 1245B–D; 1248B–C; 1252B; 1256D–1257B; 1272B; 1276A; 1285D; 1289C; 1305C–D; 1308A; 1308D; 1309B–C; 1312C; 1313A–C; 1316C; 1317C–D; 1321B–C; 1324D; 1328A–B; 1329A–D; 1340A; 1341C–D; 1344B, D; 1345A–B; 1349A; 1353C; 1364C; 1365B; 1368C; 1369B; 1372A; 1373C; 1376C; 13850B; 1385A; 1388A; 1396C; 1397C; 1400A–C; 1404A; 1413C

Логосы бытия, благо(зло)бытия, приснобытия 1084b–C; 1136C–D; 1181A; 1189D; 1289C; 1324D; 1348D; 1392A–D; 1400A–B

Логосы времени 1164B

Логосы добродетелей, логосы благ, богословские логосы 1084D; 1109A, C; 1137B; 1205C; 1220C; 1240C; 1249B–C; 1292C; 1356A; 1364C; 1377A; 1381C; 1401D; 1409C; 1412C

Логосы (смыслы) Писания 1293B; 1380B

Управление Богом мира 1104B; 1121A; 1128D; 1133C; 1149B; 1176C; 1189B; 1192A; 1333B; 1385A

Творение *ep.* 2 *Thom.* II.4; 1080A; 1128B–C; 1129D; 1132B–C; 1133A; 1136C–D; 1153A; 1160B–D; 1164D; 1165A, C; 1168B; 1176B, D; 1188B; 1221A; 1224D; 1228A; 1229B; 1272A; 1276B; 1284A; 1289A; 1305A; 1308A; 1309C; 1312A; 1328A; 1344A; 1385D; 1388B; 1401A; 1413C

Творение имеет конец (τέλος) 1169B–D; 1177C; 1217C–D; 1257D

Христология

Воплощение

Применительно к Иисусу Христу 1037A; 1037B; 1040B, D; 1048A–B; 1049A; 1057A; 1060A–B; 2 *Thom.* II.2–3; 2 *Thom.* III.2; 1252A; 1268C; 1276C; 1277D; 1281B–C; 1313C; 1316B; 1317B; 1320A; 1324D; 1332C; 1333C; 1336A; 1341; 1345C–D; 1348B, D; 1377B–C; 1380C; 1385D

Воплощение Бога в добродетелях святых и творении 1032B; 1084D

Вочеловечение 1037A–C; 1040A, C; 1041C–D; 1048A; 1049C; 1053B; 1057A; 2 *Thom.* II.7; 1084C; 1088C; 1097B; 1113B; 1120C; 1276A; 1316D; 1332C; 1333A; 1341B; 1344D; 1348B; 1409C

Бог и человек 1045A; 1048A–D; 1052C; 1053D; 1056A–B; 1057A; 1060A; 2 *Thom.* II.1, 7; 2 *Thom.* III.4; 1113B; 1268D; 1180B–C; 1280C–D; 1296 C–D; 1304D; 1308D; 1309D; 1317D; 1320B, D; 1325A; 1357C; 1380B; 1385C

Образ (зрак) рабский, в который облеклось Слово 1041A; 1041C; 1044B–C; 2 *Thom.* II.7; 2 *Thom.* III.3; 1060D; 1165D

Спаситель 1033C; 1060C; 1076B; 1120A, C; 1277D; 1317B; 1325A; 1333B; 1348D; 1349A; 1356C; 1361C; 1365B; 1373D

Принцип *tantum — quantum* (*настолько — насколько*) применительно к Воплощению и обожению 1040A, C–D; 1097C–D; 1113B–C; 1137B–C; 1288A; 1385B–C

Девственное, бессеменное зачатие 1037A; 1049B; 1052D; 1053A; 2 *Thom.* II.3, 7; 1141D; 1148D; 1276A–B; 1313C; 1317C; 1325A, C; 1344D; 1345A; 1349C

Младенец 1068B; 1276B; 1281B; 1297D

Логосы природ в отношении Христа 1037A, C; 1048C; 1052A, B; 1053C; 1056A; 1056D; 1057B; 2 *Thom.* I.3; 2 *Thom.* II.5

Тропос «как-бытия» природ в ипостаси Логоса 1052A–B; 1053B–1056A, D; 1057A–1060A; 2 *Thom.* I.3; 2 *Thom.* II.7

Тропос (способ) рождения Христа по человечеству 1317D; 1320A; 1344D–1345A; 1349A

Божественная и человеческая природные энергии (действия) Христа 1037C; 1044D; 1048C–B; 1049C; 1052A–C; 1053B; 1056B–1057D; 2 *Thom.* III.3; 1280B; 1344A

Взаимопроникновение: 1) природ Христа энергиями (перихорисис) и 2) в отношении Бога и святых, 3) применительно к антропологии 1053B; 1076C; 1228C; 1308B; 1320B; 1169B; 1269B

Взаимообмен (обмен) (ἐπαλλαγή) 1) энергий и качеств природ во Христе, 2) естественного и писаного закона, 3) качеств тварных природ, 4) имен в отношении Отца и Сына 1044D; 1057D; 1113C; 1128D; 1129B; 1132C; 1269B–C; 1320B

Взаимодаяние 1057B–1060A

Богомужеское действие (энергия) 1056B, D; 1057A–D; 1060B–C

Домостроительство[8] 1037B; 1049D; 1049D; 1052B; 1056B; 2 *Thom.* III.1–2; 1145D; 1149B; 1165D; 1169A; 1217B; 1244C; 1269D; 1317D–1320D; 1348D; 1380B–C; 1385B; 1401C; 1404B; 1412C

Уподобление Бога человеку 1045B; 1053C; 2 *Thom.* II.4; 1060D; 1088B–C; 1281B; 1316D; 1320B; 1348B

Человеколюбие (Божие, Христово, человеческое) 1041B, D; 1048C; 1053C; 1056B; 1060C[9]; 2 *Thom.* III.2; 2 *Thom.* III.4[10]; 1068B; 1084C; 1092D; 1113B; 1161B; 1165D; 1168C; 1205A[11]; 1208B[12]; 1276B; 1308B; 1313C; 1333D; 1348C; 1349D–1352A; 1365C; 1373A; 1413A; 1417B[13]

Истощание, уничижение (кеносис) 1032B; 1037A; 1040B, D; 1041C–D; 1044C; 1048C; 2 *Thom.* Prol. 3; 2 *Thom.* II.2–3; 2 *Thom.* III.2; 1316D; 1317A; 1385C

Снисхождение 1041A; 1041D; 1044C; 1084C; 1288A; 1316D; 1317A; 1357B; 1365A; 1409A; 1412A

Чудотворения Христа, чудеса Бога и святых, Воплощение как высшее чудо 1045A; 1056A–B; 1057B; 1060B; 2 *Thom.* III.3; 1121D; 1236A, C; 1237B; 1289B–C; 1317B; 1320B; 1341D; 1344A, C; 1417B

Страдания (неукоризненные страсти) Христовы 1036D–1037B; 1040B–C; 1041A–1045B; 1053C; 1056A–B; 1057B; 1060B–C; 2 *Thom.* II.2; 2 *Thom.* III.2–4; 1316D–1317B; 1348A; 1372D; 1373A

Послушание (подчинение) и непослушание применительно ко Христу, Адаму и в отношении наставников 1041A; 1044A–C; 1045A; 1045B; 1060C; 1064C; 1076A; 1148D; 1153A; 1156D; 1237A; 1244A–B; 1273B; 1276B–C; 1309D; 1360A; 1364C; 1364C; 1372B–C

Одушевленная, наделенная умом и разумом, плоть Христа 1037C; 1048D; 1056B; 2 *Thom.* II.5, 7; 2 *Thom.* III.3; 1097B; 1320A; 1325B; 1341A–B

Таинство (μυστήριον) применительно ко Христу и домостроительству нашего спасения, «тайна», тайноводство, а также «таинственно»[14] 1037A; 1045B; 1049A; 1052B; 1053D; 1056D; 1057D; 1060A; 1068D; 1084D; 1089A; 1092A; 1093C; 1097B, D; 1100B; 1117C; 1120A; 1120B; 1120C; 1121A; 1124A–B, D; 1128A; 1133A; 1136D; 1137A; 1141B–C; 1145C; 1148D; 1157B; 1160A, C–D; 1161D[15]; 1164A–B; 1165B; 1169A; 1196A; 1200B–D; 1201B; 1233C; 1236A; 1240B; 1241C; 1244A, C; 1245C–D; 1248B; 1253A–C; 1256B–C; 1260D; 1273B; 1277A, C–D; 1280D; 1281A, C; 1284C; 1285A–B; 1293A; 1297B; 1301D; 1304D; 1305B; 1320A, D; 1324D; 1332B–C; 1333B; 1336A; 1341B; 1344D; 1345D; 1348C; 1357D–1360A, C; 1361B; 1364D; 1369B; 1373C; 1377A; 1381C; 1384A–B; 1385B–C; 1388D–1389A, D; 1392A–B; 1393B–C; 1396A; 1397C–D; 1400A; 1401B, D; 1404A; 1409A; 1408D–1412A; 1412C

Сокрытый (сокровенный) и являемый 1049A; 1068B; 1096B; 1097A–B; 1128C; 1129B–C; 1132B–C; 1160C; 1165D; 1241A; 1248C; 1253C; 1256C; 1277A, C; 1285D; 1313C; 1320B; 1328A; 1361A; 1364D; 1377A; 1381A; 1409A

Крест, распятие Христа и со Христом 1281B–1285C; 1360A–B; 1372C–1376C; 1377B

Смерть и смертность Христа по человечеству 1044C; 1045A; 1132A–B; 1144A, C; 1145B; 1309B

Крещение Христа 1304C; 1316A–B (и вся *amb.* 42)

Преображение (и события, связанные с ним) 1125D–1128D; 1132C; 1156B; 1160A–1169D

Воскресение Христово 1096C; 1145B; 1309B; 1316B; 1333C; 1380C; 1381C; 1384A; 1388D

Вознесение 1236D; 1237D; 1240A–B; 1241B; 1309B; 1332C; 1333C; 1385A

Тело Христово 1376C–1377C

Мариология

Матерь, мать (о Деве Марии) 1053A; 2 *Thom.* II.5, 7; 1141D; 1276A; 1313C

Дева (Пресвятая, Непорочная) 1049B; 1053A; 1148D; 1276A; 1313C; 1325A, C

Первая Дева — Пречистая Троица 1396A

Сотериология и эсхатология

Грехопадение 1156C (и вся *amb.* 10/28)

Закон (в общем смысле) 1041B; 1044A; 1048C; 1049B; 1057C–D; 1121B–C; 1132A; 1040A; 1156A; 1160A; 1161C; 1164C; 1168C; 1213A; 1248C; 1301C; 1308C; 1313C; 1317A; 1320D; 1340B; 1341D; 1356B; 1364D; 1369D; 1372B; 1373C; 1380A

Естественный закон, закон природы 1128C–D (и вся *amb.* 10/18); 1149C–1152B (и вся *amb.* 10/23); 1152C–1153A; 1200A; 1216A; 1216C (и вся *amb.* 15); 1236C; 1273D–1280D (и вся *amb.* 23); 1353C; 1409D

Писаный закон, Закон Моисеев 1120A; 1121C; 1125A–B; 1128C–D (и вся *amb.* 10/18); 1149C–1152B (и вся *amb.* 10/23); 1152B–1153A; 1161A, C; 1164B; 1169A; 1201A; 1244A, D; 1253B–C; 1340C; 1352D; 1357D–1360A; 1369D; 1401D

Спасение 1037C; 1040A–D; 1044A–B; 1045A–B; 2 *Thom.* II.6; 2 *Thom.* III.2, 4; 1065D; 1073D; 1081A; 1093A, C; 1104A; 1132A; 1136B; 1144A; 1145A; 1192C; 1253C; 1277D; 1293A; 1308D; 1317A–B; 1332D–1336A; 1348D; 1352A; 1357C; 1384C

Святой, святые, святость (в приложении к людям и ангелам) 1032A; 1033A, C, D; 1044A–B; 1045D; 1056D; 2 *Thom.* I.1; 2 *Thom.* III.1; 1065A, D; 1072D; 1081D; 1096B–D; 1101D; 1105B; 1108A; 1109A; 1112C; 1113C–D; 1125B; 1133A; 1141C; 1144B; 1145B; 1149C–D; 1152A–B; 1156A; 1157B, D; 1160A; 1169A; 1176A–B; 1193B–C; 1201D–1204A, D; 1208B–C; 1209D; 1213B; 1224B; 1228A; 1229B; 1233C–D; 1236B–C; 1237A, C; 1240C; 1241A; 1241D–1244A; 1252C–D; 1260B; 1265B; 1285A; 1289A; 1297A–B; 1301B; 1304D; 1305D; 1312D; 1320C; 1332B; 1336A–B; 1341A; 1356D; 1360A; 1361A; 1364A; 1365B; 1405D; 1408B; 1409C

Блаженный, блаженство (применительно к людям и тому, чему они становятся причастны в Боге) 1032B; 1065B–D; 1076D; 1081A; 1085D; 1088B–C; 1092D; 1096B; 1097C; 1100B; 1105D; 1109A, C; 1116D; 1117B; 1124D; 1132C; 1141A; 1144B; 1145C; 1156A; 1157A, C; 1160B–C; 1172D–1173A; 1185C; 1196B; 1197D; 1200A–B; 1205C–D; 1208B; 1233C; 1240B; 1249D; 1292C–D; 1301C; 1333C; 1336B; 1344A; 1349B; 1352B; 1357B; 1361D; 1393B; 1417A

Бесстрастие 1037A; 1044B; 1045A; 2 *Thom.* III.3; 1072C; 1073B; 1084B; 1089A; 1108D; 1148B; 1197A; 1236C;

1237C; 1249B; 1273D; 1276A; 1284C–1285B; 1292A; 1297A; 1300A–B; 1305C; 1328A; 1348A; 1353B–C; 1360C; 1361C; 1364D; 1381C–1384A; 1393A; 1409D

Обожение 1040C–D; 1044C; 2 *Thom.* Prol. 2; 2 *Thom.* II.2–3; 1076C; 1084B; 1088C; 1092B; 1105D; 1105D; 1113B; 1200A; 1237A–B; 1241B; 1256B; 1280B; 1320A; 1336A; 1345D; 1348C; 1357B; 1364A; 1369A; 1384A; 1389B; 1412C

Причастие

Причастие (причащение) людьми божественного 1041A; 1044B; 2 *Thom.* Prol.2; 2 *Thom.* III.2; 1076A, D; 1077B; 1080B–C; 1081B; 1081D–1084A; 1088C; 1089B; 1092C; 1097C; 1100B; 1108B; 1117C; 1124B; 1125C; 1144A; 1156D; 1172C; 1181C; 1184D; 1240A; 1285; 1313A; 1329A–B; 1360D; 1364B–1365C; 1368C; 1384D; 1389A; 1392D;

Причастность применительно к христологии 1040D; 2 *Thom.* II.5; 1289C

Причастие душой тягот плоти 1249D

Причастность наукам, разума, живительной силы 1280A; 1333B; 1337B

Приобщение божественного, общение с Богом 1109D; 1124A; 1145A; 1285B

Общение божественной природы с человеческой во Христе 1289B–D

Исступление (экстасис) 1073C; 1076C; 1088D; 1140A; 1149B; 1217A; 1249B; 1257B; 1280C; 1284A; 1300A; 1312C; 1320B; 1324B; 1413B; 1413D

Окачествование 1073D

Благодать 1033A; 1040C–D; 1044A–B; 1045C; 2 *Thom.* III.2; 1076C; 1084C; 1088C; 1092D; 1108B; 1112D; 1117C; 1120C; 1128B; 1137D; 1140D; 1141A–C; 1144A–D; 1145B; 1148A; 1149B; 1152B; 1153C; 1157B; 1161A–B; 1172B; 1193B; 1196B; 1200A; 1205C; 1220C; 1236B, D; 1237A–B; 1240A; 1241C; 1252A–B; 1253A–B, D; 1256C; 1272B; 1273B–C; 1277B; 1280D; 1297A; 1321A–B; 1325C; 1329A; 1332B; 1345D; 1348D–1349A; 1353A, C; 1360D; 1361A; 1364B; 1369A; 1376D; 1380A; 1389B; 1392A; 1393A; 1412B–C

Благобытие, присноблагобытие 1073C; 1084B; 1116B; 1204D; 1325B; 1329B; 1348D; 1392A–D

Боговидное (состояние и др.) 1040D; 1068B; 1077B; 1085C; 1088A; 1104A; 1108B; 1117C; 1384A; 1388D

Единое и даже одно действие Бога и достойных Его 1076C

Нетление 1044A; 1104A; 1117C; 1121B; 1133A; 1157C; 1221B; 1221C; 1276C; 1317A–B, D; 1321A; 1349A; 1389B

Неизменность (в отношении Бога, обоженного человека, сущности или природы тварного) 1032A; 1044A; 1052C; 2 *Thom.* II.7; 1085A; 1133C–D; 1140A; 1165D; 1208D; 1221B–C; 1280A–C; 1303A; 1321B, D; 1329B–C; 1349A; 1352A; 1368B; 1377A

Непреложность, непреложное 1037A; 1137; 1189C; 1280A, C

Обновление, новоустроение, возобновление 1049B; 1053A; 1056A; 1057C; 1097C; 1212D; 1276B; 1293A; 1304D; 1308C; 1313C; 1317A–B; 1320A; 1341B–1344A, D; 1385C; 1388A–D

Животворение 1057C; 1245B–C; 1248C; 1249A; 1384C

Претворение 1140B; 1141A, C; 1332D; 1365B; 1369A; 1389B; 1393A; 1404C

Единотворение 1249B

Боготворение 2 *Thom.* Prol.2; 1088C; 1121D; 1249B; 1345D

Схождение (природ, качеств, схождение творения к Единому и др.) 1052B; 1053A; 1056A; 1128D; 1129A; 1169C; 1309C; 1312A, D

Воскресение[16] (телесное, духовное, всеобщее) 1073A; 1100B; 1249D; 1252A; 1281B; 1301A; 1316A–C; 1325C; 1333C; 1348D; 1380C; 1381C; 1384A, C; 1385C; 1388C; 1389A–B

Бессмертие 1045A; 1088C; 1092C; 1104A; 1113C–D; 1132A; 1140D; 1156D; 1165A; 1221C; 1336A; 1348D; 1353A

Пятидесятница 1389C; 1413A

Суд Божий (правосудие)[17] 1132C; 1133D; 1168C; 1169A; 1172C; 1272A; 1281D; 1348C; 1372D; 1373A–B; 1400B

Богословская антропология

Образ Божий в человеке 1032B; 1048C; 1076B–C; 1077B; 1084A; 1085C; 1088A; 1092B; 1093B; 1096A; 1108B; 1109A; 1112C–D; 1113B; 1117C; 1120A; 1124C; 1133B; 1140A; 1141C; 1157A; 1165D; 1196A; 1204A; 1205C; 1253C–D; 1277A–D; 1289A–B; 1312A; 1316D; 1325A; 1340B; 1333A; 1333C; 1336A; 1345D; 1361B; 1365A; 1401A

Подобие, уподобление человека Богу 1045B; 1076A; 2 *Thom.* Prol.3; 1060D; 1076A; 1080C; 1084A; 1092B; 1097C; 1100B; 1117C; 1121B; 1137A; 1137D; 1140A–B; 1140D; 1141C; 1145D; 1196A; 1233C; 1249C; 1253D; 1276C; 1277A; 1284D–1285A; 1289B; 1300A; 1312A; 1345D; 1357B; 1364A; 1401A

Намерение, намеренно, гномическая воля 1104A; 1116B; 1117C; 1125B; 1136A–D; 1140B–C; 1141B; 1145A; 1148A; 1157C; 1164C; 1192D; 1197A; 1209B; 1273B; 1328A; 1329C–1332A; 1352A; 1381A–B; 1392B, D

Произволение, произвольно, добровольно[18], непроизвольно, осознанное предпочтение 1084A; 1136A; 1192C; 1237A; 1248C; 1249C; 1300C; 1301A; 1329A; 1345D–1348A; 1392A–D

Расположение (διάθεσις) воли, намерения 1041A; 1044A, C; 2 *Thom.* Prol.2; 1084A, C; 1108B, D; 1132B; 1145C; 1152C; 1161C; 1172A; 1193D; 1200C; 1204B; 1205A; 1212A; 1237C; 1252B; 1381D; 1396C

Сила (δύναμις), способность, можение[19] человека 1033B–C; 1041B; 1044C; 1045B; 1048A; 1049D; 1052C; 1056B; 1060B; 1064C; 2 *Thom.* III.4; 1060D; 1064C; 1068A; 1069B; 1072B; 1073A–B; 1076D; 1077C; 1084C; 1088A; 1088D; 1092B; 1093A; 1097C; 1100B; 1101A; 1104B; 1105B; 1108D; 1109A–B; 1113B; 1116C–D; 1117C; 1124C; 1128A; 1129D; 1144A; 1148B; 1149C; 1153A–B; 1160C; 1164C; 1177B; 1188A; 1192C; 1193D; 1196A–B; 1197A; 1197D; 1200D; 1205C; 1209B; 1213C; 1216B; 1220A; 1224D; 1228B; 1233C; 1236A; 1237B; 1248A–D; 1249A; 1249C; 1252B; 1256C; 1261C; 1305B; 1308C; 1309A; 1309D; 1321B; 1333A; 1336D–C; 1337A–B; 1345D; 1352C–D; 1353C; 1360A–B; 1360D; 1361A; 1364B; 1365B–C; 1369B–C; 1376C; 1376D; 1377A; 1392A–C; 1400A–B; 1404D; 1409B

Вдуновение/дуновение души Богом при сотворении человека 1289B; 1316B–1321C (passim); 1324C–1325C

Смерть, смертность (в отношении человека) 1040B; 1057C; 1076A; 1093A; 1100C; 1101A–B; 1104A; 1113C; 1120B–C; 1132A–B; 1145A; 1156C–1157C; 1161B, D; 1165A; 1205C; 1249D; 1252A; 1273B; 1281B; 1292A; 1300A; 1301A; 1333C; 1349B–C; 1353B; 1364C; 1368B–D; 1389C

Зло 1045B; 2 *Thom.* III.3; 1069D–1072A; 1089C; 1104B, D; 1121C; 1124A, C; 1132A; 1148B, D; 1149C; 1156C; 1161B–C; 1168C; 1197A–C; 1201A; 1204B–C; 1208A; 1212A; 1221C; 1272D–1273A; 1281D; 1292C; 1301C; 1309A; 1321A; 1328A; 1329A[20]; 1332A; 1352A; 1365B; 1372D; 1373A; 1380C; 1392C–D[21]; 1400B; 1404A

Богословско-философские понятия

Ипостась

Ипостась в триадологии и христологии 1036C[22]; 1037A–B; 1040A–C; 1044A, D; 1045A; 1048D; 1049C; 1052A, C; 1053B; 1056A; 1060A; 2 *Thom.* I.4; 2 *Thom.* II.2–3, 6; 1077C; 1096A; 1097B; 1216B; 1261A; 1268C; 1269A–C; 1289C–D; 1304A, C; 1320C; 1332C; 1336A; 1385D; 1397C; 1400D

Ипостась отдельной тварной вещи 1181A; 1233B; 1236B; 1324A

Ипостась в смысле реальности, осуществленности 2 *Thom.* Prol. 1; 1280A; 1304D; 1324A; 1412C

Гипостазирование, гипостасированное существование 1080A; 1081C; 1101A

Воипостасная, воипостасирование 1036B; 1092C; 1260D

Лицо в триадологии или как богословско-философский термин 1036A; 2 *Thom.* I.2, 4; 1293B; 1293D; 1369C

Лицо Божие, Христа, святых или просто человека 1073A; 1117C; 1125D; 1128A; 1148D; 1156B; 1160C; 1161B; 1168A; 1236A; 1309C

Сущность 1033B; 1036B–D; 1037A–C; 1044D; 1045D; 1048A–D; 1049A–D; 1052A; 1052D; 1053A–D; 1056B; 1056D; 1057B–C; 2 *Thom.* Prol.1; I.4; II.5–7; III.2–4; 1060D; 1073B; 1077A; 1077C; 1080A–B; 1081B–D; 1085D; 1088B; 1100C; 1101A–B; 1104A; 1116B; 1128A; 1133A–D; 1136B; 1137A–B; 1137D; 1140A; 1148D; 1153A; 1168A; 1172C; 1177B–C; 1180B; 1181A–D; 1184A–B; 1184D; 1185A; 1185C; 1188A; 1192B; 1193D; 1196B; 1216B; 1217B; 1220A; 1221B–D; 1224A–B; 1224D; 1228A; 1228D; 1229C; 1233A–B; 1237A; 1240C–D; 1244C; 1256D; 1260B; 1260D; 1261A; 1261C; 1264B; 1164D; 1265C–D; 1268A–B; 1269A; 1281D; 1288B; 1289C–D; 1293D; 1296A; 1303A; 1304B; 1305A; 1308B; 1309B; 1312C; 1320C; 1321C; 1324D; 1328A; 1228C; 1329A–B; 1332C; 1336A; 1337B; 1340A; 1348B; 1349A; 1353B; 1357C; 1361A; 1365C; 1392A; 1397C; 1400A–D; 1401A; 1409A; 1409D; 1413B; 1416C

Восущественное (ἐνούσιος) 1036C

Существование (ὕπαρξις и др.), существует, существующее и т. д. 1036C; 1048B; 1049D; 1052A–B; 1057A; 2 *Thom.* I.3; II.5; 1064B; 1069A; 1072B, C; 1076C; 1077A, C; 1080A; 1081A–C; 1084B, D; 1085A–C; 1089A–B; 1092B–C; 1093A–B; 1100C; 1101A; 1108D; 1116B; 1129A[23]; 1132C; 1133B; 1136B–C; 1140A, C; 1141A–B; 1144A; 1165C; 1169C; 1180B, D; 1181B–C; 1184A–C; 1185A–1188B (passim); 1189C–1192B; 1197A; 1212D; 1216B[24], D[25]; 1217A, D; 1220D–1221A; 1228A–1229D (passim); 1233A–D[26]; 1236C; 1241C; 1244C–1245B; 1248B, D; 1249B; 1252A; 1256D–1260A (passim); 1260D–1261A, D–1264C; 1268A–B, D; 1272B; 1273A, C; 1280A; 1284C; 1288B–C[27]; 1289A, C; 1303A; 1304B; 1305C; 1309A–B; 1312A; 1320D; 1321D–1324A; 1325A; 1325B; 1325D–1333A (passim); 1336C–1344A (passim); 1344D–1345C; 1349A, D; 1353D; 1357A; 1360C; 1361A; 1364D; 1384B; 1392B; 1400A, C, D; 1409C; 1412D; 1413D; 1416A

Предсуществующий (о логосе) 1080C; 1081C; 1084B; 1205C; 1329A–B

Предсуществование телам душ 1100B; 1220C; 1221A; 1321D; 1325D–1333A (passim)

Существование тел прежде душ 1336C–1341C (passim)

Логос бытия и тропос (способ) существования (или: «как-бытия») 1036C; 1052B; 1053B

Природа[28]

Природа в триадологии и богословии 1033B; 1036A; 2 *Thom.* I (passim); 1088B; 1089B; 1097C; 1113C; 1145A; 1224B; 1229B; 1244C; 1264B–1265B; 1272B; 1365C

Природа в христологии 1036D–1060D (passim); 2 *Thom.* II–III (passim); 1097B; 1141D–1144A; 1268D–1269D; 1273C; 1289B–D; 1365C; 1385C–D

Природа тварного, в частности, человеческая 1069B; 1072A, C; 1077C; 1084A; 1088B–1089A; 1092C; 1093D; 1096A; 1097C; 1097C; 1101B–C; 1104A–C; 1105B, D; 1109B, D; 1112A–C; 1113C; 1116C; 1117A–B; 1120A; 1125C; 1129C; 1133A; 1136A; 1137C–D; 1140A–C; 1141A; 1144A–B; 1144D;

1149D; 1152B–C; 1153A–1156B (passim); 1157A; 1164A, C; 1169A–B; 1181B; 1189B; 1192A, C; 1196C; 1200A; 1204D; 12012D; 1213B; 1216A; 1216D; 1217C–D; 1225A; 1228D; 1229B; 1233C; 1236C; 1237A–1241C (passim); 1245C; 1249B; 1268D; 1273D–1276C; 1280A–1281A; 1284D–1285A; 1288B; 1289B–D; 1296A–B; 1297C; 1301A; 1305A–1316A (passim); 1316D–1325A (passim); 1329A; 1333B; 1336D–1340B (passim); 1341B–1349A; 1353C–1356C; 1357D; 1360C; 1361A; 1364A; 1385A; 1388A; 1392B–D; 1396B; 1397A–C; 1409A–D; 1412D–1413C; 1416B–C

«По природе», «в соответствии с природой» (случаи использования этих выражений) 1033A; 1069D; 1073B–C; 1076B; 1080C; 1084A; 1085D; 1100A; 1109D; 1112A, C; 1113A; 1113C; 1116B; 1117B; 1121B; 1129C; 1132B; 1140B; 1145D; 1156D; 1169B; 1172B–C; 1176D; 1177D; 1180C; 1181C; 1184C–D; 1188C; 1192C; 1193D; 1196B–C; 1197A; 1201C; 1205C; 1209C; 12012C; 1216D; 1217A–D; 1220D–1221B; 1228A–C; 1236B–C; 1237A; 1248A; 1264B–1265B; 1288D; 1297A; 1333A; 1337A; 1349C; 1373C; 1376C; 1389D; 1401C; 1408D; 1409D

Возникновение (приход в бытие) (γένεσις) 1052D; 1069A; 1072A, C–D; 1080B; 1089C–D; 1093B–D; 1097B; 1101A; 1121B; 1133C–D; 1156D; 1176D; 1177B–1180B; 1181C; 1217A–1221D (passim); 1228C; 1256D; 1257D–1260A; 1304D; 1308C; 1312B; 1316C–1325B (passim); 1328B–1353C (passim); 1392A, C; 1397A–C; 1400C; 1401B; 1412C–1413A; 1416C–D

Рождение (γέννησις) 1040B; 1049A–B; 1052D; 1053A; 2 *Thom.* Prol.2; 1060D; 1140D; 1141B; 1141D; 1144A; 1164D; 1165A; 1169C; 1177D; 1201B; 1220D; 1225A; 1225C; 1232B; 1261B; 1264A–B; 1276A–C; 1277A; 1281A; 1303A; 1313C; 1316B–D; 1317A–D; 1320A; 1320D; 1321C; 1325B–C; 1337A; 1341C; 1344B; 1345C; 1348A–D; 1349A

Тождество, тождественность, отождествление (в различных контекстах) 1040C; 1044A; 1057B–C; 1060D; 1068A; 1084A–B; 1129B; 1133C; 1136A; 1140D; 1149C; 1152A; 1189A; 1196B; 1253A; 1253D; 1257D; 1268A; 1305D; 1308B; 1312C–D; 1313B; 1316D; 1317C; 1321C; 1368B; 1392C; 1412D

Различие 1052B; 1056C–D; 1057B; 2 *Thom.* I.2; II.5–6; III.4; 1077A; 1077C; 1080A; 1101C; 1105C; 1116D; 1129A; 1133A–C; 1136A–C; 1137A–B; 1161B; 1172C; 1177D; 1188D; 1189A; 1192D; 1193A; 1200D; 1212C; 1216B–C; 1220D; 1228B–C; 1229C; 1248C; 1256D; 1257A–B; 1265C; 1268D; 1269A; 1272A; 1285D; 1288C; 1309A–B; 1309D; 1312B; 1312D; 1320C; 1321C; 1324A; 1325B; 1349A; 1353D; 1368C; 1400C; 1404D; 1405A–C

Пять «подразделений творения», в соответствии с которыми осуществляется естественное созерцание: сущность (οὐσία), движение (κίνησις), различие (διαφορά), смешение (κράσις) и положение (θέσις) 1133A–1137C (passim)

Философские понятия в философских и богословских контекстах

Вещество (или материя, ὕλη) 1033B; 1033D; 1045B; 1049B–C; 2 *Thom.* Prol.3; I.1, 4; 1060D; 1068B; 1096A; 1101D; 1104A; 1104C; 1105A–C; 1109B–D; 1112A; 1112C; 1113C–D; 1120B; 1124A–D; 1132B; 1140A; 1140C; 1141B; 1141D; 1145C; 1148C; 1149A; 1156C; 1160A–B; 1161C; 1168C; 1172D; 1181D; 1184A–B; 1193C–D; 1196A; 1197C–D; 1200D; 1201B–C; 1204A–C; 1209B; 1268B; 1273C; 1321C; 1324C; 1325A; 1348A–B; 1352B–C; 1356B; 1365A; 1365C; 1368A; 1369B; 1372A–B; 1376D; 1377B; 1384C; 1389A; 1397A; 1397D; 1400C; 1416A

Двоица (материя и форма, вожделение и гнев и др.) 1033D; 1036A–B; 2 *Thom.* I.1, 4; 1105D; 1184B (и вся *amb.* 10/40); 1184D–1185A; 1188A (и вся *amb.* 10/41); 1093C (и вся *amb.* 10/43); 1197D; 1200D; 1204C; 1257C; 1260C; 1277A, C; 1281A; 1368B; 1373C; 1400C

Форма, формирование (бесформенный — в отношении Бога), вид (видообразование), эйдос 1036A; 1048A; 1049B–C; 2 *Thom.* I.1, 4; 1089C; 1100C–D; 1101A–C; 1105C; 1112C; 1117B; 1124A; 1128A, C; 1129B; 1133C; 1141A–B; 1161C; 1176C; 1177C–D; 1181C–1184A; 1189A; 1193C; 1201B–C; 1216B; 1225B; 1228A, D; 1229D; 1232A; 1245C; 1260A; 1273C; 1280A; 1312D–1313A; 1320C; 1321D–1324A, C; 1337A–B; 1340D; 1348D; 1356B; 1357D; 1397A; 1400C; 1408C; 1409B; 1413A, C, D

Движение

Движение в Боге (его невозможность) 1036A; 1036C; 2 *Thom.* I.2, 4; 1204D; 1260A–C; 1261A; 1261C–D; 1221A

Движение в приложении к христологии 1044D; 1048A; 1049C; 1052A; 1052B; 2 *Thom.* II.7; III.2–3

Движение в онтодинамическом и космологическом смысле 1060D; 1069A–B; 1069D; 1072A–C; 1073B–D; 1076B–D; 1080B–C; 1085C; 1088A–B; 1089A; 1092C; 1093A; 1100A; 1108A; 1172A; 1176C; 1177A–B; 1180A; 1181B; 1188D; 1217B–D; 1220A–1221A; 1344C; 1357A–C; 1389D

Движение в контексте аскетики и богословской антропологии 1112A–D; 1113A–B; 1116B; 1125A; 1133A–C; 1136B; 1137A; 1140B; 1144C; 1193A; 1196B; 1197C; 1201C; 1204A; 1212A; 1228B–C; 1236D; 1237B–D; 1240A–B; 1241B; 1245B; 1248C; 1260C; 1261B–C; 1273C; 1280A; 1289C; 1297A; 1297D; 1300A; 1308B; 1329A; 1353C; 1356B; 1360C; 1365A; 1369B; 1369D; 1372A; 1376A; 1380C; 1385A; 1388C; 1392B–D; 1396D; 1408C; 1412B

Движение в приложении ко времени 1164B–C; 1357A; 1397A–B

Движущее 1049D; 1052A; 1053C; 1056A; 2 *Thom.* III.1; 1060D; 1069B; 1073B–C; 1089A; 1177A; 1180A; 1185B; 1216A; 1217B–C; 1220C

Движимое 1052A; 1053C; 2 *Thom.* Prol.2; 2 *Thom.* II.7; 1060D; 1073C; 1112C; 1113D; 1120A; 1172A; 1184B–C; 1185B; 1217C

Покой в Боге, успокоение природного действия 1041C; 1072D–1073B; 1076D; 1080D; 1100D; 1113B; 1157D; 1164B; 1172A; 1173A; 1217C; 1217D[29]; 1220B–1221A; 1228B–C

«Покой», постоянство течения всего 1412B

Суббота (как покой в Боге) 1080D; 1389D; 1392C; 1393A–B

Стяжение (сжатие), расширение 1036B; 1169B; 1172D; 1173A; 1177B–D; 1224A; 1228B; 1293B; 1356D; 1357B

Качество, окачествоваться, бескачественность 1056D; 1057A–C; 2 *Thom.* II.5; 1073B; 1073D; 1129A; 1137B; 1141B; 1168D; 1169B; 1172C; 1177B, D; 1181B; 1185C–D; 1217A; 1225A; 1228B; 1233C; 1329A; 1344B; 1353A; 1360A; 1413D

Количество, неколичественный 1057A; 2 *Thom.* III.4; 1172C; 1073B; 1077B–D; 1181A–B; 1185C–D; 1216B; 1217A; 1228B; 1232B; 1304A; 1329A; 1341C; 1344A; 1392C; 1413D

Свойство 1057B; 1064C; 1068A–B; 1100D; 1145C

Особенность 1060A; 2 *Thom.* II.7; 1077C; 1085D; 1088B; 1113C; 1137D; 1140B–C; 1141A, C; 1148A; 1153A; 1169D; 1196B; 1205A; 1208D; 1217A; 1228B; 1232A; 1276B; 1281C–D; 1297A; 1304A; 1305B–C; 1309C; 1337B; 1356D; 1369A; 1397D

Род, родовой (в философском и биологическом смысле) 1044B–C; 1097B; 1177C; 1189B; 1201A–B; 1205A; 1225B; 1248C; 1249A; 1280D;

1293A–B, D; 1296A; 1297A–B; 1312B–1313B; 1396A; 1397C

Место[30] 1072D; 1080D–1081A[31]; 1116A; 1144B; 1153B; 1176C; 1180B–C; 1200C; 1212D; 1228B; 1232A; 1233B; 1240A; 1280A–B, D; 1293B–C; 1297A–B; 1368D–1369A; 1373D; 1412A, C; 1416B

Положение (θέσις)[32] 1133A–B; 1136B–C; 1137A; 1176C; 1180C; 1181A; 1184C; 1185D; 1188D; 1212D; 1216C; 1228B; 1232A; 1233B; 1240C; 1241A; 1280A; 1365C; 1412A

Положение (θέσις) в смысле «сыноположения», обожения по благодати 2 *Thom.* Prol.1; 1237A; 1245C

Отношение[33] 2 *Thom.* Prol.2; II.5; 1088C; 1097B; 1100C; 1101A; 1105C; 1109C–D; 1117B; 1124D; 1153A–C; 1172A–B; 1181B; 1184C; 1185B–D; 1189A–B; 1192B; 1192D; 1208D; 1209B; 1220A–B, D; 1221A; 1228B, D; 1229A–C; 1236A–B; 1237A–D; 1241A; 1244B–C; 1248D; 1260C; 1261D–1264B; 1265D; 1268A–1269D; 1305B; 1312B–C; 1312D; 1321D; 1360B

Состояние (ἕξις, κατάστασις и др.) 1036C; 1068A–C; 077B; 1081A; 1088C; 1089D; 1109C; 1124A–B; 1129B; 1137D; 1148B–C; 1209C; 1228B; 1237A, C; 1245B; 1285A; 1292A–C; 1297A; 1300A; 1305C; 1336D; 1341A; 1353A–B; 1360A, D; 1365D; 1368B–1369B; 1372A; 1377A; 1384A, C; 1389B; 1396B; 1397C; 1409D; 1417A

Обладание (ἕξις и др.) 1033A; 2 *Thom.* III.5; 1181B; 1196B; 1240C; 1241C; 1253A; 1273C; 1292B; 1297B; 1300A; 1308B; 1344D; 1356A; 1409B–D

Лишение (στέρησις и др.), лишенность 1037C; 1052C; 1060A; 2 *Thom.* II.7; III.2, 3; 1064C; 1128B; 1148C; 1157C; 1164C; 1172A; 1180B–C; 1185D; 1200B; 1201C; 1204B; 1217B; 1221C–D; 1224B–D; 1232B; 1240C–D; 1329A, D; 1336C; 1337A; 1409B–D

Время 1056C; 1057C; 1060B; 1080A; 1093A; 1100C; 1104D; 1108D; 1117B; 1120A; 1120C; 1129D; 1132B; 1137C–D; 1140A–C; 1141A–B; 1141D; 1144C–D; 1148C–D; 1149B; 1153A; 1153B; 1156D; 1157A; 1164A–C; 1180B; 1180C; 1188B; 1193A; 1212D; 1220C–D; 1228B; 1232A–B; 1240A; 1244C; 1252A; 1257A; 1261D; 1264A–B; 1180C; 1293B–C; 1297A; 1304B; 1313C; 1321D; 1325A–C; 1328B–D; 1329C; 1340A; 1341B–C; 1344B; 1345B; 1356D; 1357A; 1377D; 1380A; 1389D; 1392B; 1396D; 1397B; 1397D; 1416C–D

Вечность, вечное, навечно, извечно 2 *Thom.* Prol.2; III.4; 1116B; 1132B; 1141A–B; 1144C–D; 1153A–B; 1157A; 1169D; 1172D; 1184B; 1185A; 1188B; 1196B; 1205C–D; 1233C; 1244C; 1245B; 1252B; 1264A; 1317D; 1333C; 1337B; 1344C; 1349C–D; 1357B; 1361D; 1364D; 1397A; 1400B; 1412B

Аскетико-мистагогические понятия

Делание 1032B; 1060C; 2 *Thom.* Prol.3; 1060D; 1065D; 1068C; 1108A–B; 1108D; 1109A–D; 1136D; 1144D; 1145B; 1145D; 1149C; 1152A; 1161C; 1197D; 1241B; 1245D; 1273B–C; 1284C–D; 1285A–B; 1292A; 1292D; 1297A; 1356A; 1364A; 1369D; 1373D; 1377A–C; 1381A; 1381C

Страсти, страдания[34] 1033A; 1060C; 2 *Thom.* Prol 3 ; III.4 1060D; 1068C; 1072B–C; 1073B; 1084B; 1088D; 1089A; 1093A; 1100D; 1104A; 1104B; 1104C; 1108D; 1112A–C; 1116A; 1120D; 1124A–B; 1125C; 1128A–B; 1132B; 1144C; 1145A; 1145C; 1148A–C; 1149A–C; 1157D; 1164A; 1164C; 1172B; 1200D; 1201B; 1204A; 1204B–C; 1205B; 1236C; 1237C; 1241C; 1249B; 1252B; 1273D; 1276A–B; 1277B; 1284C–D; 1285A; 1285B; 1289B; 1292A; 1292B; 1292D; 1296D; 1297A; 1297C–D; 1300A–B; 1300D; 1301C; 1305C; 1321B; 1328A; 1348A; 1352B; 1353B; 1353C; 1356B; 1360B–C; 1361C; 1364D; 1365A; 1365D; 1368B; 1369B; 1369D; 1372C; 1372D; 1373A; 1373D; 1377B; 1377C; 1380A; 1381C; 1384A; 1384C; 1392D; 1396C; 1404A; 1417A

Вожделение, тоска, желание, влечение (πόθος) (не только о человеке, но и о Боге, не столько чувственного, сколько Бога) 1048C[35]; 2 *Thom.* Prol.1, 2; 1080C; 1113C[36]; 1157B; 1172B; 1209A; 1301D; 1303A; 1361A–1364D

Вожделение (ἐπιθυμία и др.), вожделенное, влечение в том числе к Богу[37] 1040C; 1064C; 1068A, C; 1069B–D; 1072C; 1073C–D; 1076C–D; 1077A–B; 1088C; 1089B–C; 1092B; 1093A; 1104C; 1112B–C; 1121B; 1149A; 1156C; 1176D; 1192C; 1196A–1197A, D; 1200D; 1201A–C; 1204A–C; 1205B; 1248C–D; 1249B; 1245B; 1260A–C; 1284C; 1321B; 1401B; 1413A

Стремление, предмет стремления, устремление 2 *Thom.* Prol.2; 1069B–C; 1072C; 1073A, C; 1076D; 1089B; 1092D; 1100B; 1109A; 1116D; 1128C; 1132B; 1136A; 1169A; 1193D; 1196B; 1209B; 1245B; 1261C; 1308A; 1372B; 1416B

Гнев 1068A; 1112B; 1120B; 1148C; 1196A, C; 1197B–D; 1200D; 1201A–1204C; 1205B–C; 1248C–D; 1249B; 1368A

Страх 2 *Thom.* Prol.1, 2; 1089A; 1196D–1197B; 1209B; 1241B; 1325D; 1360B; 1367A; 1377C–D; 1384A

Удовольствие (наслаждение) 1065D; 1069D; 1076C; 1077B; 1085D; 1088A, D; 1089A, B; 1093B; 1109C; 1112B–D; 1120B; 1124D; 1145A; 1148C; 1149A–B; 1172B; 1196D–1197A; 1200D–1201C; 1209A–C; 1301A; 1329B; 1340B; 1349B; 1353D; 1381D; 1389A–B; 1396C

Печаль 1089A; 1196D–1197A; 1201A; 1213C; 1381D

Скорбь 1197A; 1212B–1213D; 1361C

Зависть 1197A; 1205B; 1209D

Стыд 1157D; 1197B; 1221D; 1353B; 1405A

Огорчение 1197A

Радость 1068A; 1088D–1089A; 1104B; 1172A; 1212D–1213B; 1249D; 1277B–C; 1292B; 1380D

Любовь, любовно 1068A; 1072A, C; 1073C; 1084B; 1093A; 1097A; 1132B; 1140B; 1144B; 1145D–1148A; 1172A; 1205B; 1241B; 1245B; 1249B; 1260B; 1361A; 1364D; 1413A–B

Созерцание 1032B; 2 *Thom.* Prol.1, 3; 1060D; 1065D; 1068B–C; 1076D; 1085D; 1088A; 1105C; 1108A; 1108C; 1109A; 1109D; 1112A; 1113C–D; 1125A; 1125C; 1128C; 1132C; 1133A; 1136C–D; 1137A–B; 1140A; 1140D; 1144D; 1145B; 1145D; 1148C; 1149B; 1152A; 1156B; 1160A; 1160D; 1161C; 1173B; 1176D; 1193B; 1196A; 1200C; 1201C; 1236C; 1237C; 1240B; 1241B–C; 1244B; 1273B–C; 1277A; 1281C; 1284A; 1285A–B; 1288B; 1288D; 1292A; 1293B–C; 1296A–B; 1296D; 1297A–C; 1300B–C; 1352D; 1353D; 1356A–D; 1357C; 1360A; 1360C; 1361B; 1364A; 1364C–D; 1368C; 1369B; 1372A–B; 1376B; 1376D; 1377A–B; 1380A; 1381A; 1381C; 1384B; 1385B; 1385C; 1389D; 1393A; 1393C; 1396B–C; 1397C; 1400B; 1412A; 1413C–D

Восхождение 1080C; 1084A; 1105D; 1117B; 1216D; 1236D; 1237C; 1240A–B; 1241B; 1300B; 1301C; 1305C; 1308A–B; 1360D; 1361D–1364A; 1385A–B

Добродетели 1032B; 1060C; 2 *Thom.* Prol.1, 2; III.4; 1064A–C; 1068C; 1081C–D; 1084A–B, D; 1092B; 1105A–B; 1108A–1109C; 1112D; 1113C–D; 1116D; 1117A–C; 1120A–B; 1121B–C; 1124B, D; 1125C–D; 1133C–D; 1136B–1173A (passim); 1196B; 1197A; 1205A, C; 1209B; 1237C–1240C; 1241B; 1245A, D; 1248C–1249C; 1253A; 1273B–D; 1280D; 1281D; 1292A–B; 1296C; 1297B; 1300B, D; 1301D; 1305C–D; 1316C; 1329A; 1333C; 1356A–B; 1360A–D; 1361C; 1364C; 1365A, D; 1368B; 1369D–1377B (passim); 1380A–B; 1381A–1384D (passim); 1388D–1389B; 1393A; 1396A; 1397C; 1404C; 1408A–B; 1417A

Навык (ἕξις и др.) 1032A; 1045B; 1060C; 1081D; 1084B; 1104D; 1121C; 1133C; 1140A; 1177B; 1237C; 1300D; 1321B; 1352A; 1389A

Красота (применительно к Богу, Христу, человеку и творению) 1032A; 1065D; 1084A; 1104A; 1117C; 1124A; 1128A; 1129D; 1157A; 1168B; 1181C; 1205A; 1209A; 1216A; 1245C; 1277B; 1289B; 1300D; 1304C; 1320A; 1416A

Запечатление (τύπωσις), напечатление, печать в мистагогическом смысле и в христологии и т. д. 1076B–C; 1084C; 1109A; 1113A; 1117C; 1133B; 1160C; 1168A; 1205A; 1216B–C; 1233C, D; 1236C; 1244C; 1245A; 1285D; 1289B; 1356B; 1369B; 1381C

Чувствование, чувственное, чувство 1032B; 1040C; 1049D; 2 *Thom.* II.2; 1060D; 1068A; 1068C; 1072A–B; 1077A; 1080B; 1085B; 1093D; 1112A–D; 1113A; 1113C; 1116A; 1116D; 1117C; 1120B; 1121B; 1124C; 1128A–B; 1129D; 1132A–B; 1132D; 1137A; 1145C–D; 1148B–C; 1149A; 1153A–C; 1156A–C; 1157D; 1160B–C; 1161C; 1164D; 1165C; 1169B–C; 1193D; 1197B; 1213A; 1216A–B; 1216D; 1220B; 1229A; 1232A; 1233D; 1236A; 1237C; 1240C–D; 1241A; 1245A–C; 1248A–D; 1249A–B; 1252B; 1256D; 1305A; 1305D; 1309B–C; 1312A; 1337C; 1345A; 1348A; 1352D; 1353D; 1356A–B; 1360B–C; 1364C; 1369A–B; 1376C–D; 1385D; 1388A; 1397A; 1397C; 1400A; 1400C; 1413C

Умопостигаемое 1040B; 1045A; 1072A; 1085B; 1105D; 1109A; 1112B; 1116D; 1124B; 1137B; 1141B; 1145D; 1153A–B; 1156A–B; 1160C; 1164D; 1193C–D; 1196A–B; 1200C; 1209A–B; 1216C; 1220B; 1228D; 1289A; 1305A; 1308A; 1309C; 1312A; 1345A–B; 1348A; 1357A; 1357C; 1372B; 1380D; 1385D; 1388B; 1400A; 1400C; 1401C; 1408C

Воображение, представление (φαντασία, ἔμφασίς) 1089C; 1100B–C; 1116A, D; 1124C; 1216C; 1229C; 1288A–B; 1233C–1236C (*amb.* 19); 1241C; 1296B; 1300C; 1360B; 1368A; 1369B; 1389A; 1408C; 1409A, C; 1412A

Гнозис, философия, богословие

Любомудр, философ 1065A; 1113C; 1129A; 1136C–D; 1077B; 1105D; 1108A–B; 1181B; 1189C; 1196B; 1197D; 1233C; 1240A–B; 1241C; 1245D; 1249D; 1273B; 1277A; 1292A; 1293B; 1296A–B; 1296D; 1297A–B; 1300A–C; 1313C; 1356B; 1360C; 1368A–B; 1369A; 1369C–D; 1372C; 1381C; 1385A; 1393A; 1397B; 1401D; 1405C; 1416D

Премудрость (мудрость) 1032A; 1033A; 2 *Thom.* Prol.1–2; III.2; 1060D; 1068D; 1077C–D; 1081A; 1081D; 1092A; 1093A–B; 1093D; 1096B; 1109B; 1128C; 1136C–D; 1145A; 1153D; 1157B; 1160D; 1161A; 1192A; 1200A; 1228A; 1240B; 1241D; 1249A; 1260D; 1164D; 1268A; 1272B; 1277B; 1277D; 1281D; 1289A; 1296C; 1308B; 1313A–C; 1324B; 1328D; 1329C–D; 1340A; 1352B; 1361A–C; 1369A–B; 1381A; 1393A; 1404C; 1408C; 1409A–B; 1412A

Богослов[38], богословие 1065A; 1081B; 1121A; 1128B; 1129A; 1133C; 1136C; 1145D; 1149B; 1165B; 1168A; 1216A; 1240B; 1241C; 1245D; 1248A; 1260B; 1285A; 1293B; 1296A–B, D; 1304B; 1360C; 1364C; 1369B–C; 1380B–C; 1381A; 1397B–C; 1401D; 1404B; 1413C

Апофатическое и катафатическое богословие, отрицание (апофаза) и утверждение в богословии 1048B; 1052A–B; 1053B–C; 1056D; 1081B; 1105C; 1105C; 1128B; 1129C; 1165B; 1168A; 1193B; 1221C–D; 1224B, D; 1240A–1241A; 1269D; 1272D; 1288C; 1360D; 1409B

Превосходство Бога, по превосходству, превосхождению 1036D; 1052A; 1053B, C; 2 *Thom.* I.4; 1076A; 1080C; 1092A; 1100B; 1105C; 1113A, D; 1125D; 1128A; 1140A; 1144D; 1160C; 1165B–D; 1185C–D; 1212D; 1216C; 1220C; 1221C; 1240C–1241C; 1285C; 1289A; 1313D; 1369B; 1392A–C; 1397D; 1409B–D; 1413A–B

Лишение (как богословская категория) (στέρησις) 1180B–C; 1221C–D; 1224B, D; 1240C; 1409B–D

Познание[39] 1053D; 1077C; 1096B, D; 1109A; 1133B; 1149B; 1152A; 1160D; 1161B; 1177A–B; 1188A; 1225C; 1232C; 1252A; 1292A–B; 1352B; 1353D; 1360C; 1369B; 1400B; 1413C

Ведение (γνῶσις и др.)[40] 1032A; 1036C; 1045A; 1060C; 2 *Thom.* Prol.2; I.3; III.2; 1060D; 1064A–C; 1065D; 1108B; 1108D; 1109A; 1113D; 1117B–C; 1120A–B; 1121B; 1121D; 1125C; 1128A–C; 1133B; 1136D; 1137D; 1140B–C; 1141B; 1145B; 1145C; 1148A; 1148C; 1152A; 1152D; 1153B; 1156A–B; 1160B; 1160D; 1161B–C; 1165B–C; 1177A–B; 1188B; 1200A–D; 1204A; 1209A; 1216B; 1216C; 1220B; 1233C; 1237D; 1240C–D; 1241D; 1244C–D; 1245A; 1273C; 1281D; 1285B; 1292A–D; 1296C; 1297B; 1300B–D; 1301D; 1304D; 1308A; 1313C; 1316C; 1321B; 1328B; 1352B; 1353D; 1356A–B; 1361A; 1361C–D; 1364C–D; 1365A; 1365C–D; 1369D; 1372A–B; 1373A; 1373D; 1376A; 1376C; 1377B; 1380A–B; 1381A; 1381C; 1384A; 1384D; 1385B; 1389A–B; 1392A; 1397C; 1401D; 1404C; 1409A; 1413C

Знание 1032B; 1061A; 1092B; 1092B; 1128A; 1133A; 1149D; 1156B; 1160B; 1188A; 1192C; 1193A; 1208D; 1216A; 1224B; 1228A; 1229D; 1232C; 1240C; 1241A, C; 1244D; 1249A; 1252A; 1300B; 1308A; 1357C; 1384B, D

Незнание[41] (в смысле *Ареопагитик*) 1137B; 1252A

Неведение 1056C; 2 *Thom.* II.6; 1060D; 1061A; 1088A; 1096B; 1104C; 1121D; 1132B; 1149B; 1156C; 1161B; 1193B; 1209A; 1276C; 1277B; 1285A; 1292C; 1297D; 1301A; 1305A; 1308A; 1321B; 1352C; 1365B; 1380C; 1404A

Предведение 1104B; 1193A; 1228C; 1340A

Распознание 1100C; 1125A; 1188A; 1308B; 1381C

Наука 1061A; 1064D; 1100C; 1105C; 1109A; 1213C; 1228B; 1249C; 1260A; 1280A; 1296C; 1413C

Учение 1036B; 2 *Thom.* III.2, 4; 1064B; 1069A; 1096D; 1125C; 1129A; 1132C; 1136B; 1153D; 1220D; 1232D–1233A; 1245D; 1256A; 1265A; 1285C; 1301B; 1332B; 1341B; 1345C; 1364B; 1364C; 1365D; 1368C; 1377B; 1384C; 1401C; 1417B

Начальное обучение (στοιχείωσις) в мистагогическом смысле 1244C–1245A

Символ 1113A; 1117A; 1128A–B; 1136A; 1152A; 1160C; 1165B–D; 1201A; 1245D; 1292A; 1297B; 1313B; 1321B; 1336B; 1360C; 1361C; 1368D; 1380D; 1389B; 1404A–B

Иносказание 1129C; 1201A; 1256A; 1284C; 1357A

Мыслительные способности души 1109A; 1220A–C; 1228B

Искусство (в буквальном и духовном смысле) 1041B; 1097A; 1109A; 1224B; 1228B; 1268B; 1281A; 1301B

Полемика с ересями

Эллинское учение (язычество) 2 *Thom.* I.4; 1069A; 1129C; 1220C; 1221D; 1301C

Иудейство[42] 2 *Thom.* I.4; 1129C; 1145A; 1377C; 1409D

Полемика с оригенизмом

Энада 1069A; 1072D; 1077B; 1089B; 1220C; 1221A

Восстановление, возвращение (ἀποκατάστασις) 1080C; 1240C

Пресыщение (κόρος) 2 *Thom.* Prol.2; 1089B; 1404A

Лжегностики: Симон, Валентин 2 *Thom.* III.3

Манихеи 2 *Thom.* III.3; 1048C; 1332A; 1340B

Ариане, Арий 1037B–C; 2 *Thom.* III.3; 1261B; 1264C; 1265A

Евномиане, Евномий 1208C; 1232D; 1233A; 1256A

Аполлинарий, аполлинариане 1037B; 1048D; 2 *Thom.* II.5–7; III.3

Монофизиты, Евтихий, Диоскор, Тимофей и Севир 2 *Thom.* II.5, 7; 2 *Thom.* III.3

Примечания

1 Указатель составлен Г. И. Беневичем и А. А. Белоусом. Термины и понятия в указателе расположены не в алфавитном порядке, а в последовательности, условно соответствующей их богословской значимости. В указателе для определения места понятий и терминов в *Ambig.* указываются не номера страниц по настоящему изданию, а соответствующее место в *Патрологии* Миня (PG 91) (разбиение нами воспроизведено), что позволяет легче найти данный термин. Исключение — *Второе письмо к Фоме*, ссылки на которое даются в соответствии с разбиением по критическому изданию. Указатель охватывает лишь малую часть чрезвычайно богатого богословско-философского тезауруса прп. Максима, составление которого (даже по *Амбигвам*) требует отдельного исследования, источником которого, конечно, должен быть оригинал, а не русский перевод (ср. опыт составления такого указателя к схолиям к *amb.* 7 А. М. Шуфриным в *Максим Исповедник 2014b*, с. 440–443). В Указателе зачастую не учитывались вставленные переводчиком по смыслу слова (в квадратных скобках).

2 Логос как воля и предопределение Божие.

3 Промысл как воление Божие.

4 Единство воли трех Лиц Троицы.

5 Кроме логосов промысла и суда.

6 Так зачастую в переводе *amb.* 7 А. М. Шуфрина.

7 Поскольку у прп. Максима часто трудно сказать, идет ли речь о логосах природ или о логосах индивидов (ипостасей), не разделяем их и в указателе.

8 Не только в чисто христологическом смысле.

9 Человеческое.

10 Человеческое.

11 Святых.

12 Человеческое.

13 Человеческое, заповеданное Богом.

14 Кроме «таинственного богословия», о нем см. ниже на «богословие».

15 В частности, о браке и безбрачии.

16 Кроме Воскресения Христова.

17 Не в онтодинамическом смысле (о нем см. логосы и тропосы суда), а в более традиционном (моральном) — наказующем и воспитывающем.

18 Те случаи, когда так переводились греческие слова, образованные от προαιρέω.

19 Так переводит δύναμις в отношении человека А. М. Шуфрин в *amb.* 7.

20 Злобытие.

21 Злобытие.

22 Триипостасная Единица — о Св. Троице.

23 О существовании Бога и познании Его.

24 О существовании Бога и познании Его.

25 О существовании Бога и познании Его.

26 О существовании Бога и познании Его.

27 О существовании Бога и познании Его.

28 Здесь, как правило, не учитываются случаи, когда слово «природа» входит в сочетания типа: «природные логосы», «природное можение» и т. д.

29 Философское понимание покоя по отношению к возникновению и движению.

30 Кроме выражения «место Св. Писания» и т. п.

31 Место покоя в Боге.

32 Одно из подразделений творения, в соответствии с которым совершается естественное созерцание.

33 Преимущественно как философская категория.

34 Кроме страстей Христовых, о которых см. выше.

35 О Боге.

36 К Богу.

37 Кроме предыдущих случаев.

38 Кроме именований «богословом» свт. Григория Богослова и Ареопагита.

39 В некоторых случаях в оригинале то же греческое слово (γνῶσις), что переводится нами как «ведение» или «знание».

40 Часто одно и то же слово в греческом, что и «знание», см. ниже.

41 См. также «незнание».

42 Учтены упоминания только в обличительном или укоризненном смысле.

Библиография[1] и список сокращений

I. Сочинения прп. Максима: источники и переводы

amb. (*Трудности*, в частности: *Трудности к Иоанну и Трудности к Фоме*) — *Ambigua* = PG 91, 1061–1417, ed. Oehler.

cap. theol. (*Главы о богословии и домостроительстве*) — *Capita theologica et oecumenica* (*I–II*) = PG 90, 1084–1173, ed. Combefis.

cap. XV (*Различные богословские и домостроительные главы I, 1–15*) — *Diversa capita 1–15* [*Cap. XV*] = PG 90, 1177–1185, ed. Combefis.

carit. (*Главы о любви*) — *Capita de caritate*, ed. A. Ceresa-Gastaldo [Massimo confessore. *Capitoli sulla carità*, Rome, 1963]; *Capita de caritate* = PG 90, 960–1080.

disp. Pyrr. (*Диспут с Пирром* или *Диспут*) — *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, introd., texte crit., trad. et notes par M. Doucet, Montréal, 1972 (Thèse ronéotypée).

ep. (*Письма*) — *Epistulae XLV* = PG 91, 364–649, ed. Combefis.

exp. Ps. 59 (*Толкование на 59 псалом*) — *Expositio in Psalmum LIX*, ed. P. Van Deun [*Maximi confessoris opuscula exegetica duo*, Turnhout, 1991 (Corpus Christianorum, Series Graeca 23)].

lib. ascet. (*Главы подвижнические*) — *Liber asceticus*, ed. R. Cantarella [S. Massimo Confessore, *La mistagogia ed altri scritti*, Florence, 1931]; *Liber asceticus* = PG 90, 912–956, ed. Combefis.

myst. (*Мистагогия*) — *Mystagogia*, ed. R. Cantarella [S. Massimo Confessore, *La mistagogia ed altri scritti*, Florence, 1931]; *Mystagogia* = PG 91, 657–718, ed. Combefis.

opusc. (*Богословско-полемические сочинения*) — *Opuscula Theologica et Polemica* = PG 91, 9–285, ed. Combefis.

or. dom. (*Толкование на молитву Господню*) — *Expositio orationis dominicae*, ed. P. Van Deun [*Maximi confessoris opuscula exegetica duo*, Turnhout, 1991, p. 27–73 (Corpus Christianorum, Series Graeca 23)]; Maximus Confessor, *Verklaring van het Onze Vader* [Uit het Grieks vertaald, ingeleid en toegelicht door P. Van Deun, Bonheiden, 1993 (Kerkvaderteksten met commentaar 10)]; *Expositio orationis dominicae* = PG 90, 872–909C, ed. Combefis.

qu. dub. (*Вопросы и недоумения*) — *Quaestiones et dubia*, ed. J. H. Declerck [*Maximi confessoris quaestiones et dubia*, Turnhout, 1982 (Corpus Christianorum, Series Graeca 10)].

---

1 Библиография содержит только используемую в настоящем издании *Трудностей* литературу. Наиболее полную библиографию по прп. Максиму см. в Knežević 2012. См. также Приложение: «Биобиблиографический очерк жизни и творчества прп. Максима», куда попали и несколько работ, по ошибке не учтенных в настоящей библиографии к *Трудностям*.

Thal. (*Вопросоответы к Фалассию*) — *Quaestiones ad Thalassium*, ed. C. Laga, C. Steel [*Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*, 2 vols., Turnhout, vol. 1, 1980; vol. 2, 1990 (Corpus Christianorum, Series Graeca 7, 22)]; *Quaestiones ad Thalassium* = PG 90, 244–785, ed. Combefis.

comm. (*Воспоминание или Краткая история о том, что было сделано против блаженного Мартина, папы Римского, и святого Максима и тех, кто был с ним*) — Theodore Spudaeus, *Hypomnesticum* (Greek), ed. P. Allen and B. Neil [Scripta Saeculi VII Vitam Maximi Confessoris Illustrantia, Turnhout, 1999, p. 197–227 (Corpus Christianorum, Series Graeca 39)]; repr. *Maximus Confessor 2002*, p. 148–170.

disp. Biz. (*Диспут в Визии*) — *Dispute at Bizya*, ed. P. Allen and B. Neil [Scripta Saeculi VII Vitam Maximi Confessoris Illustrantia, Turnhout, 1999, p. 73–151 (Corpus Christianorum, Series Graeca 39)]; repr. *Maximus Confessor 2002*, p. 76–119; Disputatio Bizyae = PG 90, 136–172, ed. Combefis.

ep. An. (*Письмо Анастасия апокрисиария Феодосию Гангрскому*) — Anastasius Apocrisiarius, *Letter to Theodosius of Gangra*, ed. P. Allen and B. Neil [Scripta Saeculi VII Vitam Maximi Confessoris Illustrantia, Turnhout, 1999, p. 173–189 (Corpus Christianorum, Series Graeca 39)]; repr. *Maximus Confessor 2002*, p. 132–146.

rel. mot. (*Изложение прения, бывшего в секретном помещении дворца между господином аввой Максимом и бывшими с ним с одной стороны и начальниками — с другой*) — *Relatio motionis*, ed. and trans. P. Allen and B. Neil [Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile, Oxford, 2002, p. 48–74 (Oxford Early Christian Texts)]; *Relatio motionis* = PG 90, 109–129, ed. Combefis.

Maximus the Confessor 1955 — St. Maximus the Confessor, *The Ascetic Life, The Four Centuries on Charity*, ed. P. Sherwood, Westminster, Maryland, 1955 (Ancient Christian Writers 21).

Canart 1964 — Canart P. 'La deuxième Lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur', *Byzantion* 34, 1964, p. 415–445.

Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ 1978 — Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Φιλοσοφικὰ καὶ θεολογικὰ ἐρωτήματα (»Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου«) τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*. Εἰσαγωγὴ — σχόλια ἀπὸ τὸν D. Stăniloae. Μετάφραση ἀπὸ τὸν Ἰ. Σακαλῆ, Ἐπὶ τὰς πηγάς. Ἐκλεκτὰ πατερικὰ κείμενα № 4, Ἀθῆναι, 1978.

Maxim Mărtirisitorul 1983 — Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua. Tîlcuiri ale unor locuri cu multe şi adînci înţelesuri din sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul*, traducere din greceşte, introducere şi note de D. Stăniloae, Părinţi şi scriitori bisericeşti № 80, Bucureşti, 1983.

Iohannis Scotti Eriugenae 1988 — Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugenae latinam interpretationem nunc primum edidit É. Jeauneau, Corpus Christianorum. Series Graeca 18, Turnhout, 1988.

Maxime le Confesseur 1994 — Maxime le Confesseur, Ambigua, avec commentaires par Dumitru Staniloae, trad. E. Ponsoye, intr. J.-C. Larchet, Paris, 1994.

Louth 1996 — *Maximus the Confessor*, trans. with a preface and introd. by A. Louth, London — New York, 1996 (The Early Church Fathers).

Maxime Confesseur 1998 — Maxime le Confesseur, *Opuscules théologiques et polémiques*, introd. J.-C. Larchet, trad. E. Ponsoye, Paris, 1998.

Maximus Confessor 2000 — Maximus Confessor, *Ambigua ad Thomam en Epistula secunda ad eundem*, kritische editie met Nederlandse vertaling en aantekeningen, ed. B. Janssens, P. Van Deun, Leuven, 2000.

Maximi Confessoris, Amb. ad Thom. 2002 — *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eudem*, ed. B. Janssens, Turnhout, 2002 (Corpus Christianorum, Series Graeca 48).

Maximus Confessor 2002 — Maximus the Confessor and his Companions: Documents from Exile, ed. with an introd., trans. and notes by P. Allen and B. Neil, Oxford, 2002 (Oxford Early Christian Texts).

Moreschini 2003 — Massimo il Confessore, Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita. Introduzione, traduzione, note e apparati di C. Moreschini, Il Pensiero Occidentale, Milano, 2003.

Lollar 2010 — Maximus the Confessor, Ambigua to Thomas. Second Letter to Thomas, introd., trans. and notes by J. Lollar, Corpus Christianorum in translation № 2, Turnhout, 2010.

Constas 2014 — Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua, ed., trans. Nicholas Constas, Dumbarton Oaks Medieval Library, 2 vols. Cambridge, MA, 2014.

Lollar — Maximus the Confessor, Ambigua to John, trans. by Joshua Lollar (unpublished).

Questions à Thalassios — Maxime le Confesseur: Questions à Thalassios. Tome I: (Questions 1 à 40). Tome II: (Questions 41 à 55), trad. Françoise Vinel, intr., not. Jean-Claude Larchet (Sources Chrétiennes, 529 and 554.), Paris, 2010, 2012.

Maximos the Confessor 2018 — Saint Maximos the Confessor, On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassios, trans. Maximos Constas, Washington, DC, 2018.

Максим Исповедник 1993 — Творения преподобного Максима Исповедника, пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова, вступ. статья и прим. А. И. Сидорова, Кн. I–II, Москва, 1993 (Святоотеческое наследие).

Максим Исповедник 2003 — Максим Исповедник, Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LXI, пер. А. И. Сидорова, *Богословские труды,* 38, 2003, с. 74–86.

Максим Исповедник 2004 — Диспут с Пирром: преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII столетия, отв. ред. Д. А. Поспелов, Москва, 2004 (Smaragdos Philocalias).

Максим Исповедник 2006 — Преподобный Максим Исповедник, *О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия* (*Амбигвы*), пер. и прим. арх. Нектария (Яшунского), Москва, 2006 (Bibliotheca Ignatiana).

Максим Исповедник 2007a — Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом, сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин, Санкт-Петербург, 2007 (Smaragdos Philocalias, Византийская философия 1).

Максим Исповедник 2007b — Максим Исповедник, *Письма*, пер. Е. Начинкина, сост. Г. И. Беневич, предисл. Ж.-К. Ларше, Санкт-Петербург, 2007 (Smaragdos Philocalias, Византийская философия 2).

Максим Исповедник 2010 — Прп. Максим Исповедник, *Вопросы и недоумения*, пер. Д. А. Черноглазова, предисл. и коммент. Г. И. Беневича, Святая гора Афон — Москва, 2010 (Smaragdos Philocalias, Византийская философия 6).

Максим Исповедник 2012 — Прп. Максим Исповедник и его соратники: документы из ссылки, сост. и предисл. Г. И. Беневич, отв. ред. Д. А. Поспелов, Святая гора Афон — Москва, 2012 (Smaragdos Philocalias, Византийская философия 10).

Максим Исповедник 2014 — Прп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения (*Opuscula Theologica et Polemica*), пер. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и комм. Г. И. Беневича, Святая гора Афон — Санкт-Петербург, 2014 (Smaragdos Philocalias, Византийская философия 15).

Максим Исповедник 2014b — Преп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом, сост. Г. И. Беневич, Санкт-Петербург, 2014 (Smaragdos Philocalias, Византийская философия 16).

Максим Исповедник 2015 — Преп. Максим Исповедник. Письма, пер. Егора Начинкина, предисл. Ж.-К. Ларше, комм., науч. ред., сост. Г. И. Беневич (изд. 2, испр. и доп.), Санкт-Петербург, 2015 (Smaragdos Philocalias, Византийская философия 17).

Муретов 1915 — Житие Преподобного Максима и службы ему, пер., издание и прим. проф. М. Д. Муретова, в *Творения святого отца нашего Максима Исповедника.* Ч. 1, Сергиев Посад, 1915.

II. Деяния Соборов, материалы конференций по прп. Максиму

Mansi — Mansi J. D., *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio,* Tomes 10–11, Florence, 1764.

Maximus Confessor. Actes du Symposium — Maximus Confessor, *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980,* éds. par F. Heinzer et C. Schönborn, Fribourg en Suisse, 1982.

Maximus Confessor. Proceedings of the Symposium 2013 — Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection, Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18–21, 2012, ed. Bishop Maxim (Vasiljević). Alhambra, Calif., 2013 (Contemporary Christian Thought Series, number 30).

ACO 1.2 — *Acts of the Council of Chalcedon,* ed. E. Schwartz, ACO Ser. 1.2, 6 vols., Berlin, 1983–1987.

ACO 1.3 — *Acts of the Council of 536,* ed. E. Schwartz, *Collectio Sabaitica contra Acephalos et Origeniastas destinata, Insunt Acta Synodorum Constantinopolitanae et Hierosolymitanae a. 536,* ACO Ser. 1.3, Berlin, 1940.

ACO 1.4 — *Acts of the Fifth Ecumenical Council,* ed. J. Straub, *Concilium Universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum,* ACO Ser. 1.4.1, Berlin, 1971.

ACO 2 — *Acts of the Sixth Ecumenical Council,* ed. R. Riedinger, *Concilium Universale Constantinopolitanum tertium,* ACO Ser. 2.2, 2 vols., Berlin, 1990–1992.

Деяния Вселенских Соборов 1996 — Деяния Вселенских Соборов, в 4-х томах, Санкт-Петербург, 1996.

III. Переводы других древних авторов

Аристотель — Аристотель. *Сочинения,* в 4-х томах. Москва, 1975–1983.

Афанасий Великий 1994 — Святитель Афанасий Великий, *Творения,* в 4-х томах, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902; репр.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994.

Варсануфий, Иоанн 1994 — Преподобных отцов Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошания учеников, Москва, 1994.

Василий Великий 1845–1848 — Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской, Москва, 1845–1848.

Григорий Богослов 1889 — Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского, Москва, 1889.

Григорий Богослов 1994 — Св. Григорий Богослов, *Собрание творений,* в 2-х томах, Москва, 1994.

Григорий Нисский 1861–1872 — Творения иже во святых отца нашего Григория Нисского, Ч. 1–8, Москва, 1861–1872.

Григорий Нисский 1995 — Святой Григорий Нисский, *Об устроении человека*, пер., послесл. и прим. В. М. Лурье под ред. А. Л. Верлинского, Санкт-Петербург, 1995.

Григорий Нисский 1999 — Святитель Григорий Нисский. *О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели,* пер. А. С. Десницкого, Москва, 1999.

Григорий Нисский 2006 — Свт. Григорий Нисский, *Догматические сочинения*, в 2-х томах, Краснодар, 2006.

Григорий Чудотворец 1996 — Григорий Чудотворец, Мефодий Патарский, Творения, М., 1996.

Давид Анахт 1975 — Давид Анахт, *Сочинения,* пер. и вступит. статья С. С. Аревшатяна, Москва, 1975.

Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник 2002 — Дионисий Ареопагит; Максим Исповедник, *Сочинения; Толкования,* пер. под ред. Г. М. Прохорова, Санкт-Петербург, 2002.

Иоанн Дамаскин 2002 — Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания, пер. с греч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды, Москва, 2002.

Иоанн Златоуст 1993 — Святитель Иоанн Златоуст, *Беседы на книги Бытия,* в 2-х томах, Москва, 1993.

Иоанн Кассиан 1993 — Иоанн Кассиан, *Писания,* Сергиев Посад, 1993.

Исидор Пелусиот 2001 — Преподобный Исидор Пелусиот, *Письма*, т. 2, Москва, 2001.

Кирилл Александрийский 2001 — Кирилл Александрийский, свт. *Творения,* Кн. 2, Москва, 2001.

Климент Александрийский 1996 — Климент Александрийский, *Педагог*, пер. Н. Корсунского и свящ. Георгия Чистякова, ред. свящ. Георгия Чистякова. М., 1996.

Климент Александрийский 2003 — Климент Александрийский, *Строматы,* Т. I–III, пер. Е. В. Афонасина, Санкт-Петербург, 2003.

Лествица 1992 — Прп. Иоанна Синайского Лествица, Репринт, Москва, 1992.

Мефодий Патарский 1996 — Григорий Чудотворец, Мефодий Патарский, Творения, Библиотека отцов и учителей церкви, 4, Москва, 1996.

Немесий Эмесский 1996 — Немесий Эмесский, *О природе человека*, пер. с греч. Ф. С. Владимирского, Москва, 1996.

Ориген 1993 — Ориген, *О началах,* пер. Н. В. Петрова, Самара, 1993.

Палама 1995 — Григорий Палама, св., *Триады в защиту священно-безмолвствующих,* пер. В. Вениаминова [В. В. Бибихина], Москва, 1995.

Плотин 2004 — Плотин, *Эннеады*, пер. Т. Г. Сидаша, Санкт-Петербург, 2004.

Плотин 2007 — Плотин, *Трактаты 1–11,* ред. греч. текста, перевод, вступительная статья, примеч. Ю. А. Шичалина, Москва, 2007.

Филон 2000 — Филон Александрийский, *Толкования Ветхого Завета*, Москва, 2000.

Фрагменты ранних греческих философов 1989 — Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики, подг. А. В. Лебедева, Москва, 1989.

Фрагменты ранних стоиков 1999 — Фрагменты ранних стоиков, Т. II, пер. и комм. А. А. Столярова, Москва, 1999.

Антология 2009 — *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*, в 2-х томах, под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич, Москва — Санкт-Петербург, 2009 (Smaragdos Philocalias, Византийская философия 4, 5).

Афонасин 2017 — Порфирий, «Об одушевлении эмбрионов», в Е. В. Афонасин, А. С. Афонасина. *ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной медицины*, Санкт-Петербург, 2017, с. 202–280.

Беневич 2004 — Беневич Г. И., «Суббота у преподобного Максима Исповедника», Беневич Г. И., Шуфрин А. М., *Беседы о православном догматическом богословии*, Санкт-Петербург, 2004, с. 174–197.

Беневич, Шуфрин 2004 — Беневич Г. И., Шуфрин А. М., *Беседы о православном догматическом богословии*, Санкт-Петербург, 2004.

Беневич 2008a — Беневич Г. И., «Триадология и "движение Бога" в Первой Трудности к Фоме прп. Максима», в *Вестник РХГА*. 9: 1, 2008, с. 252–264.

Беневич. Иоанн Филопон. 2009 — Беневич Г. И., «Иоанн Филопон», в *Антология 2009*, Т. 2, с. 33–62.

Беневич 2011 — Беневич Г. И. «Логос Мелхиседека. Экзегеза и парадигма обожения у прп. Максима Исповедника», *Вестник РХГА*, 12: 1, 2011, с. 190–197.

Беневич 2013 — Беневич Г. И., *Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника*, Санкт-Петербург, 2013 (Smaragdos Philocalias, Византийская философия 11).

Беневич 2013b — Беневич Г. И., «Апперцепция полемики Прокла Диадоха с Плотином о материи и зле в *Corpus Areopagiticum*», в *EINAI. Проблемы Философии и Теологии*, 1–2, 2013, с. 309–335.

Беневич 2016 — Беневич Г. И., «Максим Исповедник: Биобиблиографический очерк», *Православная Энциклопедия*, Т. 43, М., 2016, с. 52–68.

Беневич 2017a — Беневич Г. И., «Царский путь и середина (μεσότης) у Иоанна Кассиана Римлянина и Максима Исповедника», в «*Никомахова этика*» *в истории европейской мысли*, Verbum 19, СПб. — Псков, 2017, с. 102–118.

Бирюков 2008 — Бирюков Д. С., «Рационализм и его пределы в арианском учении», в ΣΧΟΛΗ, т. 2. вып. 2, 2008, с. 213–226.

Бирюков 2014 — Бирюков Д. С., «Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит», в *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, 3, 2014, с. 302–324.

Бирюков 2015 — Бирюков Д. С., «Неоплатоническая тетрада в контексте темы иерархии сущего в патристической мысли: Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин», в *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2: 33, 2015, с. 287–299.

Буланин 1984 — Буланин Д. М., *Переводы и послания Максима Грека*, Л., 1984.

Гайденко 1979 — Гайденко П. П., «Обоснование научного знания в философии Платона», в *Платон и его эпоха: к 2400-летию со дня рождения*, М., 1979, с. 98–143.

Доброцветов 2007 — Доброцветов П. К., «Священное Писание как предмет созерцания у преп. Максима Исповедника», в *Экзегетика и герменевтика Священного Писания*, вып. 1, Сергиев Посад, 2007, с. 62–75.

Евангелие от Фомы — Евангелие от Фомы, пер. М. К. Трофимовой, *Апокрифы древних христиан*, Москва, 1989, с. 250–262.

Епифанович 2003 — Епифанович С. Л., *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*, Москва, 2003.

Живов 1982 — Живов В. М., «"Мистагогия" Максима Исповедника и развитие византийской теории образа», в *Художественный язык средневековья*, Москва, 1982, с. 108–127.

Каприев 2010 — Каприев Г., *Максим Изповедник. Въведение в мисловната му система*, София, 2010.

Ларше 2004 — Ларше Ж.-К., *Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом*, Москва, 2004.

Лосский 1995 — Лосский В. Н., *По образу и подобию. Боговидение*, Москва, 1995.

Лосев 1988 — Лосев А. Ф., *История античной эстетики: последние века*, Кн. II, Москва, 1988.

Лурье 1992 — Лурье В. М., «Взаимосвязь проблемы Filioque с учением о обожении у Православных богословов после св. Фотия», в *Патрология. Философия. Герменевтика. Труды Высшей религиозно-философской школы*, I, Санкт-Петербург, 1992, с. 1–19.

Лурье 1997 — Лурье В. М., «Комментарии», Иоанн Мейендорф. *Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение.* — Изд. 2 / пер. Г. Н. Начинкина, под редакцией И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997.

Лурье 2000 — Лурье В. М., «Примечания», в Григорий Нисский, *Об устроении человека*, пер., послесл. и прим. В. М. Лурье, Санкт-Петербург, 2000, с. 142–180.

Лурье 2006 — Лурье В. М., *История византийской философии. Формативный период*, Санкт-Петербург, 2006.

Мейендорф 1995 — Мейендорф И., прот., «Брак в православии», в *В. Соловьев. Смысл любви. С. Троицкий. Христианская философия брака. Прот. Иоанн Мейендорф. Брак в православии*, Москва, 1995.

Мейендорф 1997 — Мейендорф И., протопресв. *Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение*, пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье, послесл. и комм. В. М. Лурье, Санкт-Петербург, 1997 (Subsidia Byzantinorossica 2).

Мельник 1999 — Мельник С. В., «Плотин об идеях единичных вещей», в *Логос*, 16, 1999, с. 59–67.

Месяц 2005 — «Максим Исповедник. О различных трудных местах у святых Григория и Дионисия. Затруднение X», пер. С. В. Месяц, в *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова, Москва, 2005, с. 272–289.

Месяц 2007 — Месяц С. В., «Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух Единых», в *Вестник РХГА*, Санкт-Петербург, 2007, с. 81–91.

Месяц 2009 — Месяц С. В., «Прокл», в *Античная философия: Энциклопедический словарь*, под ред. П. П. Гайденко и др., Москва, 2008, с. 628–643.

Миллер 1972 — Миллер Т. А., «Образы моря в письмах каппадокийцев и Иоанна Златоуста», в *Античность и современность*. Москва, 1972, с. 360–369.

Неовитос 2018 — Неовитос В., О созерцательных умозрениях преподобного Максима Исповедника в Трудности 41 (https://sites.google.com/view/neovitos/исследования/о-трудности-41).

Нестерова 1996 — Нестерова О. Е., «Св. Василий Великий. Гомилии на Шестоднев», в *Символ*, 36, Париж, 1996, с. 193–262.

Петров 2005 — Петров В. В., «“О трудностях” LXI Максима Исповедника: основные понятия, источники, истолкование», в *Космос и душа. Учение о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова, Москва, 2005, с. 147–271.

Петров 2007 — Петров В. В., *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века*, Москва, 2007.

Петров 2008 — Петров В. В., *Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья, докт. дисс.*, Институт Философии РАН, Москва, 2008.

Солопова 2002 — Солопова М. А., *Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма,* М., 2002.

Флоровский 1998 — Флоровский Г., прот., *Догмат и история,* М., 1998.

Фокин 2001 — Фокин А. Р., «Учение Оригена о Логосе и логосах [идеях]: тексты и комментарии», в *Богословский сборник,* 8, 2001, с. 197–226.

Фокин 2008 — Фокин А. Р., «Евагрий Понтийский — теоретик восточно-христианской мистико-аскетической традиции», в *Мистицизм: теория и история,* ред. Е. Г. Балагушкин, А. Р. Фокин, Москва, 2008, с. 72–97.

Черемухин 1960 — Павел (Черемухин), иером., «Константинопольский Собор 1157 г. и Николай, епископ Мефонский», в *Богословские труды,* сб. 1, 1960, с. 85–109.

Черняков 2001 — Черняков А. Г., *Онтология времени: бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера,* Санкт-Петербург, 2001.

Шичалин 1995 — Шичалин Ю. А., «Александрийская школа», в *История философии. Запад — Россия — Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья,* Москва, 1995, с. 188–192.

Шуфрин 2007 — Шуфрин А. М., «Климент Александрийский о беспредельности Бога», в *Историко-философский ежегодник,* 2006, Москва, 2007, с. 39–57.

Шуфрин 2013 — Шуфрин А. М., *Гнозис. Богоявление. Обожение. Климент Александрийский и его источники,* Москва, 2013.

Шуфрин 2014 — Шуфрин А. М., «Схолии к: О различных трудностях Богослова [Григория], глава 7», в *Максим Исповедник 2014b,* с. 318–415.

Andia 1997 — Andia Y. de, «Transfiguration et théologie négative chez Maxime le Confesseur et Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident», in Y. De Andia (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident,* Paris, p. 291–326.

Annas 1993 — Annas J., *The Morality of Happiness,* New York, 1993.

Balthasar 1941 — Balthasar H. U., von. *Kosmische Liturgie: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor,* Freiburg im Breisgau, 1941.

Balthasar 1961 — Balthasar H. U., von. *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenners,* 2nd edn., Einsiedeln, 1961.

Barnes 2003 — J. Barnes (ed.), *Porphyry's Introduction,* London, 2003.

Bathrellos 2004 — Bathrellos D., *The Byzantine Christ: person, nature, and will in the Christology of St. Maximus the Confessor,* Oxford — New York, 2004.

Benevich 2009a — Benevich G., «Maximus the Confessor's Polemics against anti-Origenism: Epistulae 6 and 7 as a Context for the Ambigua ad Iohannem», in *Revue d'histoire ecclésiastique,* 104: 1, 2009, p. 5–15.

Benevich 2009b — Benevich G., «God's *Logoi* and Human Personhood in St. Maximus the Confessor», in *Studi sull'Oriente Cristiano,* 3: 1, 2009, p. 137–155.

Benevich 2012a — Benevich G., «Maximus Confessor's Polemics against Tritheism and His Trinitarian Teaching», in *BZ,* 105: 2, 2012, p. 595–610.

Benevich 2017 — Benevich G., «Maximus Confessor's Interpretation of Abraham's Hospitality in Genesis 18 and the Preceding Orthodox Tradition», *Scrinium,* 13, 2017, p. 43–52.

Berthold 1993 — Berthold G., «Levels of Scriptural Meaning in Maximus the Confessor», *Studia Patristica* 27 (1993), p. 129–141.

Biriukov 2018 — Biriukov D., «Eunomius and Gregory of Nyssa on the Principle of 'the More and the Less' and Its Application to the Category of Substance», *Scrinium,* 14: 1, 2018, p. 467–475.

Biriukov 2019 — Biriukov D., «Penetration of Fire into Iron: The Sense and the Usage Mode of This Metaphor for Description of Theosis in the Byzantine Theological Literature», *Scrinium,* 15, 2019, p. 143–162.

Blowers 1992 — Blowers P., «The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism», in R. J. Daly (ed.) *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14–18 August 1989,* Leuven, 1992, p. 570–576.

Blowers 1993a — Blowers P., «The Analogy of Scripture and Cosmos in Maximus the Confessor», in Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, vol. 27, Leuven, 1993, p. 145–149.

Blowers 1993b — Blowers P., «Theology as Integrative, Visionary, Pastoral. The Legacy of Maximus the Confessor», in *Pro Ecclesia*, 2, 1993, p. 216–230.

Blowers 1995 — Blowers P., «The anagogical Imagination: Maximus the Confessor and the Legacy of Origenian Hermeneutics», in G. Dorival, A. Le Boulluec (ed.), *Origeniana Sexta. Origene et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 aout–3 septembre 1993*, Leuven, 1995, p. 639–654.

Blowers 1996 — Blowers P., «Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of the Human Passions», in *Journal of Early Christian Studies*, 6, 1996, p. 57–85.

Bobzien 1998 — Bobzien S., «The Inadvertent Conception and Later Birth of the Free-Will Problem», in *Phronesis*, 43, 1998, p. 133–175.

Bradshaw 2004 — Bradshaw D., *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom,* Cambridge, 2004.

Choufrine 2002 — Choufrine A., *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*, New York, 2002.

Choufrine 2003 — Choufrine A. M., «Melchizedek in Maximus the Confessor and Gregory Palamas: A Statement of a Problem for a Case Study of the Byzantine Idea of Salvation History», в *Современные проблемы теологического образования*, ред. В. М. Князев, Екатеринбург, 2003, с. 112–114.

Choufrine 2005 — Choufrine A., «On Eriugena's Appropriation of the Neoplatonic Concept of Self-Movement», *Studi sull'Oriente Cristiano*, 9: 1, 2005, p. 83–109.

Christou 1982 — Christou P., «Maximus Confessor on the Infinity of Man», *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur* (*Fribourg, 2–5 september 1980*), Fribourg (Suisse), 1982, p. 261–271.

Congourdeau 2007 — Congourdeau M.-H., *L'embryon et son âme dans les sources grecques*, Paris, 2007.

Congourdeau 1989 — Congourdeau M.-H., «L'animation de l'embryon humain chez Maxime le Confesseur», in *Nouvelle Revue Théologique,* 111, 1989, p. 693–709.

Congourdeau 2002 — Congourdeau M.-H., «L'embryon entre néoplatonisme et christianisme», *Oriens-Occidens, Cahiers du Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales* 4/2002, p. 210–216.

Cooper 2001 — Cooper A., «Maximus the Confessor on the Structural Dynamics of Revelation», in *Vigiliae Christianae*, 55: 2, p. 161–186.

Cooper 2005 — Cooper A., *The Body in St Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford, 2005.

Costache 2013 — Costache D., «Living above Gender: Insights from Saint Maximus the Confessor», in *Journal of Early Christian Studies,* 21: 2, 2013, p. 261–290.

Cross 2006 — Cross R., «Divine Monarchy in Gregory of Nazianzus», in *Journal of Early Christian Studies*, 14: 1, 2006, p. 105–116.

Daley 1995 — Daley B., «What Did 'Origenism' Mean in the Sixth Century?», in *Origeniana Sexta: Proceedings of Sixth International Conference on Origen Studies* (*Chantilly, France; August 30-September 3, 1993*), Leuven, 1995, p. 627–638.

Declerck 1984 — Declerck J., «Théophile d'Alexandrie contre Origène: nouveaux fragments de l'Epistula synodalis prima (CPG, 2595)», in *Byzantion*, 54, 1984, p. 495–507.

Delatte 1915 — Delatte A., «Un fragment d'arithmologie dans Clément d'Alexandrie», in *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 231–245.

Devreesse 1928 — Devreesse R., «La vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions», in *Analecta Bollandiana*, 46, 1928, p. 5–49.

Disdier 1930 — Disdier M.-T., «Les fondements dogmatiques de la spiritualité de saint Maxime le Confesseur», in *Echos d'Orient,* 29, 1930, p. 296–313.

Doucet 1972 — Doucet M., *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, introd., texte crit., trad. et notes par M. Doucet, Montréal, 1972 (Thèse ronéotypée).

Doucet 1985 — Doucet M., «La Volonté humane du Christ, spécialement en son agonie. Maxime le Confesseur, interprète de l'Écriture», in *Science et Esprit*, 37, 1985, p. 123–143.

Dodds 1963 — Dodds E. R., «Commentaries», in *Proclus. The Elements of Theology,* a rev. text with transl., introd. and comm. by E. R. Dodds. Oxford, 1963.

Dysinger 2001 — Dysinger L., «The Logoi of Providence and Judgement in the Exegetical Writings of Evagrius Ponticus», in *Studia Patristica,* 37, 2001, p. 462–471.

Ebied, Van Roey, Wickham 1981 — Ebied R. Y., van Roey A., Wickham L. R., *Peter of Callinicum: anti-Tritheist dossier*, Leuven, 1981.

Garrigues 1974a — Garrigues J.-M., «La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur», in *Revue Thomiste,* 74, 1974, p. 181–204.

Garrigues 1974b — Garrigues J.-M., «L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur», in *Istina,* 19, 1974, p. 272–296.

Garrigues 1976 — Garrigues J. -M., *Maxime le Confesseur: La charité, avernir divin de l'homme*, Paris, 1976 (Théologie historique 38).

Gersh 1978 — Gersh S., *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, 1978.

Golitzin 1994 — Golitzin A., *Et introibo ad altare dei: The Mystagogy of Dionysius the Areopagite,* Thessalonika, 1994.

Goodenough 1962 — Goodenough E., *An Introduction to Philo Judaeus*, New York, 1962.

Grégoire de Nazianze 1978 — Grégoire de Nazianze: Discours 27–31, ed. Paul Gallay, Sources Chrétiennes, 250, Paris, 1978.

Guillaumont 1952 — Guillaumont A., Guillaumont C., «Le texte véritable des "Gnostica" d'Évagre le Pontique», in *Revue de l'hist. des Religions,* 142, 1952, p. 156–205.

Guillaumont 1985 — Évagre le Pontique, *Les six Centuries des 'Kephalaia gnostica'*, A. Guillaumont (ed.), 1958, reprint: Paris, 1985.

Grillmeier 1965 — Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition. Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, translated by Bowden J., London, 1965.

Harl 1958 — Harl M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné,* Paris, 1958.

Harl 1966 — Harl M., «Recherches sur l'origénisme d'Origène: la satiété (koros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes», in *Studia Patristica*, 8, Berlin, 1966, p. 373–405.

Harrington 2007 — Harrington M., «Creation and Natural Contemplation in Maximus the Confessor's *Ambiguum* 10:19», in M. Treschow, W. Otten, and W. Hannam (eds.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought: Essays Presented to the Rev'd Dr Robert D. Crouse,* Leiden, p. 191–212.

Hopper 1936 — Hopper G. M., «The ungenerated seven as an index to Pythagorean number theory», in *American Mathematical Monthly,* 48, 1936, p. 409–413.

Horn 1927 — Horn G., «Le "miroir", la "nuée", deux manières de voir Dieu d'après S. Grégoire de Nysse», in *Revue d'Ascétique et de mystique*, 8, 1927, p. 113–131.

Ivánka 1958 — Ivánka E. von, «Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximos des Bekenners mit dem Origenismus», in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 7, 1958, S. 23–49.

Jankowiak & Booth 2015 — Jankowiak M. & Booth P., «A New Date-list of the Works of Maximus the Confessor», in P. Allen and B. Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, 2015, p. 19–83.

Jeauneau 2000 — Jeauneau É., «La Figure de Melchisédech chez Maxime le Confesseur», in *Autour de Melchisédech: mythes, réalités, symbole*, Chartres, 2000, p. 51–59.

Jugie 1929 — Jugie M., «Monothélisme», in *Dictionnaire de théologie catholique*, X, Paris, 1929, coll. 2307–2323.

Kalligas 1997 — Kalligas P., «Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination», *Phronesis*, 42, 1997, p. 206–227.

Karayiannis 1993 — Karayiannis V., *Maxime le Confesseur: Essence et Energies de Dieu*, Paris, 1993.

Kattan 2003 — Kattan A. E., *Verleiblichung und Synergie. Grundzuge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor*, Leiden–Boston–Köln, 2003.

Knežević 2012 — Knežević M., *Maximus the Confessor (580–662). Bibliography*, Belgrade, 2012.

Kochańczyk-Bonińska 2017 — Kochańczyk-Bonińska K., «The Philosophical Basis of Maximus' Concept of Sexes: The Reasons and Purposes of the Distinction between Man and Woman», in Sotiris Mitralexis (ed.), *Maximus the Confessor as a European Philosopher*, Oregon, 2017, p. 229–240.

Krausmüller 2006 — Krausmüller D., «The Rise of Hesychasm», in M. Angold (ed.), *The Cambridge History of Eastern Christianity*, Cambridge, 2006, p. 101–126.

Lackner 1962 — Lackner W., *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitaten bei Maximos dem Bekenner*, Graz, 1962. [Diss.]

Larchet 1994 — Larchet J.-C., «Introduction», *Maxime le Confesseur, Ambigua, avec commentaires par Dumitru Staniloae*, trad. E. Ponsoye, Paris, 1994, p. 9–84.

Larchet 1996 — Larchet J.-C., *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996.

Larchet 2008 — Larchet J.-C., «Review: A. Lévy, *Le Créé et l'incréé*: *Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin*», in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 103, 2008, p. 967–976.

Lévy 2006 — Lévy A., *Le créé et l'incréé: Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin — Aux sources de la querelle palamienne*, Paris, 2006.

Leys 1951 — Leys R., *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*, Brussels, 1951.

Lollar 2011 — Lollar J., *To See into the Life of Things: The Contemplation of Nature in Maximus the Confessor's Ambigua to John*, vol. II (Graduate School of the University of Notre Dame) (diss), Notre Dame, Indiana, 2011.

Long, Sedley 1987 — Long A., Sedley D., *The Hellenistic Philosophers*, Vol. 1, New York; Cambridge, 1987.

Loudovikos 2010 — Loudovikos N., *A Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor's Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*, trans. E. Theokritoff, Brookline, MA, 2010.

Louth 1993 — Louth A., «St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor: the Shaping of Tradition», in *The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in Honour of Maurice Wiles*, ed. by S. Coakley and D. A. Pailin, Oxford, 1993, p. 117–130.

Louth 2002 — Louth A., *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford, 2002.

Louth 2008 — Louth A., «From doctrine of Christ to icon of Christ: St. Maximus the Confessor on the transfiguration of Christ», in *In the shadow of the incarnation: essays on Jesus Christ in the early church in honor of Brian E. Daley, S.J.*, Notre Dame, Ind., 2008, p. 260–275.

Lyman 1989 — Lyman R., «Arians and Manichees on Christ», in *Journal of Theological Studies*, 40: 2, 1989, p. 497–498.

Madden 1993 — Madden N., «Composite Hypostasis in Maximus Confessor», in *Studia Patristica*, 27, 1993, p. 175–196.

May 1978 — May G., *Schöpfung aus dem Nichts: Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlin, 1978.

Méhat 1974 — Méhat A., «ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ chez Basilide», in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, 1974, p. 365–373.

Miller 1985 — Miller T., «Byzantine Hospitals», in *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 38, Symposium on Byzantine Medicine, Washington, D.C.; Dumbarton Oaks, 1985, p. 53–63.

Mitralexis 2017 — Mitralexis S., *Ever-Moving Repose: A Contemporary Reading of Maximus the Confessor's Theory of Time*, Oregon, 2017.

Moehring 1995 — Moehring H., «Arithmology as an exegetical tool in the writings of Philo of Alexandria», in *Society of Biblical Literature: Seminar Papers* 13: 1, 1978, p. 191–227.

Mtchedlidze 2016 — Mtchedlidze M., «Les intérpretations d'un passage du Discours 29 de Grégoire de Nazianze par les auteurs Byzantins et Géorgiens des XI–XII siècles», in Orientalia Lovaniensia Analecta 251, PHILOKAPPADOX, in memoriam Justin Mossay, ed. Somers V., Yannopoulos P., 2016, p. 247–268.

Nellas 1987 — Nellas P., *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person*, Crestwood, NY, 1987.

O'Meara 1990 — O'Meara D., *Pythagoras revived: mathematics and philosophy in late antiquity*, Oxford, 1990.

Onians 1951 — Onians R., *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge, 1951.

Otis 1958 — Otis B., «Cappadocian Thought as a Coherent System», in *Dumbarton Oaks Papers*, 12, 1958, p. 97–124.

Pangallo 2007 — Pangallo M., «The Philosophy Of Saint Thomas On the Human Embryo», Human Embryo Before Implantation Scientific Aspects And Bioethical Considerations (Proceedings Of The Twelfth Assembly Of The Pontifical Academy For Life. Vatican City, 27 February–1 March 2006), Vatican City, 2007, p. 147–166.

Parente 1953 — Parente P., «Uso e significato del termine θεοκίνητος nella controversia monotelistica», in *Revue des Études byzantines*, 11, 1953, p. 245–248.

Patterson 1997 — Patterson L. G., *Methodius of Olympus: Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, Washington, 1997.

Perczel 2001 — Perczel I., «Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism», in *The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, ed. Joseph Patrich, Orientalia Lovaniensia Analecta, 98, Leuven, 2001, p. 261–282.

Petroff 2015 — Petroff V., «Ὑπάρχω and ὑφίστημι in Maximus the Confessor's Ambigua», in *The Architecture of the Cosmos: St. Maximus the Confessor. New perspectives*, eds. A. Lévy, P. Annala, O. Hallamaa, and T. Lankila, Helsinki, 2015, p. 93–122.

Piret 1983 — Piret P., *Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*, Théologie historique 69, Paris, 1983.

Plass 1980 — Plass P., «Transcendent Time in Maximus the Confessor», *Thomist* 44, 1980, p. 259–277.

Plested 2004 — Plested M., *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford, 2004.

Portaru 2015 — Portaru M., «Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism», in P. Allen and B. Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor,* Oxford, p. 127–148.

Prassas 2003 — Prassas D., *St Maximus the Confessor's Question and Doubts: Translation and Commentary*, a Dissertation Submitted to the Faculty of the Department of Theology. School of Religious Studies of the Catholic University of America, Washington D. C., 2003.

Randolph 1910 — Randolph C. B., «The Sign of Interrogation in Greek Minuscule Manuscripts», in *Classical Philology*, 5, 1910, p. 309–319.

Redovičs 2001 — Redovičs A., «Gregory of Nazianzus (Or. 29.2) in Maximus the Confessor's Ambigua», in *Studia Patristica*, 37, 2001, p. 250–256.

Richard 1955 — Richard M., «Le traité de Georges Hiéromoine sur les heresies», in *Revue des Études Byzantines*, 28, 1970, p. 239–269.

Riou 1973 — Riou A., *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur,* Paris, 1973.

Robinson 1987 — Robinson S. E., «The Apocryphal Story of Melchizedek», in *Journal for the Study of Judaism,* 18, 1987, p. 26–39.

Romanides 1963–1964 — Romanides J., «Notes on the Palamite Controversy and Related Topics», in *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. IX, 2, 1963–1964 (http://www.romanity.org/htm/rom.15.en.notes_on_the_palamite_controversy.02.htm).

Rorem & Lamoreaux 1998 — Rorem P., Lamoreaux J. *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Oxford, 1998.

Roueché 2002 — Roueché M., «Why the Monad is Not a Number: John Philoponus and *In De Anima 3*», in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik,* 52, 2002, p. 95–133.

Rubenson 1995 — Rubenson S. *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*. Minneapolis, 1995.

Sedley 2007 — Sedley D., *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley and Los Angeles, 2007.

Shchukin 2017 — Shchukin T., «Matter as a Universal: John Philoponus and Maximus the Confessor on the Eternity of the World», *Scrinium,* 13: 1, p. 361–382.

Sheldon-Williams 1967 — Sheldon-Williams I. P., «The Greek Christian Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena», in A. H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, p. 421–533.

Sherwood 1955a — Sherwood P., *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Rome, 1955.

Sherwood 1955b — Sherwood P., «Introduction», in *Maximus the Confessor 1955*, p. 1–102.

Sherwood 1958 — Sherwood P., «Maximus and Origenism. ARXH KAI TELOΣ», in *Berichte zum XI International Byzantinischten Kongress*, München, 1958. III: 1, p. 1–26.

Sinkewicz 1999 — Sinkewicz R., «The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas. First Triad in Defense of the Holy Hesychasts», *Христианский Восток,* 1: 7, 1999, p. 374–390.

Squire 1966 — Squire A., «The Soul as Virgin and Mother in Maximus the Confessor», in *Studia Patristica,* 8, Berlin, 1966, p. 451–461.

Sorabji 1987 — Sorabji R. (ed.), *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*, London, 1987.

Staniloae 1994 — Staniloae D., «Commentaires», in *Maxime le Confesseur, Ambigua, avec commentaires par Dumitru Staniloae,* trad. E. Ponsoye, intr. J.-C. Larchet, Paris, 1994, p. 373–540.

Steel 1992 — Steel C., «"Elementatio Evangelica". A propos de Maxime le Confesseur, Ambigua ad Ioh. XVII», F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, J. Verheyden (ed.), *The Four Gospels 1992. Festschrift F. Neirynck*, III, Leuven, 1992, p. 2419–2432 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 100).

Steel 1994 — Steel C., «Le jeu du Verbe. À propos de Maxime, Amb. ad Ioh. LXVII», in *Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii, edita ab. A. Schoors, P. Van Deun, Orientalia Lovaniensia Analecta,* № 60, Leuven, 1994, p. 281–293.

Steel 2012 — Steel C., «Maximus Confessor on Theory and Praxis. A Commentary on Ambigua ad Johannem VI (10) 1–19», in Thomas Bénatouïl, Mauro Bonazzi (ed.), *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle. Philosophia Antiqua,* 131, Leiden; Boston, 2012, p. 229–258.

Thunberg 1965 — Thunberg L., *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965.

Thunberg 1995 — Thunberg L., *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, 2 ed., Chicago, 1995.

Tollefsen 2008 — Tollefsen T., *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford, 2008.

Tollefsen 2017 — Tollefsen T., «A Metaphysics of Holomerism», in Sotiris Mitralexis (ed.), *Maximus the Confessor as a European Philosopher,* Oregon, 2017, p. 24–34.

Törönen 2007 — Törönen M., *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor* (The Oxford Early Christian Studies). Oxford [etc.], 2007.

Van Deun 1992 — Deun P. Van, «La symbolique des nombres dans l'oeuvre de Maxime le Confesseur (580–662)», in *Byzantinoslavica*, 53, fasc. 2, 1992.

Van Deun, Müller-Jourdan 2015 — Van Deun P., Müller-Jourdan P., «Maxime le Confesseur», in C.-G. Conticello (ed.), *La théologie byzantine et sa tradition Tome I/1 (VIe-VIIe s.)*, Turnhout, 2015, p. 375–514.

Varlamova 2017 — Varlamova M., «Philoponus' Dispute Against the Eternity of the World and Its Influence on the Byzantine Philosophy», *Scrinium,* 13, 2017, p. 383–399.

Viller 1930 — Viller M., «Aux sources de la spiritualité de saint Maxime: Les euvres d'Evagre le Pontique», *Revue d'ascétique et de mystique*, II: 1930, p. 156 –268.

Völker 1965 — Völker W., *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965.

Weiswurm 1952 — Weiswurm A., *The nature of human knowledge according to Saint Gregory of Nyssa*, Washington, DC, 1952.

Whittaker 1981 — Whittaker J., «Plutarch, Platonism and Christianity», in A. H. Armstrong, H. J. Blumenthal & R. A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honor of A. H. Armstrong*, London, 1981, p. 50–63.

Williams 2001 — Williams J., «The Incarnational Apophasis of Maximus the Confessor», *Studia Patristica* 37 (2001), p. 631–635.

Wildberg 1987 — Wildberg C., *Philoponus, Against Aristotle on the Eternity of the World*, London, 1987.

Wolfson 1966 — Wolfson H. A., «Patristic Arguments against the Eternity of the World», *Harvard Theological Review,* 59, 1966, p. 351–367.

Yannaras 1975 — Yannaras C., «The Distinction between Essence and Energies and Its Importance for Theology», in *St. Vladimir's Theological Quarterly,* 19, 1975, p. 242–243.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Г. И. Беневич

Биобиблиографический очерк жизни и творчества прп. Максима

Со времени публикации в 1952 г. Поликарпом Шервудом хронологии жизни и сочинений прп. Максима (*Sherwood 1952*) сменилось уже несколько поколений ученых, тем не менее до недавнего времени, пусть и с небольшими поправками и изменениями, именно эта хронология и общее представление о жизни прп. Максима принимались большинством его исследователей. Однако в последнее время опубликовано несколько работ, в которых представления о жизни, месте и времени написания сочинений прп. Максима и даже их адресатах были заметно пересмотрены. Одно из таких исследований — работа М. Янковяка и Ф. Бута[1], результаты которой отражены в нашей статье о жизни и основных сочинениях прп. Максима, написанной для *Православной энциклопедии*[2]. Вместе с тем, на ту же тему вышла еще одна фундаментальная работа П. Ван Дойна и П. Мюллер-Журдана (он написал лишь о философско-богословском аспекте наследия прп. Максима)[3], которую мы не успели учесть. В свою очередь на эту, весьма важную, но не бесспорную в ряде моментов, статью была написана острая рецензия Ж.-К. Ларше[4], представляющая несомненный интерес. Все это побуждает вновь предпринять попытку написания для русского читателя биобиблиографического очерка о жизни и творчестве прп. Максима, который и публикуется в качестве приложения к настоящему аннотированному переводу его *Трудностей*. Этот очерк не претендует на то, чтобы охватить все сведения по данной теме (это было бы невозможно, да и не нужно), но касается того, что в рамках заданной темы, по нашему мнению, важно и полезно знать русскоязычному читателю прп. Максима

для лучшей ориентации в его сочинениях, как и в его жизненном пути, а также в новейших гипотезах на этот счет в современной науке.

Как известно, существуют две, заметно разнящиеся между собой, версии жизни прп. Максима. Первая — основана главным образом на его Большом греческом Житии (*Vita* BGH[3] 1234), при том, что и оно имеется в трех, отличающихся друг от друга, рецензиях, датируемых концом X века, либо XI в.[5] Вторая версия основана на сирийском псогосе («поругании»), написанном противником прп. Максима монофелитом Григорием Решайнским в VII в. и опубликованном С. Броком в 1973 г. (*Syriac Life*). Подобная датировка этих сочинений делает сирийский псогос более ранним, и, вследствие этого (а также по ряду других причин, о которых будет сказано ниже), у многих ученых он вызывает в настоящее время бóльшее доверие[6]. При этом Ван Дойн, ссылаясь на Розена (*Roosen 2010*), упоминает о первичной утерянной версии греческого жития (к ней восходят все дошедшие до нас более поздние рецензии и изводы этого жития)[7], которую, вслед за Розеном, он датирует VIII в., считая, что она была реакцией на монофелитский псогос и написана сторонниками прп. Максима в Палестине. Ларше же в своей рецензии на Ван Дойна, без какой-либо аргументации, утверждает, что это древнее житие прп. Максима более раннее, чем сирийский псогос, и что последний был написан уже в ответ на это житие[8].

Первая (греческого Жития) версия жизни прп. Максима до сих пор была частью церковного предания, хотя в настоящее время в научном мире в отношении достоверности многих ее сведений (особенно относящихся к пребыванию прп. Максима в Константинополе и ранним годам монашеской жизни) выражаются серьезные сомнения[9]. Вторая версия, хотя и ее достоверность ставится под вопрос некоторыми исследователями (главным образом православными[10]), в последнее время завоевала в научном мире репутацию более достоверной, так что в *Оксфордском руководстве по прп. Максиму* под редакцией П. Аллен и Б. Нейл[11] за основу изложения жизни прп. Максима и датировки его сочинений взята именно сирийская версия его жизни[12], и это при том, что П. Аллен и Б. Нейл еще в 2003 г. писали, что отдают предпочтение описанию юных лет прп. Максима в греческом Житии[13]. Переломной для многих исследователей оказалась статья К. Будиньона[14], хотя надо признать, что новых источников в оборот этот автор не ввел, лишь по-новому истолковал старые, исходя из принятого им палестинского происхождения прп. Максима. Так что изменение научного консенсуса относительно биографии прп. Максима обусловлено на сегодня не какими-то неопровержимыми доказательствами в пользу достоверности сирийского псогоса, а сменой научной парадигмы. Ниже мы приводим краткое изложение биографии прп. Максима согласно традиционной,

т. е. греческой версии его Жития, которая, независимо от ее достоверности, представляет интерес для агиографии. Далее излагается краткая версия жизни прп. Максима, основанная на сирийском псогосе.

Наиболее достоверными считаются сведения о последних годах жизни прп. Максима и его соратников, свидетельствующие об их исповедничестве и мученическом подвиге. Эти сведения содержатся в источниках VII–IX вв., сохранившихся по-гречески и в переводе Анастасия Библиотекаря (он и объединил эти документы, циркулировавшие до этого по отдельности, в своем латинском переводе), изданных П. Аллен и Б. Нейл[15] (подробнее об этих текстах см. в разделе *Сочинения* настоящей статьи). По причине близости ко времени жизни прп. Максима они могут считаться наиболее надежными свидетельствами, в отличие от позднего Большого греческого Жития и исходящего от монофелитов сирийского псогоса. Вместе с тем, нельзя воспринимать и эти сочинения как документальную запись суда над прп. Максимом и бесед с ним в заключении и ссылке. Все эти сочинения, вышедшие из диофелитских кругов, могли быть специально отредактированы, исходя из целей полемики своего времени. То же самое, даже в большей степени, относится к известному «Диспуту с Пирром». Сам диспут с экс-патриархом имел место в 645 г., а сочинение, содержащее рассказ о нем, было составлено не раньше 655[16], возможно и не самим прп. Максимом, а его учениками. В целом, задача реконструкции жизни прп. Максима, особенно до начала полемики с моноэнергизмом, исходя из имеющихся противоречащих друг другу источников, далека от скольлибо надежного разрешения.

Сторонники достоверности ключевых сведений Большого греческого Жития (BHG 1234) (его Рецензия 3 издана в *Neil & Allen 2003*) и его главных источников реконструируют жизнь прп. Максима до начала полемики с моноэнергизмом следующим образом[17]. Прп. Максим родился между 580 и 601 г. в знатной семье в Константинополе, получил прекрасное светское образование, в том числе философское, был замечен императором Ираклием, и еще совсем молодым человеком стал его секретарем. Однако вскоре он (по одной из ошибочных версий, столкнувшись при дворе с ересью монофелитства, что в принципе невозможно), решил целиком посвятить себя подвижнической жизни и ушел в монастырь (ок. 613–614 гг.). Он подвизался в Хрисополе, недалеко от столицы, около десяти лет. Здесь, предположительно в 618 г., он встретился с монахом Анастасием, который стал его учеником и уже с ним не расставался. Затем, по этой же версии, прп. Максим переехал в монастырь св. Георгия в Кизике, что на берегу Мраморного моря, где познакомился с Иоанном, архиепископом Кизическим, по просьбе которого потом, уже в Африке, написал знаменитые *Трудности к Иоанну*,

где дается истолкование трудным местам из свт. Григория Богослова. Но еще до этого, когда он находился в Кизике, прп. Максим написал свои первые сочинения, принесшие ему славу и имя выдающегося церковного писателя. Это были *Слово о подвижнической жизни*, *Главы о любви*, *Вопросы и недоумения*, знаменитое письмо кубикуларию Иоанну *О любви* и ряд других сочинений. Однако вскоре, около 626 г., из-за нашествия персов и авар прп. Максиму пришлось покинуть монастырь, и, пробыв некоторое время на Крите и на Кипре, он оказался в Северной Африке, в Карфагене, где встретился с аввой Софронием, будущим патриархом Иерусалимским. Несмотря на свой уже немолодой возраст и известность, прп. Максим признал его своим духовным отцом и подвизался в монастыре, основанном св. Софронием, близ Карфагена, где его и застало известие о появившейся в империи новой ереси. Далее прп. Максим оказывается ближайшим соратником аввы Софрония, выступившего против моноэнергистской Унии, заключенной в Александрии в 633 г. Когда Софроний добивается от патр. Сергия и имп. Ираклия принятия *Псифоса*, прп. Максим принимает его (см. *ер*. 19 к ближайшему сотруднику патр. Сергия игумену Пирру), поскольку рассматривал *Псифос* как отказ от богословия Унии 633 г. После смерти свт. Софрония Иерусалимского (634–638?) и через некоторое время после издания в 638 г. монофелитского *Экфесиса*, прп. Максим, начиная с 640 г., выступает в полемику против монофелитского *Экфесиса*. По остальной части жизни прп. Максима принципиальных разногласий между учеными нет, и мы изложим ее, говоря о второй версии его жизни. Здесь же отметим лишь то, что Большое греческое Житие XI в. завершается утверждением о том, что учение прп. Максима было провозглашено отцами Шестого Вселенского Собора, а сам он был прославлен, хотя на самом деле его имя упоминается в деяниях этого Собора лишь монофелитом Макарием Антиохийским, и то как анафематствованного еретика[18]. (В связи с этим уместно кратко обсудить слова П. Ван Дойна о том, что прп. Максим был «реабилитирован» на Шестом Вселенском Соборе[19]. Ж.-К. Ларше в своей, в других моментах весьма въедливой, критике статьи Ван Дойна к этому выражению не придирается, что и не удивительно, поскольку и сам Ларше некогда писал, что Собор «реабилитировал его личность»[20]. Как же так, ведь даже *Википедии* известно, что «Собор (имеются, очевидно, в виду отцы Собора, а не еретики. — *Г. Б.*) тщательно избегал какого-либо упоминания имени Максима Исповедника, на которого по-прежнему смотрели с подозрением»[21]. Ответ на эту видимую нестыковку представляется таким: действительно, никакой явной и эксплицитной «реабилитации» прп. Максима на Соборе 680 г. не было, но в ней формально уже не было нужды, после того, как на Соборе были осуждены за ересь все,

кто осуждал прп. Максима, в частности, на монофелитском соборе 662 г., когда его обвинили в несторианстве[22])[23].

Что касается ранних лет жизни прп. Максима, то версия Большого греческого Жития (самая пространная его версия изложена в *Recensio* 3), содержащего рассказ о юных годах прп. Максима, в большой степени повторяет Житие прп. Феодора Студита (*Vita* B), составленное в IX в. Феодором Дафнопатом[24], что ставит под вопрос достоверность этой части Жития. Ван Дойн называет среди возможных авторов греческого Жития прп. Максима X в. студийского монаха Михаила Эксабулита[25]. Когда же был опубликован сирийский псогос, предлагающий совершенно иную версию детства и юношества прп. Максима, сомнения в достоверности сведений из греческого Жития X–XI в. усилились, и появилась альтернативная версия происхождения и монашеской формации прп. Максима. Вместе с тем была брошена тень и на греческое Житие, так что в настоящее время в науке более достоверной (пусть и с определенными оговорками, связанными со спецификой жанра псогоса — «поругания») считается сирийская версия, что не мешает некоторым известным православным авторам (не только Ларше, но и Констасу[26], а в России — А. И. Сидорову[27]) оставаться приверженцами греческого Жития.

Прежде, чем перейти к изложению реконструкции жизни прп. Максима согласно сирийскому псогосу, надо отметить, что некоторые ученые, скажем, Гарриг или Дальмэ, соединяя данные греческого и сирийского повествований, выдвинули версию, что, покинув Палестину в момент персидского завоевания в 614 г., прп. Максим оказался в монастыре в Хрисополисе[28]. Но в настоящее время этой версии, кажется, никто из видных исследователей прп. Максима не придерживается.

Хронология жизни, составленная М. Янковяком и Ф. Бутом, а также П. Ван Дойном (эти две хронологии во многом пересекаются, хотя есть и отличия, главные из которых мы отметим) на основе сирийского псогоса (*Syriac Life*) и сведений, которые можно извлечь из сочинений самого прп. Максима и других источников, выглядит следующим образом. Прп. Максим родился в 579/80 (*relat. mot.,* ed. Allen & Neil 1999:47.450) в Хесфине, на Голанских высотах (*Syriac Life* 1). В псогосе утверждается о его низком происхождении, в частности, о том, что отцом его был самарянин, торговец сукном из деревни Сихарь возле Неаполиса, а матерью — рабыня-персиянка, владельцем которой был еврей из Тивериады по имени Цадок. Родители прп. Максим скрывались от преследований у деревенского священника, приняли христианство, были тайно крещены, поженились и крестили сына с именем Мосхион (Μοσχίων). Но эти детали — все или некоторые (?) — можно списать на специфику жанра псогоса, хотя

исключить их правдивости тоже нельзя[29]. Начальное образование Мосхион мог получить в доме священника Мартирия, который был племянником правителя Тиверіады и, скорее всего, достаточно образованным человеком (*Syriac Life* 2). В возрасте 10 лет, после смерти родителей, прп. Максим был отдан Мартирием в монастырь, известный как Лавра св. Харитона (Ветхая или Сукийская лавра) в Иудейской пустыне (Палестина) (*Syriac Life* 1–5). Игумен этого монастыря изменил его имя, назвав Максимом (*Syriac Life* 4), далее прп. Максим обвиняется в том, что он был воспитан в среде оригенистов. О дальнейших сорока годах жизни прп. Максима *Псогос* ничего не сообщает. Далее говорится уже о прп. Максиме как ученике аввы Софрония (в будущем свт. Софрония Иерусалимского) (*Syriac Life* 6–7). Контакты между ними возникли, вероятно, уже в 632–633 гг. (ср. *epp.* 8 и 13). Ван Дойн, однако, считает, что прп. Максим мог познакомиться со св. Софронием еще в Палестине[30]. Софроний был родом из Дамаска, а потом подвизался в Палестине, откуда вместе со своим духовным наставником — прп. Иоанном Мосхом — переселился в Александрию во время персидского нашествия ок. 614 г. В Александрии оба подвижника стали ближайшими сотрудниками патр. Иоанна Милостивого в его борьбе за утверждение Халкидонской веры[31]. Вероятно, прп. Максим тоже пребывал в это время в Александрии, что косвенно подтверждается его знакомством с некоторыми александрийскими монахами и из последующей переписки с ними[32]. В 617/8 прп. Максим повстречал монаха Анастасия, который стал его ближайшим учеником и сотрудником (*relat. mot.* 47.453; *Syriac Life* 19). Анастасий был некогда нотарием бабушки императора Константа II (*disp. Byz.,* ed. Allen & Neil 1999:141. 746–747), то есть либо Фабии Евдокии, жены имп. Ираклия до ее смерти в 612 г., которая была африканского происхождения, как и Анастасий, либо жены двоюродного брата Ираклия Никиты[33]. Где прп. Максим встретился с Анастасием, неизвестно, может быть в Африке, а может и в Александрии. Но ясно, что прп. Максим в это время был уже достаточно известным, поскольку его учеником стал бывший имперский нотарий, т. е. человек из элиты общества. Ван Дойн вслед за Будиньоном высказывает мнение, что со многими будущими, в том числе и высокопоставленными адресатами своих писем (такими, как иллюстрий Петр) прп. Максим познакомился именно в Александрии[34], так что не следует знакомство с ними, как и близость с некоторыми представителями царствующей фамилии, с которыми прп. Максим познакомился там же, приписывать константинопольскому происхождению и службе при дворе Ираклия. В Александрии прп. Максим оставался, вероятно, до 617 г. (когда город захватили персы). Здесь он получил возможность существенно пополнить свое философское образование, прежде всего, находясь

в контакте с последними представителями александрийской философской школы, Стефаном Александрийским и другими (см. подробнее ниже)[35]. Нельзя исключить, что, покинув Александрию, прп. Максим пробыл некоторое время в Константинополе, где и познакомился с кубикуларием Иоанном[36], в будущем адресатом нескольких его важнейших сочинений, в том числе *Послания о любви* (*ep.* 2).

Место пребывания прп. Максима во время персидского нашествия неизвестно. Некоторые его письма лета 632 г., направленные на Восток, свидетельствуют о том, что он избежал угрозы нашествия варваров, вероятно речь идет о персидском нашествии в Палестину (614) и Египет (619), а также о набегах арабов (см. *epp.* 8, 28, 30). К 632 г. прп. Максим оказывается уже в Северной Африке, которая стала местом, где обосновались беженцы, спасаясь от персидского нашествия, например, Иоанн Мосх, свидетельство о его пребывании здесь в 630 г. встречается в *Луге Духовном* (196)[37]. Иоанн Мосх умер в Риме в 634 или немного раньше (*Пролог к Лугу Духовному*) (датировка расходится с традиционной — 619 г.). В Северной Африке прп. Максим был в тесном общении с аввой Софронием (*opusc.* 12, 142A). Если прп. Максим был до этого в Александрии, то, возможно, он проделал путь в Северную Африку через ряд островов в Средиземном море, включая Кипр, где у него завязались личные связи (*ep. 20; opusc.* 1, 7, 10, 19, 20), и Крит (*ep. 21;* ср. *opusc.* 3, 49C). Но в какой раз из своих путешествий по Средиземноморью и по дороге в Северную Африку из Палестины (или Александрии?) или обратно прп. Максим посещал Крит и Кипр, и сколько раз, точно неизвестно. Судя по *ep.* 8, прп. Максим находился в Северной Африке, в Карфагене во время попыток на Пятидесятницу 632 г. осуществить по указу императора Ираклия насильственное крещение иудеев и самарян, что вызвало у него серьезную озабоченность. Далее, согласно сирийскому псогосу, прп. Максим оказывается снова в Палестине ок. 634 г. (*Syriac Life* 7–10) в качестве ближайшего сотрудника и советника патр. Софрония Иерусалимского, где прп. Максим принимает участие в спорах вокруг унии с монофизитами в Египте в июне 633[38]. Ван Дойн дает большой разброс для времени нового пребывания прп. Максима в Палестине (633–641 гг.)[39]. Осужденный за свое учение на Кипрском соборе 636 г.[40], прп. Максим провел несколько лет в относительной изоляции на Востоке (в Палестине?), прежде чем вернулся снова в Северную Африку (*Syriac Life* 11–18). Согласно псогосу, после завоевания Палестины и Сирии арабами (оно произошло в 634–640 гг.) прп. Максим распространял свое учение в Сирии (*Syriac Life* 18), но позднее переехал в Северную Африку. На основании свидетельств из сочинений самого прп. Максима можно сказать, что он там был уже в ноябре 641 г. (*ep.* 12; ср. *Computus*). Здесь он тесно общается

с префектом Георгием (*epp.* 1, 11–12, 18, 44-5, B). После того, как Георгия отозвали в Константинополь по настоянию Мартины, вдовы имп. Ираклия, в 641 г. (дело, в котором прп. Максим принимал активное участие на стороне Георгия (*ep.* 1)), прп. Максим становится ближайшим другом и советником нового префекта Карфагена, патриция и генерала Григория (*disp. Pyr.* [288A] и *relat. mot.* 17. 53–62). К этому же периоду, вероятно, относятся сведения сирийского псогоса о контактах прп. Максима в Северной Африке с сирийскими несторианскими монахами во главе с Эшайей (и его сыном Ишой), проживавшими здесь в качестве беженцев (*Syriac Life* 19). Псогос сообщает, что у этих монахов и прп. Максима, как выяснилось из их собеседования, одна и та же вера, против которой еще тогда восстал некий отшельник по имени Лука. Здесь уместно вспомнить, что на Шестом Вселенском Соборе монофелит Макарий Антиохийский обвинял Максима в несторианстве, и именно этот Макарий, о чем упомянуто в тех же *Деяниях Собора*, написал три книги (или послания), направленные отшельнику Луке, одобряющие его полемику с прп. Максимом[41]. По мнению А. Леви, несторианские монахи, с которыми общался прп. Максим в Северной Африке, были оригенистами, последователями последнего главы Нисибинской школы Хенаны (Хнаны)[42]. Но в псогосе об этом, казалось бы удобном для критики прп. Максима, факте ничего не говорится. Гипотеза Леви о том, что прп. Максим вел в *Трудностях к Иоанну* полемику с оригенизмом именно этих несторианских монахов, требует дальнейшей проверки. Ван Дойн считает, что прп. Максим вполне мог жить некоторое время в этом «несторианском» монастыре (располагавшемся в местности, называемой по-латыни Hippo Diarritus, современная Бизерта), приведя монахов этого монастыря к Халкидонскому вероисповеданию, к которому сочувственно относился Хенана[43]. Псогос утверждает, что монастырь стал оплотом распространения Максимова учения, т. е. диофелитства. Ввиду угрозы завоевания Северной Африки арабами монахи этого «несторианского» монастыря, уже будучи халкидонитами, переселились в Рим и поселились в монастыре Св. Саввы на Авентине, куда прибыли и монахи-беженцы из Великой Лавры прп. Саввы из Палестины[44]. Эти монахи под руководством игуменов Иоанна, а затем Феодора сыграли важную роль в подготовке и работе Латеранского Собора 649 г., созванного папой Мартином I, вдохновленного прп. Максимом. Игумен Феодор и сириец Ишо может быть одним и тем же лицом (гипотеза С. Брока)[45].

После победы на публичном диспуте в Карфагене в июле 645 г. над бывшим патр. Константинопольским Пирром (*disp. Pyr.* [288A]), прп. Максим вскоре отправляется в Рим (*Syriac Life* 19; cf. *disp. Pyr.* [353A]; *relat. mot.* 105–116; *opusc.* 9), где является одним из главных организаторов и идеологов

Латеранского Собора, состоявшегося в октябре 649 г., будучи одним из ведущих составителей его деяний[46]. О диспуте с Пирром и его результатах (покаянии Пирра и отречении его от ереси в присутствии папы Римского Феодора I) по понятным причинам сирийский псогос умалчивает, а вот о поездке прп. Максима в Рим и Латеранском Соборе как деле Максима, «совратившего» папу Мартина, сообщает. Вероятно, прп. Максим находился в Риме до ареста св. папы Мартина в июне 653. Обстоятельства его собственного ареста точно не известны, но, возможно, он произошел примерно тогда же (так у Феофана, *Chron.* AM 6121). Непонятно, был ли прп. Максим арестован в Риме или еще где-то в Италии, или же он поехал в Константинополь вслед за арестованным папой Мартином, чтобы отстаивать решения Латеранского Собора, и был арестован уже в Константинополе. Как бы то ни было, прп. Максима подвергли суду в Константинополе в 655 г., сослав в Визию во Фракии (*relat. mot.*). В ссылке прп. Максим противостоял попыткам властей склонить его отказаться от своей жесткой позиции защиты решений Латеранского Собора; известны две тщетные попытки уговорить прп. Максима изменить свое отношение в 656 и в 658 (*disp. Byz, Ep. ad Anast.*). Возможно, прп. Максим имел отношение к восстанию Феодосия, брата имп. Константа II в 659/60[47]. Осужденный на соборе, претендовавшем на имя Вселенского, в 661 или 662 г., он был подвергнут жесточайшим наказаниям — ему вырвали язык и отрубили правую руку — и сослан в Лазику, где он умер 13 августа 662 г.

По вопросу о месте последних дней прп. Максима в ссылке, как и о месте его погребения, тоже идут горячие споры. Так, А. Ю. Виноградов, специалист по церковной археологии Кавказа, недавно подверг критике все предыдущие гипотезы о последних днях прп. Максима в районе крепости Мури в Грузии и предлагает вместо этого новую гипотезу, локализуя его место кончины в районе Омаришарской крепости (в верховьях реки Кодори, при слиянии Гвандры и Клыча) (современная Абхазия) или, менее вероятно, в районе Чхалтинской или Клычской крепостей (также в верховьях Кодори)[48]. При этом Виноградов отказался принять версию места кончины прп. Максима, высказанную недавно Ж.-К. Ларше[49].

Пытаясь подтвердить версию палестинского происхождения прп. Максима и то, что, как минимум до бегства из Александрии (619 г.) он не бывал в Константинополе и не подвизался в монастыре близ него, вслед за Будиньоном[50], Янковяк и Бут внесли существенные изменения в просопографию прп. Максима[51] по сравнению с традиционной просопографией[52]. Но еще проблематичнее принятие Янковяком и Бутом утверждения сирийского псогоса об осуждении прп. Максима на Кипрском соборе, в котором участвовал, наряду с представителями всех главных кафедр,

кроме Антиохийской, и свт. Софроний Иерусалимский, принявший таким образом постановление этого собора, осуждавшее прп. Максима (по версии Янковяка и Бута — свт. Софроний принял и монофелитский *Экфесис*, который они датируют 636 г., а не 638, как было принято прежде). Это утверждение в корне расходится и с существовавшим до сих пор научным консенсусом, и с церковным преданием, согласно которому никакого разногласия между свт. Софронием и прп. Максимом в полемике с ересями моноэнергизма и монофелитства не было. Янковяк и Бут заходят так далеко, что высказывают предположение о тотальной правке, которой подверглись многие документы того времени со стороны диофелитов ради того, чтобы скрыть факт принятия свт. Софронием монофелитства и его расхождения с прп. Максимом[53]. Интересно то, что, совпадая по многим пунктам с реконструкцией биографии прп. Максима Янковяком и Бутом, Ван Дойн не совпадает с ними в данном пункте, то есть попросту говоря, вообще не упоминает о Кипрском соборе, как и о версии принятия свт. Софронием монофелитства.

Важным для понимания генезиса идей прп. Максима является вопрос о его философском образовании, на котором следует остановиться отдельно. В современной науке философское образование прп. Максима, хотя и с некоторыми оговорками, связывают со Стефаном Александрийским, последним главою Александрийской философской школы (сам Стефан, вероятнее всего, был учеником Филопона). Если исходить из традиционной версии жизни прп. Максима, то он мог учиться у Стефана в Константинополе, куда, согласно некоторым свидетельствам, Стефан был приглашен императором Ираклием. Однако если прп. Максим был палестинского происхождения и покинул Палестину после вторжения туда персов, переехав на время в Александрию, он мог быть в контакте с философами и иметь доступ к библиотеке в Александрии. По крайней мере, авва Софроний, будущий патриарх Иерусалима, с которым прп. Максим был тесно связан, возможно, и до Карфагена, но уж наверняка со времени своего переселения в Карфаген, точно был в хороших отношениях со Стефаном[54]. Впрочем, следует признать, что ни у свт. Софрония, ни у его друга и наставника прп. Иоанна Мосха такого интереса к философии и ее знания, как у прп. Максима, мы не находим. Вероятно, своим философским образованием прп. Максим во многом обязан самообразованию. Трудно сказать, в какой степени он освоил философские взгляды языческих философов, в том числе и близких к нему по времени неоплатоников, а в какой степени он воспринял элементы их мысли и философского языка от христианских авторов, таких как Апологеты, Климент Александрийский, Ориген, Евагрий, Каппадокийцы, вероятно именно им «открытый» Немесий

Эмесский, авторы *Ареопагитского* или *Леонтьевского корпуса,* или христианские александрийские философы Давид и Илья. Факт тот, что уровень философской мысли прп. Максима, его способность осмыслять христианское учение на философском языке для его времени и среды (православного монашества[55]) беспрецедентны.

Сочинения

В соответствии с переоценкой значения сирийского псогоса и ряда других сочинений, а также выдвигая новые принципы для реконструкции биографии и датировки сочинений прп. Максима, М. Янковяк и Ф. Бут предлагают новую датировку этих сочинений по сравнению с прежними, из которых наиболее известной была датировка П. Шервуда (*Sherwood 1952*). В последней важную роль играла идея об эволюции выражения богословских взглядов у прп. Максима. Янковяк и Бут отказываются (впрочем, не всегда последовательно) от этого принципа, считая его слишком спекулятивным, в результате их датировка многих сочинений стала менее определенной, но уменьшилась и вероятность ее ошибочности, хотя зачастую они проявляют чрезмерную осторожность. Оба принципа имеют свои преимущества, так что для большинства сочинений прп. Максима мы даем ту и другую датировку, зачастую еще и датировку Ж.-К. Ларше, а иногда и других исследователей (в датировке Шервуда прилагается нумерация сочинения по его счислению). Кроме этого даем краткое описание сочинений и указываем на их русские переводы последнего времени (эти переводы обозначены именами переводчиков). Русские названия сочинений, как правило, даем в соответствии с наиболее авторитетными, на наш взгляд, переводами. Критические издания многих важнейших сочинений прп. Максима, в частности, *Писем*, *Богословско-полемических сочинений* и *Трудностей к Иоанну* до сих пор отсутствуют, хотя они готовятся к печати в Лувене в Католическом Университете группой под руководством Питера Ван Дойна с участием Базиля Маркесиниса и Карла Лаги для серии CCSG, и есть надежда на их скорую публикацию. Отсутствие этих критических изданий — еще одна причина неопределенности в датировке сочинений прп. Максима, почему для многих из них дается возможный временной промежуток. Порядок сочинений прп. Максима приводим в целом такой же, как у М. Янковяка и Ф. Бута[56], и под теми же рубриками. Некоторые из их подразделений могут показаться искусственными, как и сам порядок недостаточно оправдан, но их работа обладает преимуществом систематичности и целостности, так что, несмотря на могущие возникнуть возражения, имело смысл (с уточнениями и оговорками) опираться здесь именно на нее, приводя

и альтернативные датировки П. Шервуда и Ж.-К. Ларше, как и критику их М. Янковяком и Ф. Бутом. Порядок сочинений прп. Максима, который приводится в нашей статье в *Православной энциклопедии*, — искусственный, он обусловлен принципами, принятыми в этом издании, когда сочинения авторов разбиваются по группам — экзегетические, аскетические, полемические и т. д. Этот же принцип в еще более искусственном варианте использован в статье П. Ван Дойна и П. Мюллер-Журдана, и справедливо раскритикован в рецензии на эту статью Ж.-К. Ларше, поскольку для прп. Максима провести четкие различия между сочинениями подобного рода «жанров» практически невозможно, да и просто неверно. Отказываясь от порядка, в котором приводятся сочинения прп. Максима П. Ван Дойном, мы, вместе с тем, заимствуем у него некоторые ценные сведения об этих сочинениях, которых нет у других исследователей. В нижеследующей части биобиблиографии ссылки на источники и литературу даются в основном тексте, а не в примечаниях, с этим связаны особенности их оформления, в котором мы тоже следуем за Янковяком и Бутом. Библиография к данному разделу настоящей статьи дается отдельно от общей библиографии тома, опять же с учетом специфики ее оформления у Янковяка и Бута.

1. Главные сочинения раннего периода

1. *Liber Asceticus* (*Слово о подвижнической жизни*)

Ed. Van Deun 2000a; PG 90, 912–956. *CPG* 7692. Сидоров 1993. Кн. 1, с. 75–95.

Sherwood 1952:26 nr 10 = 'ок. 626'. Jankowiak & Booth 2015 = 'до 633/4'.

Беседа ученика со старцем о подвижнической жизни. Тесно связано с *Главами о любви*, которые предваряет во многих рукописях. Написано, как и они, по просьбе о. Елпидия.

2. *Capita de caritate* (*Главы о любви*)

Ed. Ceresa-Gastaldo 1963; PG 90, 960–1073. *CPG* 7693. Сидоров 1993. Кн. 1, с. 96–145. Sherwood 1952: 26 nr 11 = 'ок. 626'. Jankowiak & Booth 2015 = 'до 633/4'.

Четыре сотницы кратких до афористичности поучений по различным сторонам аскетической жизни, в центре которых, что весьма редко для аскетической письменности, добродетель любви к Богу и ближним. Написаны *Главы о любви*, вероятно, одновременно со *Словом аскетическим* и направлены одному и тому же адресату — о. Елпидию, о чем свидетельствует пролог к этому сочинению (Ceresa-Gastaldo 1963:48; PG 90, 960A). *Главы о любви* в немалой степени являются переосмыслением и развитием прп. Максимом

в православном духе аскетического и мистического учения Евагрия Понтийского, имя которого по понятным причинам он не называет.

В сочинении практически отсутствуют характерные для *Трудностей к Иоанну* (см. далее) философско-богословские понятия, почему П. Шервуд и считал *Главы о любви* более ранним сочинением. Но остается вопросом, связано ли отсутствие этих философских разработок с тем, что прп. Максим еще не проявлял в это время такого интереса к философии, а углубился в нее позднее, когда обратился к выработке православной альтернативы оригенизму (П. Шервуд склонялся именно к этому), или же отсутствие этих философских понятий связано со спецификой жанра *Глав о любви*.

3. *Quaestiones et dubia* (*Вопросы и недоумения*)

Ed. Declerck 1982; PG 90, 785–856. *CPG* 7689. Черноглазов 2010; исправленный перевод Quaest. 13 в: Дунаев 2012.

Sherwood 1952:26 nr 13 = 'ок. 626'. Jankowiak & Booth 2015 = до 633/4. Van Deun, Mueller-Jourdan 2015 = до 624–625.

Текст содержит серию толкований различных сложных мест из Св. Писания и святых отцов. Метод толкования — смешанный, не только характерный для более позднего прп. Максима — анагогический (именно им он пользуется главным образом в *Вопросоответах к Фалассию*), но порой и буквальный, хотя характер буквального толкования у прп. Максима тоже зачастую оригинален. Все это дает основание считать, что *Вопросы и недоумения* — более раннее сочинение, чем другие пространные экзегетические сочинения прп. Максима. Отсутствует в нем, что характерно для этих сочинений, и проблематизация учения о волях и энергиях (Balthasar 1941:149–156; см., напр., *Quest.* 21, Declerck 1982:19). Многие места этого сочинения имеют параллели в *Трудностях к Иоанну*, где обсуждаемые темы разработаны полнее. Исследование этого сочинения показывает тесную связь с экзегезой представителей Александрийско-Палестинской школы, в том числе с Оригеном, Евагрием Понтийским, Дидимом Слепцом и Евсевием Кесарийским. Не является ли это косвенным свидетельством в пользу палестинского происхождения прп. Максима и его длительного пребывания в Александрии?

4. *Ambigua ad Iohannem* (*Трудности к Иоанну*)

Ed. PG 91, 1061–1417; улучшенный текст в: Constas 2014 vol. 1:62–451, vol. 2:2–330; Jeauneau 1988 (латинский перевод Эриугены). *CPG* 7705.2. Яшунский 2006.

Sherwood 1952: 31-2 nr 26 = '628–30'. Ср. Larchet 1998a: 29–30 (628–634) и 41 (628–630). Jankowiak & Booth 2015 = 'до 633/4' (возможно 628?). Критическое издание пока отсутствует (готовится Карлом Лагой).

Библиографию опубликованных русских переводов отдельных трудностей, переведенных и прокомментированных разными авторами, см. в: Knežević 2012, p. 90–93. Существует, пока не опубликованный, перевод группы Д. Е. Афиногенова (закончен в 2006), а также настоящий перевод Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина.

Сочинение посвящено разъяснению трудных мест у свт. Григория Богослова. Написано в ответ на вопросы Иоанна, архиепископа Кизического. Согласно традиционной версии прп. Максим встретился с ним, когда подвизался в монастыре св. Георгия в Кизике. У сторонников достоверности сирийского псогоса нет однозначной и убедительной версии относительно того, где прп. Максим мог познакомиться с адресатом *Трудностей к Иоанну*, они допускают, что это могло произойти в Палестине или в Александрии. Личность адресата *Трудностей к Иоанну* тоже остается загадкой (см. подробнее предисловие). Вероятнее всего, данное сочинение было написано до «моноэнергистского кризиса» (Larchet 1998a: 29–30), поскольку некоторые выражения в нем (например, «одно и единое действие Бога и достойных Его» (PG 91, 1076C = Jeauneau 1988: 26)) могут быть истолкованы в моноэнергистском смысле. На это прп. Максиму и пеняли его противники в более поздние годы (*см. opusc.* 1, 33A–B, где ему приходится толковать это выражение в контексте полемики с монофелитами).

Наиболее важная и изученная тема, обсуждаемая в *Ambigua ad Iohannem* — полемика с оригенизмом (особенно *Amb. Io.* 7, 15, 42) (Sherwood 1955b; Шуфрин 2014b). Считать, как это делают М. Янковяк и Ф. Бут, что наличие этой темы у прп. Максима может служить, пусть и косвенным, доказательством его палестинского происхождения, поскольку в Палестине в VI в. шли горячие споры вокруг оригенизма, достаточных оснований нет, поскольку после *Эдикта* имп. Юстиниана против оригенизма полемика с ним стала общецерковной. Вопреки наиболее распространенному мнению, что *Трудности к Иоанну* посвящены главным образом полемике с оригенизмом, следует подчеркнуть, что не менее важной для этого произведения была полемика с радикальным антиоригенизмом, то есть крайней и весьма распространенной реакцией на оригенизм, что можно заметить при сравнении некоторых мест из *Трудностей к Иоанну* с написанными в то же время (ок. 628) письмами (*epp.* 6, 7) (см. Benevich 2009; Беневич 2014b, с. 593–613). Более того, сам метод толкования Св. Писания, примененный прп. Максимом в этом сочинении, как и в ряде других, противостоял буквализму противников оригенизма и являлся развитием методов анагогического толования Александрийско-Палестинской школы, не в последнюю очередь — Оригена и его последователей. В целом прп. Максим в *Трудностях к Иоанну* не просто опровергает оригенизм, но дает

православную альтернативу этого учения, не просто отметая его, как это делали многие христиане его времени, но отвечая на те философско-богословские вопросы, которые были поставлены оригенистами.

5. *Quaestiones ad Thalassium* (*Вопросоответы к Фалассию*)

Ed. Laga & Steel 1980/1990; PG 90, 244–785. *CPG* 7688. Епифанович / Сидоров 1993. Кн. II, Ч. 1. (*Thal.* I–LV). Комментированные переводы остальных вопросоответов выходили в отдельных номерах журнала «Альфа и Омега». В настоящее время переведены А. И. Сидоровым целиком, но полное издание еще не вышло.

Sherwood 1952: 34–35 nr 36 = 'между 630 и 633–634'; Larchet 1998a: 49 = 630–634.

Jankowiak & Booth 2015 = до ок. 633/4, но после *Трудностей к Иоанну.*

Сочинение представляет собой обширный экзегетический труд, содержащий духовные, анагогические толкования сложных мест Св. Писания. Адресовано прп. Фалассию Ливийскому и Африканскому, игумену одного из монастырей, расположенных недалеко от Карфагена. Написано после *Трудностей к Иоанну*, поскольку есть ссылка на *Amb. Io.* 67 (Laga & Steel 1980: *Thal.* 39.59-61), также *Thal.* 48 развивает тему *Amb. Io.* 41 (Laga & Steel 1980: ix). Отсутствие проблематизации моноэнергизма говорит о написании до начала полемики с ним. Более того, в *Thal.* 42 (Laga & Steel 1980: 7.285-9) ко Христу прилагается προαίρεσις, наличие которого отрицается в *Opusc.* 1 (29D–32A), где в ответ на критику строгих диофелитов прп. Максим дает толкование приложения προαίρεσις ко Христу в *Thal.* 42.

Подробный анализ экзегетического метода в *Вопросоответах к Фалассию* см. в Blowers 1991 и в комментариях к русскому переводу С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова. Важным подспорьем в изучении этого сочинения являются вышедшая недавно в серии *Sources chrétiennes* (# 529; 554) французская двухтомная билингва (перевод Ф. Винель, предисловие и комментарии Ж.-К. Ларше)[57] и английский перевод Констаса[58].

6. *Expositio in Psalmum* LIX (*Толкование на 59 псалом*)

Ed. Van Deun 1991; PG 90, 856–872. *CPG* 7690. Сидоров 1993. Кн. I, с. 208–214.

Sherwood 1952:26 nr 12 = 'ок. 626', во время пребывания в Кизике. Jankowiak & Booth 2015 оспаривают пребывание в Кизике, но своей датировки не предлагают. Ван Дойн соглашается, что текст ранний, но воздерживается от суждения о точной дате вплоть до завершения тщательного лингвистического исследования (Van Deun 1991: xx–xxi), однако в статье 2015 г. он же высказывает гипотезу, что это сочинение датируется 626 г. и может быть связано с нашествием персов и авар, что хорошо

согласуется с содержанием толкуемого псалма. Однако, другие исследователи считают, что нельзя однозначно связывать толкование Пс. 59, где речь идет об избавлении от войны, с какой-либо определенной войной (как в Cantarella 1931: 58), поскольку Византийская империя практически непрерывно с кем-нибудь воевала с 603 г.

7. *Expositio orationis dominicae* (*Толкование на молитву Господню*)

Ed. Van Deun 1991; PG 90, 872–909. *CPG* 7691. Сидоров 1993. Кн. I, с. 185–202.

Sherwood 1952:31 nr 25 = '628–630'. Jankowiak & Booth 2015 'до 636'.

Сочнение представляет собой анагогическое и мистагогическое толкование *Молитвы Господней*. По мнению Янковяка и Бута текст, несомненно, предшествует началу полемики с монофелитством (точнее, *Экфесисом*, который они датируют 636 г.). В нем ко Христу все еще прилагается γνώμη (Van Deun 1991: 34.135–139), в отличие от сочинений более позднего периода. В нем же о воле во Христе говорится как об «одной» или «единой» для двух природ (Van Deun 1991: 33.111–115, 37.181–182), что немыслимо после вступления прп. Максима в полемику против *Экфесиса* (Booth 2013: 265-6, и ср. *Myst.; Ep. 2; Opusc.* 14, 18).

Сочинение имеет множество параллелей с другими более ранними сочинениями прп. Максима.

8. *Capita theologica et oeconomica* (*Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия*)

Ed. Hajdú, Wollbold; PG 90, 1084–1173. *CPG* 7694. Сидоров 1993. Кн. I, с. 215–256.

Sherwood 1952:35 nr 37 = '630–634'. Jankowiak & Booth 2015 — раннее, но после *Трудностей к Иоанну*. Шервуд основывается в своей датировке на von Balthasar 1941: 155, где сказано о зависимости его от *Вопросоответов к Фалассию* и *Трудностей к Иоанну* (Sherwood 1955b: 106–109).

Сочинение представляет собой две сотницы богословско-философских мыслей, изложенных в виде отдельных положений (тезисов), по широкому спектру богословских и философских тем. От более ранних *Глав о любви* сочинение отличается акцентом на философскую тематику, вписанную, впрочем, в общее учение прп. Максима о спасении.

9. *Mystagogia* (*Мистагогия*)

Ed. Boudignon 2011; Sotiropoulos 2001; PG 91, 657–717. *CPG* 7704. Сидоров 1993. Кн. I, с. 154–184.

Sherwood 1952:32 nr 27 = '628–630'; Boudignon = 630-ые. Jankowiak & Booth 2015 (после первого переезда на Запад, до 636).

Аскетическое, мистагогическое (тайноводственное) толкование литургии, посвященное «господину Феохаристосу», возможно брату экзарха (Платона (645–649)?) в Италии, упоминается в *RM* 21.108–109. Относительно ранняя дата сочинения может быть предположена, исходя из утверждения о единении христиан «согласно единой тождественности γνώμη» (Boudignon 2011: 60), что имеет параллели с употреблением γνώμη в других ранних сочинениях (ср. *Or. dom.; Ep.* 2; *Opusc.* 14, 18).

10. *Scholia ad Corpus Dionysiacum Areopagiticum* (*Схолии на Ареопагитский корпус*)

Cf. PG 4, 16–432, 528–576; Епифанович 1917: 111–208 (*Add.* 37). *CPG* 7708. Отсутствует у Шервуда. Прохоров 2002.

Хотя в православном предании традиционно считается, что прп. Максим является автором схолий к *Ареопагитикам*, отличить схолии прп. Максима от других схолиастов, как и сказать наверняка, что прп. Максим участвовал в составлении схолий к *Ареопагитикам*, в настоящее время представляется затруднительным (Suchla 1980). Большинство исследователей все же считает, что прп. Максим участвовал в написании (пусть и небольшой) части схолий и почти наверняка был со схолиями св. Иоанна Скифопольского (первого православного схолиаста *Ареопагитик*) хорошо знаком. Последнему принадлежит около 70% всех схолий. По крайней мере, в собственных сочинениях прп. Максима чувствуется не только хорошее знание основного текста *Ареопагитик*, но и знакомство со схолиями св. Иоанна Скифопольского, что проявилось, в частности, во время полемики вокруг моноэнергизма (Беневич, Шуфрин 2014, с. 25–26; 119–121). Есть предположение, что работа прп. Максима над схолиями к *Ареопагитикам* велась одновременно с работой над *Мистагогией,* которая была задумана как дополнение к сочинению (Пс.-)Дионисия *О церковной иерархии* (Boudignon 2011: 6. 54–58). Отсутствие современного критического издания *Ареопагитик* сильно усложняет их изучение, в том числе и в отношении участия в них прп. Максима.

11. *Capita* XV (*Различные богословские и домостроительные главы*) и *Capita* X (*Десять глав о добродетели и пороке*)

Ed. PG 90, 1177–1392. *CPG* 7695. Сидоров 1993. Кн. I, с. 257–260; 261–262. Sherwood 1952:35-36 nr 37a = ‘630–34’.

Дата не определенная. Что касается 500 глав, как они представлены в PG, то они являются более поздней компиляцией, возможно составленной в начале XII в. Никитой Ираклийским (Van Deun 1995: 19–24), из различных сочинений прп. Максима, прежде всего и *Вопросоответов к Фалассию.*

Только главы 1–15 (PG 90, 1177A–1185C) и 16–25 (PG 90, 1185C–1189A) имели хождение как независимые сочинения. Иногда их объединяют.

12. *Quaestiones ad Theopemptum* (*К Феопемпту Схоластику*)

Ed. Roosen & Van Deun 2003; PG 90, 1393–1400; Gitlbauer 1878: 85–89. *CPG* 7696. Сидоров 1993. Кн. I, с. 203–207.

Sherwood 1952:37 nr 41 = '630–33?'

Дата неопределенная. Толкование на три трудности из Евангелий. Адресат, возможно, тот самый Феопемпт, который упоминается в *Ep.* 18 (641) как представитель префекта Африки Георгия (Roosen & Van Deun 2003: 68). К. Будиньон предполагает связь этого Феопемпта с кругом Александрийских юристов (Boudignon 2004: 15).

2. Малые ранние тексты

13. *Ep.* 6 (*Письмо* VI. *К Иордану* (*или Иоанну Софисту, или святейшему и блаженнейшему архиепископу Иоанну*) *о том, что душа бестелесна* (ἀσώματος))

Ed. PG 91, 424C–433A. *CPG* 7699.6. Начинкин 2015, с. 107–121.

Sherwood 1952: 25 nr 5 = 'до 624–25?'; Larchet 1998a: 41–42 = 628–630.

У Комбефиса «святейшему и блаженнейшему архиепископу Иоанну», но в большинстве рукописей адресат — Иордан, за исключением *Laurent. Plut.* 57.7, где адресат «Иоанн Софист» (f. 2Г, отмечено Епифановичем [Епифанович 1917: xiii]; под тем же именем оно известно патр. Фотию: *Bibl.* codex 192B, ed. Henry 1959–1977:157b12–13).

По мнению М. Янковяка и Ф. Бута адресат письма тот же, что и Письма VII, и оба письма пересекаются по тематике друг с другом и с некоторыми темами *Трудностей к Иоанну*, что подкрепляет датировку 628 г. (Benevich 2009). Письмо в немалой степени компилятивное со множеством параллелей у Немесия Эмесского, свт. Григория Нисского и других. Но некоторые аргументы прп. Максима, видимо, оригинальны. Возможно, его оппоненты в этом письме — радикальные антиоригенисты. М. Янковяк и Ф. Бут считают, что ими могут быть латинские отцы, которых прп. Максим встретил в Северной Африке, поскольку позиция, с которой он спорит в *Ep.* 7, направленном тому же адресату, напоминает позицию папы Григория Великого в его споре с Константинопольским патр. Евтихием (см. напр., Bynum 1995). Анализ аргументации, источников и возможных оппонентов см. в комментариях Г. И. Беневича в: Начинкин 2015, с. 107–121.

14. *Ep.* 7 (*Письмо* VII. *Пресвитеру Иордану о том, что душа и после смерти сохраняет действие мысли и не утрачивает ни одной из своих естественных способностей*)

Ed. PG 91, 433A–440B. *CPG* 7699.7. Начинкин 2015, с. 122–131.

Sherwood 1952: 31 nr 24 = '628 (643?)'. Jankowiak & Booth 2015 = август 628.

Тесно связано с *Ep.* 6. Несмотря на то, что Комбефис указывает в качестве адресата пресвитера Иоанна, большинство рукописей указывает на Иордана, т. е. того же адресата, что и у *Ep.* 6. Принимая, что *Ep.* 7 написано в 628 г., и при этом имея в виду, что П. Шервуд, как и другие исследователи, датирует *Трудности к Иоанну* 628–630 гг., можно считать, что это письмо прп. Максима, содержащее уникальные сведения о духовной проблематике, волновавшей его в те годы, представляет собой важнейшее свидетельство о духовном и богословском контексте, в котором писались *Трудности к Иоанну*, что проливает свет и на само это сочинение. Спор в письме идет с теми, кто утверждал, что без тела душа не сможет мыслить (PG 91, 437A), а кроме того, что жизнь тела зависит от процессов пищеварения, которые продолжатся и в состоянии воскресения (PG 91, 433C).

Прп. Максим, вероятно, спорит с учением, широко распространившимся в том месте, где писалось и это письмо, и *Трудности к Иоанну*, то есть, возможно, в Северной Африке (где собрались тогда монахи, бежавшие из Палестины и всей восточной части Византийской империи после войн с персами и аварами). Это учение было, вероятно, следствием антиоригенистской реакции, проявлением борьбы с оригеновским учением о воскресении, отголоском которой был около 582 г. знаменитый спор между патр. Евтихием Константинопольским и будущим папой св. Григорием Двоесловом о телах воскресения (Прозоров 2006).

В *Трудностях к Иоанну* (*Amb.* 7: PG 91, 1088C) прп. Максим совершенно определенно, хотя и не называя его носителей, полемизирует с тем же заблуждением, о котором пишет в *Ep.* 7, отстаивая православное учение о преображении тела в воскресении. Вероятнее всего, он полемизирует тем самым против радикальных оппонентов оригенистов, учение которых считает предвещающим приход Антихриста (PG 91, 440B9–10), подчеркивая, что этими заблуждениями заражены самые видные из монахов, находящихся в Карфагене. Анализ аргументации, источников и возможных оппонентов см. в комментариях Г. И. Беневича в: Начинкин 2015, с. 122–131, с той поправкой, что в комментариях к этому письму, как и к предыдущему, не учтено, что наиболее вероятным их адресатом, согласно большинству рукописей, был некий Иордан.

15. *Ep.* 13 (*Письмо* XIII. *Краткое слово к иллюстрию Петру против учения Севира*)

Ed. PG 91, 509B–533A. *CPG* 7699.13. Начинкин 2015, с. 192–207.

Sherwood 1952: 39-40 nr 44 = '633–634'; Larchet 1998a: 52 n.1 = 'последняя треть 633'; Boudignon 2004:16 = 633; Jankowiak & Booth 2015 = между 629 и 633? Пространное опровержение учение Севира об одной сложной природе, вызванное недавним возвращением обратившихся было в православие монофизитов обратно к своей ереси (PG 91, 512B).

Большинство исследователей отождествляют этого Петра иллюстрия, адресата *Ep.* 13, с Петром экзархом Африки (см. *RM.* 1). Однако, недавно появилось несколько работ, где они различаются. Так, К. Цукерман (Zuckerman 2002) считает, что было два Петра — один был экзархом Африки, и для него был написан *Пасхалистический трактат* (*Comptus Ecclesiasticus* (640/1)), и другой Петр иллюстрий — адресат *Opusc.* 12 и *Ep.* 13–14. М. Янковяк в своей диссертации отклонил гипотезу К. Цукермана (*Jankowiak 2009*, p. 105f. n. 342), однако Ф. Бут не согласился с ним и выразил мнение, что во время написания *Opusc.* 12 (ок. 643–645) экзарх Петр был уже слишком высокого положения, чтобы носить титул иллюстрия, так что, по его мнению, речь должна идти о двух разных Петрах (*Booth 2013*, p. 150). Вместе с тем, в настоящее время большинство ученых все же придерживаются традиционной точки зрения, отождествляющей адресатов всех этих сочинений. Мы тоже склоняемся к тому, что она более убедительна; достаточно сказать, что вопросы, которые прп. Максим обсуждает в *Opusc.* 12 с Петром, имеют церковно-политический характер (как правильно относиться к экс-патриаху Пирру, именовать ли его «святейшим»), и подлежали сфере компетенции именно экзарха Африки Петра, с которым, в свою очередь, игравшему важную роль на церковно-политической сцене прп. Максиму было важно их обсудить. Это же касается и тем *Ep.* 13–14.

Ларше (Larchet 1998a: 51) соотносит события апостасии, описанной в данном письме, с событиями Александрийской Унии 633 г. и считает, что Петр и Софроний находились в это время в Александрии, противодействуя Унии (см. *Opusc.* 12). Однако по мнению М. Янковяка и Ф. Бута в письме содержится несколько выражений, не слишком подходящих указанному контексту. Одно из выражений, на которое они указывают [PG 91, 532B7–10], на наш взгляд ими понято неточно (его смысл в том, что собственным энергиям Бога Слова никоим образом не соразмерны энергии воспринятого Им человечества, что вполне вписывается в учение о диоэнергизме, поскольку собственные энергии Слова — божественные, и речь о различии двух природ и несводимости их в одну). Другое выражение из конца

письма, где прп. Максим говорит о своем согласии с теми, кто правит Церковью (PG 91, 532C5–7), действительно вряд ли могло быть уместно после заключения Унии патр. Киром.

Но еще более существенно, что прп. Максим в письме ничего не говорит о моноэнергистской Унии, заключенной в 633 г. патр. Киром. Так что, либо он еще не знает о ней, либо письмо написано до ее заключения. Последнее и предполагают М. Янковяк и Ф. Бут, считая, что письмо является реакцией прп. Максима на униональную политику Ираклия, но до заключения Унии в Александрии.

16. *Opusculum* 13. *О двух природах Христа*

Ed. PG 91, 145A–149A; ср. фрагмент в Епифанович 1917: 61–62 (*Add.* 16), который может быть утерянным фрагментом нашего текста. *CPG* 7697.13 и 7707.16. Черноглазов 1014, с. 387–389.

Sherwood 1952: 27 nr 15 = 'дата неопределенная. Возможно на Крите 626/7?' Так же и в Larchet 1998b: 19. Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенная, но до 633/4.

Текст направлен против монофизитов и несториан. Содержит учение о различении природ во Христе только в созерцании (148B–C) — выражение стандартное для халкидонитов, но не употребляемое прп. Максимом после Унии 633 г. Для утверждения о пребывании прп. Максима на Крите во время написания прямых оснований в тексте нет.

17. *Opusculum* 14 / *Additamentum* 21 (*Различные определения*)

Ed. PG 91, 149B–153B; более пространная версия в Епифанович 1917: 68–70 (*Add.* 21, см. также Roosen 2001/1:5). *CPG* 7697.14 и 7707.21. Черноглазов 2014a, с. 390–392.

Sherwood 1952: 42–43 nr 50 = 'ок. 640', см. также Larchet 1998b: 33. Jankowiak & Booth 2015 = возможно до 633/4.

Краткий трактат, в котором определяются основные богословские и христологические понятия. В конце (хотя и не во всех рукописях) он содержит краткие определения δύναμις с отсылом к ἐνέργεια, а затем θέλημα, при этом различаются природная и гномическая воли (153A–B). Но М. Янковяк и Ф. Бут считают, что малый акцент на понятии ἐνέργεια и целый ряд других особенностей этого текста склоняют датировать его до начала полемики с моноэнергизмом. Нам же представляется, что прежняя датировка П. Шервуда и Ж.-К. Ларше более вероятна. Не исключено, впрочем, и дописывание и расширение этого трактата после начала полемики с монофелитами.

18. *Opusculum* 18 (*Термины, означающие единство*)

Ed. Van Deun 2000b, кажется датирующий 633/4; PG 91, 213A–216A. *CPG* 7697.18. Черноглазов 2014a, с. 431.

Sherwood 1952:30 nr 22 = '626–33'; так же и Larchet 1998b: 20.

Jankowiak & Booth 2015 = до 634/5.

Прп. Максим дает определения 12 типам единения. Третье определение относится к γνώμαι, соединяющимся в одну волю, и имеет параллель у свт. Софрония Иерусалимского в *Соборном послании* (Riedinger 1990, 1992: 438), написанном в 634/5.

19. *Ep.* 23 (*Письмо* XXIII. *Пресвитеру Стефану*)

Ed. PG 91, 605D–608B. *CPG* 7699.23. Начинкин 2015, с. 257.

Sherwood 1952:33 nr 30 = '628/9?'; см. также Larchet 1998a: 46. Jankowiak & Booth 2015 = ок. 632 или 642. Короткое письмо, посвященное темам разлуки и духовной любви. В некоторых рукописях название письма: «Пресвитеру и игумену Стефану» (*Laurent. Plut.* 57.7). К тому же Стефану обращены *Epp*. 22, 40, и *B.* Через Стефана прп. Максим обращается ко всем отцам, подвизавшимся в монастыре, где Стефан, видимо, был игуменом, прося не забывать его, «свое чадо» (608A), но из этого места не ясно, был ли прп. Максим сам членом этого монашеского сообщества, или же это обычное в монашеской среде выражение смирения и фигура речи. По мнению Шервуда и Ларше (Sherwood 1952; Larchet 1998a) Стефан был игуменом Хрисопольского монастыря, но из текста письма это не очевидно, и в версии жизни прп. Максима К. Будиньона вовсе отрицается.

20. *Ep.* 40 (*Письмо* XL. *Тому же* (*т. е. Стефану, пресвитеру и игумену*))

Ed. PG 91, 633C–636A; частично переиздано Б. Маркесинисом в Janssens 2002: xxiv. *CPG* 7699.40. Начинкин 2015, с. 274 (в этом переводе, видимо ошибочно, называется в соответствии с Комбефисом (PG 91, 633C): «Тому же пресвитеру и игумену Фалассию»).

Sherwood 1952: 34 nr 34 = '630–634'. Larchet 1998a: 47 = 634.

Jankowiak & Booth 2015 = ок. 634? Сохранилось только в *Laurent. Plut.* 57.7, f. 2Г, где предшествует *Ep. B.* Адресат тот же Стефан, что у *Epp*. 22, 23 и *B,* а не Фалассий, как у Комбефиса (PG 91, 633C). Текст, улучшенный Маркесинисом, показывает, что прп. Максим выражает сомнение, что он подходит для исполнения дела, которое его просит исполнить Стефан, лучше, чем авва Фома. По мнению М. Янковяка и Ф. Бута в конечном счете с той же просьбой к прп. Максиму обратился Фома, и так были написаны *Трудности к Фоме* (634) (Janssens 2002: xxv).

21. *Ep.* 5 (*Письмо* V. *Константину, иллюстрию и* (*бывшему?*) *сакелларию, о нравственности*)

Ed. PG 91, 420C–424C. *CPG* 7699.5. Начинкин 2015, с. 104–106 (название краткое, согласно Комбефису: «Константину»).

Sherwood 1952:24 nr 1 = 'дата неопределенная, возможно, ок. 628'. Разные рукописи дают разное обращение, но везде адресат один и тот же — Константин. Обращение подтверждается (Phot., *Bibl.* codex 192B, ed. Henry 1959–1977: 157b21–22). В традиционной версии жизни прп. Максима это письмо, как и другие письма, обращенные к тому же лицу (*Epp.* 5, 24/43), служат веским подтверждением того, что у прп. Максима были тесные связи при дворе в Константинополе. Однако по мнению М. Янковяка и Ф. Бута (Jankowiak & Booth 2015, p. 24), подкрепленному источниками, Константин вполне мог быть и провинциальным сакелларием, например, в Северной Африке или Италии, где такая должность существовала.

Письмо содержит прославление аскетических добродетелей и предупреждение о Суде. Возможно, тесно связано с другим письмом тому же лицу — *Ep.* 24/43, датируемым ок. 628 (Larchet 1998a: 40 (если читать '628' вместо '638').

22. *Ep.* 24 = *Ep.* 43 (*Письмо* XXIV. *Константину,* (*бывшему?*) *сакелларию, или кубикуларию Иоанну*)

Ed. PG 91, 608B–613A и 637B–641C. *CPG* 7699.24 и 43. Начинкин 2015, с. 258–260; 276–278.

Sherwood 1952:32 nr 28 = '628–29'; Larchet 1998a: 40 = 638 (опечатка, должно быть '628').

Jankowiak & Booth 2015 = 628–629. В ответ на сообщение адресата об установлении мира в империи (608C, 637C), прп. Максим замечает, что главное — установление мира в душе и примирение с Богом, и что со страстями следует войну не прекращать (Booth 2013: 162–163). *Epp.* 24 (Константину) и 43 (Иоанну) идентичны, кроме указания адресата. Отсутствие *Ep.* 24 в единственной рукописи, где имеется *Ep.* 43 (*Laurent. Plut.* 57.7), подтверждает, что они обращены к одному лицу, и это вероятно был сакелларий Константин. Скорее всего, речь о мире, заключенном с персами в апреле 628 или о договоре июля 629.

23. *Ep.* D (*Иоанну*)

Неопубликованное, сохранилось в *Cantabrig. Colleg. S. Trinit.* O.3.48, s. XII, f. 64v–65v. *CPG* 7703.

Отсутствует у Шервуда. См. Canart 1964: 419–420. Русского перевода нет.

Написано до *Ep*. 2 кубикуларию Иоанну. Прп. Максим поздравляет его с получением должности. В письме упоминается софист Захария, который больше в переписке прп. Максима нигде не встречается.

24. *Ep.* 27 (*Письмо* XXVII. *Кубикуларию Иоанну*)

Ed. PG 91, 617B–620C. *CPG* 7699.27. Начинкин 2015, с. 263–265.

Sherwood 1952: 32-33 nr 29 = '628/9?'; см. также Larchet 1998a: 37. Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенна, но, возможно, ок. 630 (первое пребывание в Африке).

Это письмо можно рассматривать как дополнение к *Ep.* 2, поскольку в его центре тоже стоит тема любви.

Тон и язык письма сходен с тем, что в *Epp*. 2, 4, 5, 7, 8, 13, 23, 24, 28 и 30.

25. *Ep.* 2 (*Письмо* II. *Кубикуларию Иоанну, о любви*)

Ed. PG 91, 392D–408B. *CPG* 7699.2. Сидоров 1993. Кн. I, с. 146–183; Начинкин 2015, с. 83–95.

Sherwood 1952: 25 nr 6 = до 626, ср. Larchet 1998a: 35, n.2; Winkelmann 2001: 56 nr 16.

Jankowiak & Booth 2015 = до 640 и скорее всего до 633.

Датировка Шервуда основана на представлении о пребывании прп. Максима в Константинополе и близ него. Янковяк и Бут не соглашаются с ней и сдвигают время написания письма. Одно из важнейших сочинений прп. Максима, посвященное добродетели любви. Место написания, вероятнее всего, Северная Африка, хотя уверенности в этом нет. Судя по выражениям, связанным с ключевыми понятиями, описывающими волю и волевой акт применительно к христианам и ко Христу, письмо написано до начала полемики с монофелитами. В частности, в письме встречается такое утверждение о любви: «Лишь она одна, по правде говоря, показывает, что человек создан по образу Творца, мудро подчиняя разуму то, что в нашей власти (τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν), а не склоняя разум к нему, и увещевает волю (γνώμην) следовать природе, ничуть не восставая против ее логоса, согласно которому мы можем обрести с Богом и другими людьми одну волю (γνώμην) и одно желание (θέλημα), как имеем уже одну природу [с другими людьми], и не иметь никакого с Богом и друг другом расхождения (διάστασιν)» (396C–D). Здесь мы имеем дело с одним из мест из ранних сочинений прп. Максима, в которых говорится об одной воле Бога и святых, т. е. формально используются выражения, близкие к монофелитским (пусть и не в христологическом контексте, но применительно к христологии их можно предполагать тем более). Все это говорит за то,

что *Ep.* 2 написано до начала полемики с монофелитами. Впоследствии во время диспута с Пирром (645 г.) прп. Максиму придется возражать на аргумент в пользу монофелитства, который приводит Пирр, сославшийся на выражение «знаменитейших отцов», что «у Бога и святых одна воля» (*DsP*: PG 91, 292B), в качестве довода в пользу того, что единство воли не означает (вопреки тезису прп. Максима, высказанному в диспуте в контексте христологии) тождества природ. Этот аргумент Пирра является тем более серьезным, что сам прп. Максим в *Ep.* 2 говорит об одной воле и одном намерении святых с Богом и друг с другом.

Дальнейшая разработка этой тематики в *Opusc.* 1: PG 91, 25A. Если в *Ep.* 2 главный пафос состоял в преодолении греховного гномического разделения людей друг с другом и с Богом (и в этом контексте говорилось об одной «гноми» и «воле» святых с Богом и друг с другом), то в *Opusc.* 1 в контексте полемики с монофелитами, прп. Максим с не меньшим пафосом настаивает на сохраняющемся различии между, даже обоженными, людьми и Богом, как и между разными святыми.

26. *Ep.* 3 (*Письмо* III. *Тому же* (*т. е. кубикуларию Иоанну*))

Ed. PG 91, 408C–412C. *CPG* 7699.3. Начинкин 2015, с. 95–99.

Sherwood 1952:25 nr 7 = до 626; ср. Larchet 1998a: 38.

Jankowiak & Booth 2015 = до 640, и скорее всего до 633. Они, как и в других случаях, критикуют традиционное мнение, согласно которому это письмо может служить доказательству верности *Большого греческого Жития*. В письме нет основания считать, что монастырь, о котором в нем говорится как о монастыре св. Георгия (408C), был расположен в Кизике, равно как и о том, что прп. Максим был членом его братства. О том же монастыре говорится в *Ep.* 31 (625C).

27. *Ep.* 4 (*Письмо* IV. *Кубикуларию Иоанну, о печали по Богу*)

Ed. PG 91, 413A–420C. *CPG* 7699. Начинкин 2015, с. 99–103.

Sherwood 1952:25 nr 8 = до 626. Jankowiak & Booth 2015 = до 642, но точнее сказать невозможно. У Комбефиса адресат не указан (сказано: «тому же»), но в одном из кодексов (*Vat. gr.* 507, f. 168) сказано, что им является кубикуларий Иоанн.

28. *Ep.* 10 (*Письмо* X. *Кубикуларию Иоанну*)

Ed. PG 91, 449A–453A. *CPG* 7699.10. Асмус 2002. Начинкин 2015, с. 140–146.

Sherwood 1952:26 nr 9 = ‘ок. 626 или 630–634’.

Jankowiak & Booth 2015 = до 642, точная дата не установима.

Прп. Максим отвечает на вопрос о причине, «ради которой судом Своим постановил Бог, чтобы люди царствовали над людьми, хотя у них у всех одна и та же природа» (449A). Текст представляет собой уникальный пример выражения понимания прп. Максимом природы и назначения царской власти. Излагается кратко учение о ее происхождении и об отличии царства от тирании. Окончание письма содержит неявное указание на то, что царь должен править в соответствии с Божией волей: «Нам же да подаст Бог охотно подчиняться Его Царству исполнением животворящих Его заповедей и достойно чтить царствующих на земле по Его [воле], как блюстителей Божиих постановлений» (PG 91, 453A). Трудно сказать, являются ли отдельные мысли этого письма скрытой критикой имп. Ираклия, и к каким именно эпизодам его правления такая критика могла бы относиться.

29. *Computus Ecclesiasticus* (*Пасхалистический трактат*)

Ed. PG 19, 1217–1280. *CPG* 7706. Кузенков 2012.
Sherwood 1952:45 nr 65a = октябрь 640 — начало 641. Ср. Lempire 2007.
Jankowiak & Booth 2015 = октябрь 640 — февраль 641.

Исследование этого сочинения см. в Кузенков 2012. Трактат представляет собой защиту Александрийской пасхалии с началом летоисчисления в 5492 г. до Р.Х. Трактат прп. Максима может быть реакцией на нововведения в области пасхалий монаха и пресвитера Георгия, составившего свой трактат в 638/9. Трактат адресован «преславному господину патрицию Петру» (PG 19, 1217B), вероятно тождественному с иллюстрием Петром. Трактат датирован 14-м индиктионом, тридцать первым годом правления Ираклия, 357-м от Диоклетиана (PG 19, 1270D–1271A), что указывает на дату после начала 31 года правления Ираклия — 5 октября 640, но до того времени, когда новости о его смерти 11 января 641 достигли Африки, куда прп. Максим, по версии Янковяка и Бута, в то время вернулся. Текст *Пасхалистического трактата*, таким образом — первое сочинение, которое свидетельствует об этом возвращении.

4. Вернувшись с Запада (ок. 632)

Согласно М. Янковяку и Ф. Буту, начиная с 632, можно выделить группу взаимосвязанных писем, в которых прп. Максим просит своих адресатов принять назад из добровольного изгнания, в котором он был в Северной Африке, либо себя самого (*Ep.* 8), либо других беженцев (*Epp.* 28–31), и вопрошает, исчезла ли угроза от варваров (*Epp.* 8, 28 и 30). Эти письма имеют много сходного по языку и тематике, но нет оснований ставить под вопрос

свидетельство рукописей, что они были посланы трем разным лицам, а не одному — архиеп. Иоанну Кизическому (вопреки: Sherwood 1952: 29; Larchet 1998a: 41–45), или же двум, Софронию и Иоанну Моску (неожиданно отождествляемому с Иоанном Кизическим (Rozemond 1977, 1984)).

30. *Ep.* 8 (*Письмо* VIII. *Пресвитеру Иордану или* (*и?*) *монаху Софронию, именуемому Евкрат*)

Ed. PG 91, 440C–445B; существуют две версии окончания этого письма: длинная (Ed. Devreesse 1937: 34–35) и короткая (Ed. Devreesse 1937: 34 n.3; Епифанович 1917: 84 [*Add.* 29, более полная версия]; сохранилось также в *Laurent. Plut.* 57.7 [не замечено в Van Deun 1991: xxxviii]). *CPG* 7699.8 и 7707.29. Начинкин 2015, с. 131–134 и Беневич 2015a, с. 295–296.

Sherwood 1952: 28-30 nr 19 = '632'; Larchet 1998a: 43. Jankowiak & Booth 2015 = июнь–август 632.

Адресат точно неизвестен. В рукописях есть варианты: либо пресвитеру Иордану, либо монаху Софронию, именуемому Евкрат, либо пресвитеру Иоанну. П. Шервуд предпочел чтение: пресвитеру Иоанну, иногда отождествляемому с архиеп. Иоанном Кизическим (Larchet 1998a: 43–45; Winkelmann 2001: 58–59). Большинство, однако, считает, что адресатом был Софроний, который именуется Евкратом также в *Житии Иоанна Милостивого* 23, что подтверждено у Фотия (Phot., *Bibl.,* ed. Henry 1959–77: 157b11–12) (ср. Епифанович 1917: xiii; Devreesse 1937: 32–23).

Окончание этого письма свидетельствует о реакции прп. Максима на насильственное крещение иудеев и самарян в Карфагене в 632 г. (ср. Dagron & Déroche 1991: 28–32). Наличие двух вариантов окончания, возможно, говорит о том, что прп. Максим направлял его двум разным адресатам, так что и содержание этого окончания варьировал — одно описывает события насильственного крещения в более мрачных тонах, чем другое, это поддерживается и рукописной традицией (см. *Vatgr.* 504 и 507). См. анализ Г. И. Беневича окончания *Ep*. 8 в: Начинкин 2015, с. 297–309.

31. *Ep.* 28 (*Письмо* XXVIII. *Епископу Кирисикию*)

Ed. PG 91, 620C–621B. *CPG* 7699.28. Начинкин 2015, с. 265–266.

Sherwood 1952: 27–28 nr 16 = 626–632; также в Larchet 1998a: 42.

Jankowiak & Booth 2015 = ок. 632. Сходство тона и тематики с *Epp*. 28–31, датируемыми 632. Янковяк и Бут отказываются от традиционного отождествления епископа Кирисикия с архиеп. Иоанном Кизическим. Янковяк находит в этих письмах предупреждение против соединения с монофизитами (621A4–8) или аллюзию к разделению в Иерусалимской Церкви (Jankowiak 2009:112–121). Он же выдвигает предположение, что письма

адресованы в Палестину, но непонятно, какую кафедру еп. Кирисикий (если таковой существовал) мог бы там занимать. Подробнее о личности Иоанна Кизического (скорее всего, «из Кизика») см. в предисловии настоящего издания *Трудностей*.

32. *Ep.* 29 (*Письмо* XXIX. *Тому же* (*т. е. Кирисикию*))

Ed. PG 91, 621C–624A. *CPG* 7699.29. Начинкин 2015, с. 266–267.

Sherwood 1952:27–28 nr 18 = 626–632. Jankowiak & Booth 2015 = ок. 632.

Продолжение *Ep.* 28. Кирисикий исполнил то, о чем прп. Максим его просил в *Ep*. 28, — собрал паству, вернувшуюся домой после бегства от войны (621C). Среди вернувшихся он упоминает авву Георгия, пресвитера (624A), о ком см. *Ep*. 31. Делается предположение, что Кирисикий отвечал за те же монашеские сообщества, что и Иоанн. Письмо близко по языку и тематике с *Epp*. 8 и 28.

33. *Ep.* 30 (*Письмо* XXX. *Епископу Иоанну*)

Ed. PG 91, 624A–D. *CPG* 7699.30. Начинкин 2015, с. 267–268.

Sherwood 1952: 27–28 nr 17 = 626–632; Larchet 1998a: 42.

Jankowiak & Booth 2015 = ок. 632. Как и *Ep*. 28, это письмо содержит призывы собрать рассеянных овец, т. е. паству, поскольку миновала угроза от врагов (624C).

34. *Ep.* 31 (*Письмо* XXXI. *Тому же* (*т. е. еп. Иоанну*))

Ed. PG 91, 624D–625D. *CPG* 7699.31. Начинкин 2015, с. 268–269.

Sherwood 1952:27-28 nr 20 = 632.

Jankowiak & Booth 2015 = ок. 632. Продолжение предыдущего. В письме говорится о Георгии, том самом, вероятно, который упоминается в *Ep*. 3. Он же, вероятно, адресат *Opusc. 4* (Booth 2013: 266–7). О возможной связи с Палестиной см. *Ep*. 28.

5. Против уний и полемика с моноэнергизмом (633–636)

35. *Ep.* 19 (*Письмо* XIX. *Пирру, святейшему пресвитеру и игумену*)

Ed. PG 91, 589C–597B. *CPG* 7699.19. Начинкин 2015, с. 245–250.

Sherwood 1952: 37–38 nr 42 = ‘конец 633, начало 634’; Larchet 1998a: 26–30 = конец 633.

Jankowiak & Booth 2015 = конец 633, начало 634. Письмо содержит восхваления *Псифоса,* воспрещавшего выражения и «одна энергия», и «две

энергии» применительно ко Христу, и его составителей патр. Сергия и игумена Пирра (592B–C). Прп. Максим, соглашаясь с *Псифосом*, вместе с тем, просит уточнить своего адресата смысл основных терминов, о которых шел спор, прежде всего термина «энергия». Пирр был некогда палестинским монахом (Pertusi 1958: 14–21), но в момент написания *Ep.* 19 был игуменом монастыря в Хрисополе и другом патр. Сергия (Mango 1990: 74). Таким образом, *Ep.* 19 — образец обмена мнениями между учениками и ближайшими сотрудниками двух главных деятелей спора вокруг моноэнергизма на первой стадии этого спора — патр. Сергия и Софрония, вскоре ставшего патр. Иерусалимским.

36. *Ep.* 15 (*Письмо* XV. *Об общем* (κοινοῦ) *и особом* (ἰδίου), *то есть о сущности и ипостаси, Косьме, богоугоднейшему диакону Александрии*)

Ed. PG 91, 543C–576D; дополнительные фрагменты в Епифанович 1917: 71–72 (*Add.* 23) и 85 (*Add.* 31, см. также Roosen 2001/1:7). *CPG* 7699.15, 7707.23 и 7707.31. Начинкин 2015, с. 214–236.

Sherwood 1952:40 nr 46 = 'после 634 (634–640)'; Larchet 1998a: 52 = 634–639. Jankowiak & Booth 2015 = ок. 633, до *Ep.* 14. Вопреки Larchet (1998a: 54), нет оснований сомневаться, что это письмо является пространным ответом на просьбу разъяснить этот вопрос со стороны Александрийского диакона Косьмы (см. *Ep.* 14, 537C). Это датирует письмо ок. 633. По мнению Янковяка и Бута *Ep.* 15 написано уже после заключения Унии с монофизитами в Александрии, и показывает, что прп. Максим был вовлечен в споры вокруг нее.

Учение о действиях Христа, выраженное в письме (573B), близко к тому, что находим в *Ep.* 19, в *Трудностях к Фоме* и *Втором Письме к Фоме*. *Ep.* 15 написано, вероятно, вскоре после издания *Псифоса*. О Косьме см. *Ep.* 16.

37. *Ep.* 14 (*Письмо* XIV. *Послание учительное, иллюстрию Петру*)

Ed. PG 91, 533B–543C; окончание в: ed. Boudignon 2011: xxxi and xlii. *CPG* 7699.14. Начинкин 2015, с. 207–214.

Sherwood 1952: 40–41 nr 47 = 634–640; Larchet 1998a: 52 = 634–639.

Jankowiak & Booth 2015 = ок. 633. Послание содержит свидетельство об арабском завоевании Палестины (540AB, 541B). Доставитель послания — диакон Косьма, недавно обратившийся из монофизитов.

38. *Ambigua ad Thomam* (*Трудности к Фоме*)

Ed. Janssens 2002:1–34; PG 91, 1032–1060. *CPG* 7705.1. Яшунский 2006, с. 13–38. Существует неопубликованный перевод группы Д. Е. Афиногенова (2006). Последний перевод Д. А. Черноглазова в настоящем издании.

Sherwood 1952:39 nr 43 = ‘634 или вскоре после’ (следуя von Balthasar 1941: 150–152).

Jankowiak & Booth 2015 = 634 или 635. Фома также адресат *Второго Письма к Фоме,* и он же, видимо, упоминается в *Ep*. 40.

В сочинении рассматриваются пять трудностей — четыре из свт. Григория Богослова (*Amb.* 1: Gr. Naz., *Or.* 29.2: PG 36, 75B и *Or.* 23.8: PG 35, 1159C. В *Amb.* 2: Gr. Naz., *Or.* 29.18: PG 36, 97B–C; в *Amb.* 3: Gr. Naz., *Or.* 29.19: PG 36, 100A; в *Amb.* 4: Gr. Naz., *Or.* 30.6: PG 36, 109C). И одна из *Ареопагитик* в *Amb.* 5: Dion. Ar., *ep.* 4: 160 (Heil, Ritter). Написаны уже после *Epp*. 14, 15 и 19, и возможно после *Соборного послания* свт. Софрония Иерусалимского. Анализ в контексте полемики вокруг моноэнергизма см. в Беневич, Шуфрин 2014, с. 17–26.

Трудности к Фоме и *к Иоанну* рассматривались издателями сочинений прп. Максима в XVII в. Томасом Гейлом и Франсуа Комбефисом как два разных сочинения, направленные разным адресатам и написанные в разные периоды жизни. Однако уже Франц Олер, издавший *Трудности* в 1857 г. в Галле (по иной рукописи, нежели Гейл), считал, что эти два сочинения — две части одного большого труда. После переиздания труда Олера аббатом Минем в PG 91 название *Ambiguorum liber* стало общепринятым для объединенного сочинения из *Трудностей к Фоме* и *Трудностей к Иоанну* (см. *Janssens 2003*, p. 286).

Один из главных аргументов в пользу того, что сам прп. Максим соединил обе серии *Трудностей* в одну книгу, — фраза из *Opusc.* 1 (датируемого Шервудом 645/646): «Что же касается выражения “единая энергия”, встречающегося в **седьмой** главе *Трудных мест великого Григория*, то смысл его прозрачен» (*Opusc.* 1: PG 91, 22A8–10). То есть здесь мы имеем свидетельство того, что сам прп. Максим говорит о месте из второй по счету *трудности* из *Трудностей к Иоанну*, где употребляется пререкаемое, глядя из будущей полемики вокруг моноэнергизма, выражение «единая энергия» (PG 91, 1076C10–13), называя *трудность* седьмой, и таким образом сам устанавливает сквозную нумерацию *Трудностей*. Причем начинает он эту нумерацию с написанных позднее *Трудностей к Фоме* (всего трудных мест, толкуемых прп. Максимом в этом письме к Фоме, пять), и только после этого, собирая в единое сочинение *Трудности к Фоме* и *Трудности к Иоанну*, продолжает нумерацию так, что вторая *трудность* из *Трудностей к Иоанну* оказывается в объединенном сочинении седьмой.

На основании этого свидетельства подавляющее число ученых считает, что где-то в период между написанием *Трудностей к Фоме* и *Opusc.* 1 (то есть между 634 и 645/6) прп. Максим или кто-то из его ближайшего

окружения выпустил в свет «соединенную» редакцию *Трудностей* со сквозной нумерацией, в которой первыми оказывались *Трудности к Фоме*. Использование в *Opusc.* 1 этой нумерации говорит о том, что прп. Максим ее принял. Вместе с тем, существовала рукописная традиция, в которой *Трудности к Фоме* выступают как отдельное сочинение (*Janssens 2003*, p. 284–285). Более того, в качестве отдельного сочинения, входящего в собрание писем прп. Максима, *Трудности к Фоме* дошли в лучше всего сохранившихся версиях. То есть следует говорить о параллельном существовании обеих рукописных традиций — одной (восходящей к самому прп. Максиму), в которой обе серии *Трудностей* соединены, и другой — тоже, очевидно, прижизненной, — в которой это два разных, самостоятельных, написанных в разное время и разным адресатам сочинения.

Объяснение соединению *Трудностей* именно в таком порядке следует искать, очевидно, в той церковно-исторической ситуации, в какой оно было сделано, прп. Максим упоминает сквозную нумерацию объединенных *Трудностей* в том самом сочинении, направленном на Кипр пресвитеру Марину в разгар антимонофелитской полемики, в котором он, надеясь сделать это через Марина, объясняет жестким диофелитам, видимо, подозревавшим в нем ненадежного соратника и критиковавшим его, смысл употреблявшегося им когда-то в *Трудностях к Иоанну* выражения «единая энергия», которое выглядело для них моноэнергистским. Возможно, на решение объединить *Трудности* повлияло и то, что на употребление прп. Максимом «моноэнергистской» формулы намекнул в 645 г. в диспуте с ним Пирр, хотя, если верить тексту *Диспута*, он и не назвал его в качестве автора учения об одной энергии-воле Бога и святых, а просто сослался на «знаменитейших отцов» (*Dys. P.*: PG 91, 292B). Так что прп. Максиму нужно было дать объяснения, как соотносятся его прежние высказывания с его нынешней позицией. Весьма вероятно, что в той церковно-исторической ситуации, в которой прп. Максим подвергался критике со стороны жестких диофелитов и диоэнергистов за свои прежние «моноэнергистские» выражения, равно как и за более чем благожелательное письмо к одному из главных еретиков-монофелитов Пирру (*Ep.* 19, датируемое 633/4), когда и сами моноэнергисты припоминали ему это, прп. Максим или, с его одобрения, кто-то ему близкий мог «присоединить» к содержащим «моноэнергистское» выражение *Трудностям к Иоанну Трудности к Фоме*, в которых (см. *Amb.* 5) недвусмысленно толкуется «новое Богомужеское действие» (PG 3, 1072B–C) из *Ареопагитик* в духе диоэнергизма. Поставив это толкование впереди *трудности* из *Трудностей к Иоанну* (в объединенном корпусе она оказывалась седьмой), прп. Максим упреждал обвинения себя в моноэнергизме, как и неверное толкование его мысли.

Вероятнее всего, объединение *Трудностей* произошло, когда прп. Максим захотел засвидетельствовать свое твердое православие, как оно понималось у строгих диоэнергистов, и снять с себя обвинения (имевшие место или возможные) в приверженности моноэнергизму, вписав «моноэнергистскую» формулу ранних *Трудностей* в диоэнергистский контекст более поздних, предпослав вторые первым и тем самым подтвердив то понимание своей более ранней мысли, которое он отстаивал в *Opusc.* 1.

39. *Epistula Secunda ad Thomam* (*Второе письмо к Фоме*)

Ed. Janssens 2002: 37–49. *CPG* 7700. Яшунский 2006, с. 39–50. Последний перевод Д. А. Черноглазова в настоящем издании.

Нет в Sherwood 1952. Larchet 1996:17 = 'весна 640', но см. с. 289 n. 55 = 'несколько месяцев после написания *Трудностей к Фоме*'. Так же в Janssens 2002: xxii–xxiii.

Jankowiak & Booth 2015 = 635 или 636. Продолжение *Трудностей к Фоме*, в ответ на которые прп. Максим получил уточняющие вопросы Фомы.

6. Письма к Марину

40. *Ep.* 20 (*Письмо* XX. *Монашествующему Марину*)

Ed. PG 91, 597B–604B. *CPG* 7699.20. Начинкин 2015, с. 251–254.

Sherwood 1952: 34 nr 33 = 'начало пребывания в Африке (628–630)'; Larchet 1998a: 46. Jankowiak & Booth 2015 = 636?

Здесь Марин именуется еще монахом, так что это первое письмо, обращенное к нему. Янковяк и Бут допускают, что письмо написано после Кипрского собора 636 г., осудившего прп. Максима, и что в нем, особенно в его начале, можно найти скрытые свидетельства того, что прп. Максим был на этом соборе осужден и предпочитал после него воздерживаться писать на богословские темы. Однако, соответствующий отрывок (597B–C) можно счесть обычный для монашеской литературы и самого прп. Максима фигурой смирения. Последующая часть письма содержит рассуждения об аскетической жизни (о необходимости страха Божия и соединении знания и делания) и наставления, написанные прп. Максимом по благословению его игумена. О ком идет речь, сказать точно нельзя, как и то, где в это время прп. Максим пребывал. Янковяк и Бут находят в письме (в словах по поводу фарисеев и саддукеев, что им не следует подражать в тщеславии (600A–601D)) скрытую полемику прп. Максима с «институциональной церковью», т.е. противостояние тем, кто его осудил на Кипрском соборе 636 г. (Jankowiak & Booth 2015, p. 46), но это предположение недостаточно аргументировано.

41. *Opusculum* 7 (*Догматический Томос, отправленный на Кипр диакону Марину*)

Ed. PG 91, 69B–89B. *CPG* 7697.7. Черноглазов 2015, с. 339–351.

Sherwood 1952: 51 nr 73 = ок. 642; Larchet 1998b: 50. Jankowiak & Booth 2015 = ок. 640–41?

Марин теперь уже диакон, но еще не пресвитер. Пространное антимонофелитское и антимоноэнергистское сочинение с явной ссылкой на знание *Экфесиса* (77A), но делающее акцент, как и *Ep. A* к Фалассию, на проблему действий. Прп. Максим дает в нем свое толкование отрывков из свв. отцов, которые моноэнергисты толковали в поддержку своего учения. Датировать сочинение можно примерно после *Opusc.* 6, но до *Opusc.* 20, близкое по времени с *Opusc.* 8. Анализ см. в Беневич, Шуфрин 2014, с. 32–46.

42. *Opusculum* 20 (*Догматический Томос пресвитеру Марину*)

Ed. PG 91, 228B–245D. *CPG* 7697.20. Шуфрин 2014a, с. 440–451.

Sherwood 1952:41-2 nr 49 = 'ок. 640'; Larchet 1998b: 27 = 'вокруг 640'. Jankowiak & Booth 2015 = ок. 641, но после *Opusculum* 7. Вопреки П. Шервуду и Ж.-К. Ларше, этот текст написан после *Opusculum* 7: последний адресован Марину как диакону, а этот — как пресвитеру (более подробнее обоснование см. в: Bathrellos 2004: 198 n. 114).

Прп. Максим толкует в ответ на просьбу Марина три отрывка из свв. отцов, которые монофелиты использовали для обоснования своего учения, включая соответствующие отрывки из *Послания папы Гонория патр. Сергию Константинопольскому*. В *Opusc.* 20: PG 91, 237A–C прп. Максим впервые предлагает учение об относительном усвоении Христом в Гефсимании нашего противления, это учение, с различением понятий сущностного усвоения воли и относительного усвоения противления, далее разрабатывается в *Opusc.* 19. Анализ см. в: Беневич, Шуфрин 2014, с. 3–46. Вся переписка с Марином была частью большой церковно-дипломатической борьбы, которую прп. Максим вел через архиеп. Кипра Аркадия (Jankowiak 2009: 198–199).

43. *Opusculum* 10 (*Господину Марину, пресвитеру Кипра*)

Ed. PG 91, 133A–137C; фрагмент переведен на латынь Анастасием Библиотекарем (PL 129, 577A–578B). *CPG* 7697.10. Черноглазов 2014a, с. 377–380.

Sherwood 1952:53-5 nr 79 = '645–646'; Larchet 1998b: 76. Jankowiak & Booth 2015 = ок. 643–46, может быть июнь-июль 643. Сохранилось лишь в отрывках. Марин — пресвитер, значит написано после *Opusc.* 7 и 20,

из Карфагена (PG 91, 137B), но до отплытия в Рим в 645/6. Прп. Максим защищает нынешнего папу Римского (вероятно Феодора, интронизированного 24 ноября 642 г.) от обвинений его со стороны константинопольцев в приверженности учению *Filioque* и неверном понимании приложения ко Христу учения о прародительском грехе (PG 91, 133D–136A), что было изложено им в *Соборном послании* в начале 643 г. (Jankowiak 2009: 208–15). Подлинность письма, оспариваемая некоторыми исследователями, отстаивается в Siecienski 2007 и Booth 2013: 270 n.177. В конце письма осуждается учение об ипостасном действии Феодора Фаранского (136C–137B). Анализ см. в: Larchet 1998b: 76–86.

44. *Opusculum* 1 (*Марину, преподобнейшему пресвитеру и эконому священнейшей митрополии Констанции на острове Кипр*)

Ed. PG 91, 9A–37A. *CPG* 7697.1. Шуфрин 2014a, с. 301–318.
Sherwood 1952: 53-55, nr 80 = '645–46'; Larchet 1998b: 86.
Jankowiak & Booth 2015 = ок. 643–646. Такое полное название встречается в *Ferrarensis* 144, f. 100 (Martini 1896:344). *Opusculum* 1 — наиболее зрелый антимонофелитский текст прп. Максима, в котором разработаны основные понятия, описывающие волевой акт человека, что прилагается к проблематике полемики с монофелитами. Прп. Максим в нем дает ответ (видимо, на нападки со стороны жестких диофелитов на Западе) о том, каким образом можно сочетать его более раннее учение о волях во Христе и во святых с его позицией, занятой в полемике с монофелитами сейчас (28B–33A), (33A–37A) и (29D–31A). См. анализ в Larchet 1998b: 86–92; Беневич 2014, с. 13–15; 123–142.

45. *Opusculum* 19 (*Разрешение апорий диакона Феодора, византийского ритора и синодикария архиепископа константинопольского Павла*)

Ed. PG 91, 216B–228A. *CPG* 7697.19. Черноглазов 2014a, с. 432–439.
Sherwood 1952: 51–52 nr 75 = '642 или после'; Larchet 1998b: 68.
Jankowiak & Booth 2015 = после ок. 643, возможно, 645.
Наряду с темой относительного усвоения, появившейся в *Opusc.* 20, в *Opusc.* 19 появляется связанная с ней (по мнению диакона Феодора) тема «неведения Христа». Первая апория Федора основана на тезисе о том, что человеческая воля (пример ее проявления — моление о Чаше) должна усваиваться Христу в том же смысле, что и неведение, а последнее проявлялось Христом лишь по относительному усвоению, как было выяснено Церковью во время полемики с осужденной ересью агноитов. Итак, в *Opusc.* 19 помимо темы относительного усвоения, которая была поднята в *Opusc.* 20, появляется новая тема — неведения Христа по человечеству. Эта тема

станет весьма важной в ходе полемики, поскольку, например, в *Диспуте с Пирром* (645) прп. Максим будет отвергать наличие у Христа γνώμη, ссылаясь на то, что сомнения и колебания, характерные для γνώμη, связаны с неведением, чего во Христе быть не могло. Вместе с новой для корпуса *Opusc.* темой неведения Христа по плоти, которую ввел диакон Феодор, прп. Максим в *Opusc.* 19 в ответ на ту же апорию Феодора продолжает развивать учение об относительном усвоении, введя, наряду с уже существовавшим в святоотеческой традиции понятием относительного усвоения, понятие усвоения сущностного, впервые различив их между собой (220B). Появление нового понятия и ответ на новый вопрос — о связи между волей и неведением — однозначно свидетельствуют о том, что *Opusc.* 19 было написано после *Opusc.* 20.

7. Снова в Африке. Дело о монофизитских монахинях (ок. 640 — ок. 642)

Дело описано в *Ep.* 12 к кубикуларию Иоанну и отсчитывается от момента прибытия письма от патрикии Мартины (вдовы имп. Ираклия) префекту Африки Георгию (ноябрь 641). Монахини оказались в Африке во время арабского нашествия на Египет, т. е. ок. 640. Монахини монофизитских обителей *Священнической* (Σακερδῶτος) и аммы Иоаннии из Александрии прибыли в Африку и присоединились к халкидонитам. Префект Георгий сообщил об этом императорам и патриархам (*Ep.* 18, 588C) и подарил им вместительное здание (*Ep.* 12, 464B6–7; *Ep.* 18, 589B3–4). Однако, вскоре они прервали общение с халкидонитами. Георгий посредством прп. Максима предупредил их о последствиях — они должны либо вернуться в общение, либо отдать дары (*Ep.* 18). Он хочет обсудить этот вопрос с императорами и патриархами в Константинополе (589A) и вместе с епископом Карфагена пишет о случившемся патриархам Рима и Константинополя (*Ep.* 12, 464C–D) и, видимо, получил одобрения своим действиям с указанием отнять имущество у монахинь и распределить монахинь, поселив по православным монастырям (*Ep.* 12, 464D–465A). Георгий исполнил указ и велел «всем еретикам из Сирии, Египта, Александрии и Ливии» присоединиться к Церкви. Монахини *Священнической* обители были распределены по православным монастырям, но потом вернулись к Халкидонской Церкви, а монахини обители аммы Иоаннии обратились быстро, и имущество не утратили (*Ep.* 12, 465A–B). *Ep.* 11, вероятно, тоже относится к этому делу. В ноябре 641 г. Георгий получил указ патрикии Мартины освободить заключенных монахинь (*Ep.* 12, 460A–B). Георгий отказался это сделать, а прп. Максим попытался объяснить это в *Ep.* 12 к кубикуларию Иоанну. Проблему представляет то, к чему относится описанное

в *Epp*. 1, 16, 44–45 и B (гипотезы см. Jankowiak & Booth 2015, p. 52–53). Предполагается такой ход событий. После исполнения приказа Мартины арестовать Георгия и его отправки под конвоем в столицу, прп. Максим пишет ему письмо утешения (*Ep*. 1) и пытается найти поддержку ему в Константинополе (*Epp*. 44 и B). За этим следуют довольно прохладные письма кубикуларию Иоанну и возможно игумену Стефану (*Epp.* 45 и 22), от которых он не получает ответа. Вся эта история была широко известна, как видно из письма утешения от Александрийского диакона Косьмы (*Ep.* 16). Все эти события привели к отчуждению прп. Максима от двора и утрате тесных связей с ним. В письмах, относящихся к делу монахинь, не упоминается спор о монофелитстве, равно как и арабское нашествие. Завершение этой истории, однако, совпадает по времени с переходом прп. Максима к более активным и непримиримым действиям в отношении ереси монофелитства.

46. *Ep.* 18 (*Письмо* XVIII. *Написанное от лица Георгия, преблагословенного эпарха Африки, александрийским монахиням, отпавшим от соборной Церкви*)

Ed. PG 91, 584D–589B. *CPG* 7699.18. Начинкин 2015, с. 241–245.

Sherwood 1952: 48-9 nr 67 = ‘дек. 641, янв. 642’, Larchet 1998a: 57.

Jankowiak & Booth 2015 = 640/1. Вопреки Шервуду *Ep*. 18 предшествует *Ep*. 12, где обсуждается дальнейшее развитие событий.

47. *Ep.* 11 (*Письмо* XI. *Игуменье о монахине* [*Иоан(н)ии?*], *вышедшей из монастыря и раскаявшейся*)

Ed. PG 91, 453A–457D. *CPG* 7699.11. Начинкин 2014, с. 147–149.

Sherwood 1952: 43 nr 59 = ‘во время пребывания в Африке’; Larchet 1998a: 56 = 641–642. Jankowiak & Booth 2015 = 640/1.

Комбефис, Шервуд и Ларше (1998a: 55) предполагают, что адресат — Иания, о которой говорится как об адресате прп. Максима у Фотия (*Bibl. codex* 192B, ed. Henry 1959-77: 157b13). Возможно, это Иоанния, настоятельница бывшего монофизитского монастыря.

48. *Ep.* 12 (*Письмо* XII. *Кубикуларию Иоанну о правых догматах Церкви Божией и против еретика Севира*)

Ed. PG 91, 460A–509B. *CPG* 7699.12. Начинкин 2015, с. 150–191.

Sherwood 1952:45–48 nr 66 = ‘ноябрь-декабрь 641’.

Jankowiak & Booth 2015 = ноябрь 641 или вскоре после. Письмо кубикуларию Иоанну, отношения с которым стали менее теплыми. Письмо содержит много важных для полемики с монофизитами догматических положений и ценных церковно-исторических сведений.

49. *Ep.* 1 (*Слово увещевательное в виде письма. Рабу Божиему господину Георгию, преблагословенному наместнику Африки*)

Ed. PG 91, 364A–392B. *CPG* 7699.1. Начинкин 2015, с. 60–82.

Sherwood 1952: 49 nr 69 = 'после *Ep.* 18, то есть начало 642'.

Jankowiak & Booth 2015 = ок. 640–642, возможно, начало 642. Некоторые рукописи дают более полный текст названия: «префекту Георгию, отплывшему в Константинополь» (PG 91, 361–362 и *Vat. gr.* 1502). *Laurent. Plut.* 57 именует его «бывший префект». Написано вскоре после смещения Георгия. Письмо отражает учение прп. Максима о промысле и содержит важные положения его этики.

50. *Ep.* 44 (*Письмо* XLIV. *Кубикуларию Иоанну*)

Ed. PG 91, 641D–648C. *CPG* 7699.44. Начинкин 2015, с. 278–281.

Sherwood 1952:49–50 nr 70 = 'зима 642', т. е. 641/2.

Jankowiak & Booth 2015 = после *Ep.* 1. Письмо к Иоанну с просьбой о поддержке в деле Георгия. Содержит элементы учения прп. Максима о любви.

51. *Ep.* B (*Письмо* B. *К благочестивейшему Стефану, пресвитеру и игумену*)

Епифанович 1917: 84–85 (*Add.* 30); нет в PG. *CPG* 7707.30. Барзах 2015, с. 287.

Sherwood 1952: 50 nr 71 = 'как *Ep.* 44, зима 642'.

Jankowiak & Booth 2015 = ок. 640–642, возможно, начало 642, возможно послано в Константинополь вместе с *Ep.* 1 или сразу после. Сохранилось только в *Laurent. Plut.* 57.7, f. 1–2, где следует сразу за *Ep.* 8 и предшествует *Ep.* 40. Епифанович по этой причине связывает его с *Ep.* 40 (Епифанович 1917: xiii).

52. *Ep.* 45 (*Письмо* XLV. *Тому же* (*т. е. кубикуларию Иоанну*))

Ed. PG 91, 648D–649C. *CPG* 7699.45. Начинкин 2015, с. 281–282.

Sherwood 1952:50 nr 72 = 'начало 642'.

Jankowiak & Booth 2015 = ок. 640–642, возможно 642, после *Ep.* 44.

53. *Ep.* 22 (*Письмо* XXII. *Авксентию или пресвитеру и игумену Стефану*)

Ed. PG 91, 605B–C. *CPG* 7699.22. Начинкин 2015, с. 256.

Sherwood 1952: 25 nr 2 = 'неопределенно', так же Larchet 1998a: 41.

Jankowiak & Booth 2015 = 640–642, возможно, 642, после *Ep.* B и вместе с *Ep.* 45? В некоторых рукописях адресат — игумен Стефан (*Vat. gr.* 507, f. 113v). Возможно, прп. Максим выражает сожаление, что не получил ответ на *Ep.* B.

54. *Ep.* 16 (*Письмо* XVI. *Тому же* (*т. е. диакону Косьме*))

Ed. PG 91, 576D–580B. *CPG* 7699.16. Начинкин 2015, с. 237–238.

Sherwood 1952:49 nr 68 = 'начало 642'.

Jankowiak & Booth 2015 = ок. 640–642, возможно 642. Прп. Максим благодарит Косьму за утешение в деле префекта Георгия.

55. *Ep.* 17 (*Письмо* XVII. *Юлиану, схоластику Александрии, о церковном учении относительно воплощения Господа*)

Ed. PG 91, 580C–584D. *CPG* 7699.17. Начинкин 2015, с. 239–241.

Sherwood 1952: 36 nr 38 = 'ок. 633'; Larchet 1998a: 58.

Jankowiak & Booth 2015 допускают, что письмо может быть и более поздним.

8. От полемики с моноэнергизмом к полемике с монофелитством (ок. 636 – ок. 642)

56. *Ep.* 32–39 (*авве Полихронию*)

Ed. PG 91, 625D–633B. *CPG* 7699.32–39. Начинкин 2015, с. 269–273.

Sherwood 1952:43 nos 51-58 = 'дата неопределенная'; Larchet 1998a: 50-1.

Jankowiak & Booth 2015 = ок. 636–640? Письма встречаются в рукописях в двух группах *Epp*. 32–35 (*Vat. gr.* 504, 507; *Laurent. Plut.* 57.7; *Batopediou* 475) и *Epp*. 36–39 (*Batopediou* 475, где они не идут сразу после *Epp*. 32–35). Об адресате ничего не известно. Янковяк и Бут по ряду косвенных признаков предполагают, что письма написаны после Кипрского собора 636 г. по возвращении на Запад.

57. *Opusculum* 4 (*Георгию, святейшему пресвитеру и игумену, спросившему посредством письма о Христовом таинстве*)

Ed. PG 91, 56D–61D. *CPG* 7697.4. Черноглазов 2014a, с. 330–333.

Sherwood 1952: 41 nr 48 = 634–640; Larchet 1998b:25–27 nr 8 = 640. Jankowiak & Booth 2015 = ок. 636–640, вероятно ок. 640. Адресат, возможно, пресвитер Георгий, упоминаемый в *Ep*. 29 и 31, или же игумен Георгий, архимандрит монастыря св. Феодосия в Палестине (Booth 2013: 267 n. 164). Письмо содержит первую у прп. Максима эксплицитную разработку проблемы природных воль и толкования места из свт. Григория Богослова (*Oration* 30.12.6 (Ed. J. Barbel)), бывшего предметом полемики с монофелитами (61A–C). Прп. Максим опровергает их, используя учение о перихорисисе и обожении нашей природы во Христе, исключающее противоборство воль, но предполагающее наличие в Нем человеческой воли.

58. *Ep.* A (*Письмо* A, *к Фалассию*)

Ed. PL 129, 583D–586B. *CPG* 7702. Барзах 2015, с. 283–286.

Sherwood 1952:43 nr 60 = 640.

Jankowiak & Booth 2015 = 640. Текст сохранился только на латыни у Анастасия Библиотекаря. Первое сохранившееся выступление прп. Максима против *Экфесиса*, в котором еще не прояснена тематика воль, а акцент делается на энергии.

59. *Opusculum* 6 (*О словах: «Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия!»* (*Мф.* 26:39))

Ed. PG 91, 65A–68D. *CPG* 7697.6. Черноглазов 2014a, с. 336–338.

Sherwood 1952: 44–45 nr 64 = '640–642'; Larchet 1998b: 43–49 = 641 (ссылаясь на Léthel 1979: 86). Jankowiak & Booth 2015 = ок. 640–641? Адресат — анонимный монофелит. Толкование этого и последующего стиха Евангелия встречается также в *Opuscula* 3, 7, 16, 23, 24, и особенно в 15. В *Opusc.* 6 — вероятно, первом пространном толковании Гефсиманского моления в *Opusc.* — прп. Максим соединил свое толкование известного топоса из *Oration* 30.12.6 свт. Григория Богослова (уже затронутого им в *Opusc.* 4) с раскрытием учения о двух волях во Христе и характере их взаимодействия во время моления в Гефсимании. В этом сочинении прп. Максим продолжает одну из важных тем своей христологии и говорит о всецелой сращенности человеческой воли во Христе с Божественной в силу ипостасного единства двух природ; эта тема развивается в контексте учения о перихорисисе в других *Opusc.* В *Opusc.* 6 вводятся практически все понятия, в которых прп. Максим будет говорить далее о Гефсиманском молении.

60. *Opusculum* 8 (*Копия письма, написанного во святых Максимом святейшему епископу господину Никандру, о двух энергиях во Христе*)

Ed. PG 91, 89C–112B. *CPG* 7697.8. Черноглазов 2014a, с. 352–364.

Sherwood 1952: 43–44 nr 61 = 'ок. 640'; Larchet 1998b: 33.

Jankowiak & Booth 2015 = ок. 640–641? Об адресате ничего не известно. Написано примерно тогда же, когда и *Opusc.* 7, тематика сходная. Анализ см. в Беневич, Шуфрин 2014, с. 32–46.

61. *О действиях и волях к пресвитеру Фалассию*

Фрагмент в *Opuscula* 2–3, PG 91, 40A–56D и *Opusculum* 26b / *Additamentum* 24, ed. Roosen 2001/3: 784–786. *CPG* 7697.2–3. Черноглазов 2014a, с. 319–329; 483–484.

Sherwood 1952: 53–55, nos 81–82 = '645–646'; Larchet 1998b: 86. Jankowiak & Booth 2015 = после и ок. 640, до июня-июля 643, но до *Opusc.* 1. Рукописная традиция не дает твердых оснований считать, что трактат является продолжением *Opusc.* 1 (вопреки Шервуду). У Комбефиса адресатом значится Марин, но это не подтверждается рукописями, где указан Фалассий.

9. Зрелые антимонофелитские тексты (с 643 г. и далее)

62. *Opusculum* 25 (*Десять глав о двух волях Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа. Обращено к православным*)

Ed. Van Deun 2008; PG 91, 269D–273D. *CPG* 7697.25. Черноглазов 2014a, с. 470–472.

Sherwood 1952: 44 nr 63 = ок. 640, Larchet 1998b: 43; Van Deun 2008: 195–197.

Jankowiak & Booth 2015 = после ок. 643.

63. *Additamentum* 18 (*Тринадцать глав о волях*)

Ed. Roosen 2001/3: 681–682 (Text VIII); Епифанович 1917: 64–65. *CPG* 7707.18. Нет у Шервуда.

Jankowiak & Booth 2015 = после ок. 643. Серия апорий против учения об «одной воле», сочинение, близкое к *Opusculum* 25 и *Additamentum* 19.

64. *Additamentum* 19 (*Десять глав о волях и действиях*)

Ed. Roosen 2001/3: 689–691 (Text IX); Епифанович 1917: 66–67. *CPG* 7707.19. У Шервуда нет.

Jankowiak & Booth 2015 = после ок. 643. Близко к *Opusculum* 25 и *Additamentum* 18. Десять апорий против моноэнергизма и монофелитства.

65. *Opusculum* 16 (*О двух волях единого Христа, Бога нашего, к диакону Феодору*)

Ed. PG 91, 184C–212A. *CPG* 7697.16. Черноглазов 2014a, с. 411–428.

Sherwood 1952: 51 nr 74 = 'после 643?'; Larchet 1998b: 58 = 'вскоре после 643'.

Jankowiak & Booth 2015 = после 641. Адресат (не указан у Комбефиса и в русском переводе) определяется из отрывка в *Opusculum* 26b / *Additamentum* 24 (Roosen 2001/3: 777). Обращение к нему прп. Максима исключает его отождествление с диаконом Федором-монофелитом. В сочинении определенно опровергается наличие у Христа гномической воли, которая отличается от природной. См. анализ в Беневич 2014a, с. 117–122. Датировка ближе к Шервуду и Ларше.

66. *Opusculum* 12 (*Из письма того же святого Максима, написанного к иллюстрию Петру*)

Ed. PG 91, 141A–146A; PL 129, 573B–576D (фрагменты на латыни). *CPG* 7697.12. Барзах 2014, с. 382–386.

Sherwood 1952:52 nr 76 = 643/4; Larchet 1998b: 73; Winkelmann 2001: 110–111 nr 88.

Jankowiak & Booth 2015 = ок. 645. Сохранилось только на латыни у Анастасия Библиотекаря. Прп. Максим выражает готовность вступить в спор с Пирром. Сочинение содержит версию прп. Максима о начале спора вокруг моноэнергизма. Ясных свидетельств о принятии свт. Софронием *Экфесиса*, вопреки Янковяку и Буту, это сочинение не содержит.

67. *Opusculum* 5 (*Три ответа тем, кто исповедует одно действие во Христе*)

Ed. PG 91, 64A–65A. CPG 7697.5. Черноглазов 2014a, с. 334–335.

Sherwood 1952: 37 nr 40 = 'ок. 633'; Larchet 1998b: 24 = 633. Jankowiak & Booth 2015 = после 645. Возможно, первое свидетельство модификации позиции моноэнергистов, которые стали исповедовать не одно, но «одно и два действия» во Христе. Прп. Максим спорит с понятием «сложного действия». По мнению Янковяка и Бута это позволяет отнести это сочинение к более поздним, чем считалось прежде.

68. *Opusculum* 9 (*Святым отцам, игуменам и монашествующим, и всем православным, живущим на сем христолюбивом острове сицилийцев*)

Ed. PG 91, 112C–132D. *CPG* 7697.9. Черноглазов 2014a, с. 365–376.

Sherwood 1952:55 nr 86 = 646-8; Larchet 1998b: 97.

Jankowiak & Booth 2015 = конец 645 или 646. Название свидетельствует, что сочинение написано на Сицилии. Прп. Максим отвечает сицилийским православным на адресованное ему обвинение (основанное на его раннем письме Пирру (*Ep.* 19) и послании Марину (скорее всего, *Opusc.* 20 и/или *Opusc.* 7, но сам он говорит о каком-то подложном сочинении)) в том, что он исповедует сразу одну и две энергии и воли. Прп. Максим дает объяснения своим прежним писаниям, из-за которых его обвиняли в двусмысленности, и призывает к миру среди единомышленников. Кроме того, он подтверждает в нем свои диофелитские и диоэнергистские позиции и отвергает обвинения в том, что он исповедует сразу одну и две энергии и воли. Контекст написания — переезд прп. Максима из Карфагена в Рим, по пути он остановился на Сицилии, возможно сопровождая Пирра.

10. По направлению к Латеранскому Собору (ок. 647–649)

69. *Opusculum* 15 (*Духовный и догматический томос... написанный из Рима святейшему епископу Стефану Дорскому, подданному святому и апостольскому престолу святого града Христа Бога нашего*)

Ed. PG 91, 153C–184C. *CPG* 7697.15. Черноглазов 2014a, с. 393–410.

Sherwood 1952: 55 nr 87 = 646–647; так и у Larchet 1998b:26.

Jankowiak & Booth 2015 = ок. 647. Антимоноэнергистский и антимонофелитский флорилегиум, толкующий отрывки из Писания (157C–160C), свв. отцов (160C–169A; 173C–176D), и из ересиархов (169A–173C; 177A–180B). Был использован на Латеранском Соборе. Прп. Максим при написании этого сочинения был в Риме, а Стефан Дорский, некогда ученик свт. Софрония Иерусалимского и его посланец в Рим, был в качестве викария папы Феодора послан в Палестину для смены монофелитской иерархии (Booth 2013: 295–296). Прп. Максим написал текст, призванный помочь еп. Стефану в деле борьбы с монофелитами. Миссия датируется 647 г. (Jankowiak 2009: 235–237).

70. *Opusculum* 24 (*О том, что невозможно говорить об одной воле у Христа*)

Ed. Roosen 2001/3:731–2 (Text XII; 'между 638 и августом 657'); PG 91, 268A–269D.

CPG 7697.24. Черноглазов 2014a, с. 467–469 (перевод по PG).

Sherwood 1952: 44 nr 62 = 'ок. 640'; Larchet 1998b: 40 = 646–647, вместе с *Opusculum* 15.

Jankowiak & Booth 2015 = после 640, возможно где-то ок. 649.

Текст состоит из двух отдельных частей (268AC, 268C–269D), возможно соединение двух отрывков из более пространного сочинения. Шервуд предполагает, что текст относится к начальному периоду полемики с монофелитами ок. 640 г., но использование ряда его мест и аргументов в Деяниях Латеранского Собора говорит о том, что это сочинение могло быть подготовительным и написано незадолго до него (см. Roosen 2001/4: 948–949 и 1030; и Riedinger 1984: 148 и 288). Текст также цитируется в «Диспуте в Визии» (Roosen 2001/2: 503). См. Roosen 2001/3:721–727.

71. *Opusculum* 26b / *Additamentum* 24 (*Определения воль*)

Ed. Roosen 2001/3: 781–786 (Text XIV); Епифанович 1917: 72–75 (*Add.* 24); PG 91, 276B–280B (*Opusc.* 26b). *CPG* 7697.26 и 7707.24. Черноглазов 2014a, с. 473–476.

Не является отдельным сочинением у Шервуда.

Jankowiak & Booth 2015 = немногим до 649? См. *Opusculum* 26a о составном характере сочинения. Флорилегий из двадцати патристических отрывков о воле. Большинство из отрывков, особенно из ранних отцов, являются монофелитской подделкой, другие существенно отредактированы и переделаны (Roosen 2001/3:751 n.15 и 757–771). Остается открытым вопрос, участвовал ли прп. Максим в составлении этого флорилегия.

72. *Opusculum* 27 / *Additamentum* 25 (*Определения действий*)

Ed. Roosen 2001/3: 819–823 (Text XV); Епифанович 76–77 (*Add.* 25); PG 91, 280B–285B (*Opusc.* 27). *CPG* 7697.27 и 7707.25. Черноглазов 2014a, с. 477–482.

Sherwood 1952: 52–53 nr 77 = 'между 640–646': Larchet 1998b: 75.

Jankowiak & Booth 2015 = немногим до 649? Но после *Opusculum* 15? Флорилегий, сходный по структуре с тем, что в *Opusculum* 26b / *Additamentum* 24, и, вероятно, составлен тем же автором (Roosen 2001/3: 790), но посвящен понятию «действие». Определения древних авторов подложны. Частично использовался на Латеранском Соборе.

73. *Opusculum* 11 (*Из послания, написанного в Риме*)

Ed. PG 91, 137C–140B. *CPG* 7697.11. Черноглазов 2014a, с. 381.

Sherwood 1952: 56 nr 88 = 649; Larchet 1998b: 106.

Jankowiak & Booth 2015 = после октября 649, но до июня 653. Восхваление Римской Церкви в связи с Латеранским Собором, который по значимости приравнен ко Вселенским (137D).

11. Прп. Максим в ссылке (655–662)

74. *Ep.* C (*Анастасию монаху, его [т. е. Максима] ученику*)

Ed. Allen & Neil 1999: 160–163; PG 90, 132A–133A. *CPG* 7701. Черноглазов 2014b, с. 223–225.

Sherwood 1952: 56 nr 90 = 'май 655'; дата исправлена в Allen & Neil 1999: xvi–xvii на 19 апреля 658.

Прп. Максим сообщает своему ученику Анастасию о визите посланцев патриарха, которых он «принял вчера». Под патриархом следует понимать Петра Константинопольского, который объявил о восстановлении отношений с папой Виталианом (папа с 30 июля 357 г.). Отношения были восстановлены на условиях признания «одного и двух действий», и прп. Максиму было предложено принять эту же формулу. Он сообщает

о бывшем разговоре, и то, что не принял этого предложения, расспросив о сути этой формулы. См. на ту же тему Письмо Анастасия монаха «К монахам в Кальяри» (обсуждение в: Jankowiak 2009: 327–331 и Беневич, Шуфрин 2014, с. 114–126). *Ep. C* содержит знаменитое высказывание прп. Максима о том, что «Церковь... это правое и спасительное исповедание веры в Бога». Такое понимание позволяло прп. Максиму, несмотря на то, что он и его соратники оказались вне общения со всеми патриархатами, считать себя в единстве со Вселенской и кафолической Церковью. Таким образом данное письмо представляет собой не только важный документ по монофелитским спорам, но и важнейшее свидетельство об экклесиологии прп. Максима.

75. *Opusculum* 26a, *Additamentum* 20, и *Additamentum* 38 (*Два фрагмента из вопросов, заданных Максиму Исповеднику Феодосием Гангрским*)

Ed. Roosen 2001/3: 743–744 (Text XIII); Епифанович 1917: 67–68 (*Add.* 20); PG 91, 276A–B (*Opusc.* 26a). *CPG* 7697.26, 7707.20 и 7707.38. Черноглазов 2014a, с. 473.

Sherwood 1952: 45 nr 65 = '640?'; Larchet 1998b: 50 считает, что написано вместе с *Opusculum* 25, ок. 640. Jankowiak & Booth 2015 = перед 656/7?

Opusculum 26 состоит из двух частей: (a) два вопроса от «Феодосия монаха, православного пресвитера из Гангры». Текст был издан Комбефисом, который ошибся в имени, указав «Феодор» (276A–B), в более пространном варианте в Епифанович 1917: 67–68, *Add. 20.* Вторая часть впервые издана в: Roosen, *Additamentum* 38; (b) флорилегиум из отрывков из свв. отцов на тему воли (276B–280B). См. Roosen 2001/3: 733–739. *Additamentum* 38 (как и *Opusc.* 24) был использован в «Диспуте в Визии» (Roosen 2001: 735), что дает *terminus ante quem* 656/7.

12. Miscellanea

76. *Ep.* 9 (*Письмо* IX. *Пресвитеру и игумену Фалассию*)

Ed. PG 91, 446C–449A. *CPG* 7699.9. Начинкин 2015, с. 135–139.

Sherwood 1952: 33 nr 31 = '628/30?'; Larchet 1998a: 50 = между 628 и 630.

Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенная. Прп. Максим увещевает Фалассия быть мужественным перед лицом гонений (447B–C), контекст которых не ясен. Янковяк и Бут полагают, что речь может идти о гонениях со стороны про-монофелитского епископа Карфагена Фортуната. Нам же кажется, что речь скорее о внутреннем конфликте между монахами монастыря и игуменом (см. 447D), а письмо носит, как и другие письма

к авве Фалассию, поучительно-наставительный характер, и прп. Максим увещевает его в добродетели христианской любви, которая превышает естественную и проявляется и в любви к врагам — тема, одна из ключевых для прп. Максима.

77. *Ep.* 21 (*Письмо* XXI. *Святейшему епископу Кидонии*)

Ed. PG 91, 604B–605B. *CPG* 7699.21. Начинкин 2015, с. 254–255.
Sherwood 1952: 30 nr 21 = '627–633?'; Larchet 1998a: 45 = 626/7.
Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенная. Есть основание считать письмо (краткий христологический трактат) достаточно ранним. В письме говорится о священнике как образе Христа (604D), эта мысль встречается в *Ep*. 28 и 30, датируемых ок. 632.

78. Ep. 25 (*Письмо* XXV. *Пресвитеру и игумену Конону*)

Ed. PG 91, 613A–D. *CPG* 7699.25. Начинкин 2015, с. 260–261.
Sherwood 1952: 40 nr 45 = '633 или после'; ср. Larchet 1998a: 48.
Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенная.

79. *Ep.* 26 (*Письмо* XXVI. *Пресвитеру Фалассию, спросившему, как это некоторые из языческих царей ради Божиего гнева, угрожавшего их подданным, приносили в жертву детей и родственников, и гнев прекращался, как описано у многих древних писателей*)

Ed. PG 91, 616A–617B. *CPG* 7699.26. Начинкин 2015, с. 262–263.
Sherwood 1952: 34 nr 32 = 'после 628'; Larchet 1998a: 50.
Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенная. По жанру (короткого ответа на трудный вопрос о месте из Св. Писания) напоминает скорее «Вопросы и недоумения», так что письмо вряд ли может быть отнесено к позднему периоду.

80. *Ep.* 41 (*Письмо* XLI. *Игумену и пресвитеру Фалассию*)

Ed. PG 91, 636B–C. *CPG* 7699.41. Начинкин 2015, с. 275.
Sherwood 1952: 34 nr 35 = '630–634'.
Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенная. Имя адресата содержится в рукописи *Laurent. Plut.* 57.7, где *Ep.* 41 следует за *Ep*. 9.

81. *Ep.* 42 (*Письмо* XLII. *Тому же* (*т. е. Фалассию*))

Ed. PG 91, 636C–637B. *CPG* 7699.42. Начинкин 2015, с. 275.
Sherwood 1952: 25 nr 3 = 'когда?'; так же в Larchet 1998a: 50.
Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенная.
Текст лучше сохранился в *Laurent. Plut.* 57.7, чем у Комбефиса.

82. *Opusculum* 17 (*О терминах, [означающих] разграничение*)

Ed. PG 91, 212C–D. *CPG* 7697.17. Черноглазов 2014a, с. 429–430.

Sherwood 1952: 26–27 nr 14 = 'неопределенная дата, но, возможно, ранее, чем ок. 626'. Larchet 1998b: 19 = 624–26. Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенная.

83. *Opusculum* 21 (*О качестве, особенности и различии Феодору, диакону в Мазарии [Сицилия]*)

Ed. PG 91, 245D–257A. *CPG* 7697.21. Черноглазов 2014a, с. 452–458.

Sherwood 1952: 36–37 nr 39 = '633? 646?' Larchet 1998b: 22–23 предпочитает последнюю дату.

Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенная, но возможно ок. 633 или 645/6. Есть параллели в *Ep.* 13, где обсуждаются сходные темы (513B–516C), что подразумевает более раннюю дату. Однако пребывание на Сицилии может, как считает Ларше, указывать и на более позднюю дату этого сочинения, по пути в Рим.

84. *Opusculum* 22

Ed. PG 91. 257A–260D. *CPG* 7697.22. Черноглазов 2014a, с. 459–461.

Sherwood 1952: 25 nr 4 = 'дата?' Larchet 1998b: 18–19 «первые годы монашеской жизни».

Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенная, возможно, ранее. Текст состоит из двух отрывков более длинного сочинения. Прп. Максим защищает Халкидонский Собор от критики, что он противоречит Никейскому.

85. *Additamentum* 9 (*О Божественном Воплощении*)

Ed. Roosen 2001/3:627; Епифанович 1917:28–29. *CPG* 7707.9.

Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенная. Небольшой фрагмент о Воплощении, возможно написан Евфимием Зигабеном (Roosen 2001/3:621–623).

86. *Additamentum* 14 (*О правде и благочестии*)

Ed. Roosen 2001/3:665; ср. Епифанович 1917: 60–61. *CPG* 7707.14.

Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенная. Короткий трактат о трехчастности души и четырех родовых добродетелях. Рукописи единогласны в атрибуции прп. Максиму, но положения широко распространенные, и точная атрибуция невозможна (см. Roosen 2001/3:659–662).

87. *Additamentum* 26 (*Созерцание*)

Ed. Roosen 2001/3:843–845 (Text XV II); Епифанович 1917:78–80. *CPG* 7707.26.

Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенная. Диаграмма с комментариями (похожая на те, что сопровождают *Computus*), представляющая Троицу. Тексты взяты из «Глав о богословии и домостроительстве». Авторство прп. Максима оспаривается, и нельзя исключить, что диаграммы являются работой переписчика шестнадцатого века Константина Палеокаппы (Roosen 2001/3:837–839).

88. *Additamentum* 34 (*Об Исагоге Порфирия и Категориях Аристотеля*)

Ed. Roosen 2001/3:901–902; Roueché 1974:70–71; Епифанович 1917:91–93. *CPG* 7707.34.

Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенная. Текст представляет собой выдержки из лекции на *Исагогу* Порфирия философа-неоплатоника из Александрии Давида. Есть параллель в философском окончании к до сих пор не изданному *Письму к монахам Аскалона* Анастасия Апокрисиария (*CPG* 7734). Оба текста, вероятно, имеют один источник; возможно автором этих, основанных на Давиде, текстов был прп. Максим (Roosen 2001/3: 879–898, ср. Roueché 1980). *Additamentum* 34 является еще одним свидетельством связи прп. Максима с философской школой в Александрии (см. об этом в Boudignon 2004:15–17).

89. *Ep.* E (*Неизвестному*)

Ed. Gitlbauer 1878:84 (Text VIII). *CPG* 7709.1.

Jankowiak & Booth 2015 = дата неопределенная. Фрагмент в письме неизвестному адресату из рукописи *Vat. gr.* 1809.

13. Тексты, связанные с прп. Максимом и, возможно, частично написанные или отредактированные им

90. *Диспут с Пирром и Документы из ссылки*

Есть целый ряд сочинений, весьма важных для изучения наследия прп. Максима, тем более его биографии, в написании которых он мог участвовать. Некоторые из них — например, «Диспут с Пирром» — зачастую принимаются исследователями за собственное сочинение преподобного. Но принадлежность его прп. Максиму наверняка утверждать нельзя. Возможно, он и участвовал в его написании, но не исключено, что это сочинение было составлено учениками прп. Максима уже через десять и более лет после того, как в Карфагене в 645 г. состоялся диспут с Пирром (Noret 1999). Издания *Disputatio cum Pyrrho* (*CPG* 7698): Doucet 1972; Афиногенов 2004.

Другим сочинением, автором или редактором которого может быть прп. Максим, является *Relatio Motionis* (*Изложение прения, состоявшегося в судебной палате между господином аввой Максимом и бывшими с ним, с одной стороны, и начальниками — с другой*) (*CPG* 7736) (PG 90, 109–129; Allen & Neil 1999: 12–52. Черноглазов 2014b: 173–192). Анализ см. Беневич, Шуфрин 2014, с. 96–101.

Прп. Максим мог участвовать и в написании или редактировании еще одного документа, входящего в корпус «Документов из ссылки»: *Disputatio Bizyae cum Theodosio* (*CPG 7735*) (PG 90, 136–172; Allen & Neil 1999: 72–152; Черноглазов 2014b, с. 193–222).

Другие документы, входящие в «Документы из ссылки», где упоминается прп. Максим, но не принадлежащие ему: *Anastasii monachi epistola ad monachos Calaritanos* («Послание Анастасия к монахам в Кальяри») (Allen & Neil 1999: 166–170; Черноглазов 2014b, с. 230–238); *Anastasii Apocrisiarii epistola ad Theodosium Gangrensem* («Письмо апокрисиария Анастасия Феодосию Гангрскому») (Allen & Neil 1999: 172–190; Черноглазов 2014b, с. 230–238); *Hypomnesticum* («Воспоминание») (Allen & Neil 1999: 196–228; Черноглазов 2014b, с. 239–252); *Contra Constantinopolitanos* («Против константинопольцев») (Allen & Neil 1999: 230–232; Черноглазов 2014b, с. 253–255). Самому прп. Максиму в «Документах из ссылки» принадлежит *Ep. C* (см. выше).

91. *Vita Virginis* (*Житие Девы Марии*)

Несмотря на статьи, в которых выражается мнение о принадлежности этого текста, сохранившегося только на грузинском, прп. Максиму (см. Shoemaker 2012), эту атрибуцию, по обоснованному мнению Ф. Бута, принять нельзя (Booth 2015), хотя нельзя исключить и влияние текстов прп. Максима на составителя (или составителей) этого сочинения, что отражается на некоторых богословских идеях, выраженных в нем. Вместе с тем следует отметить, что в ответ на критику Ф. Бута Шумейкер, не оспаривая его соображений относительно авторства этого сочинения, возражает относительно его датировки, считая, что оно могло появиться в VII или VIII в., причем изначально не на грузинском, как полагает Бут, а на греческом (возможно, в монастыре св. Саввы), и лишь позднее было переведено на грузинский (Shoemaker 2016).

92. *Основные житийные материалы, связанные с прп. Максимом, кроме входящих в «Документы из ссылки»*

Известны две, существенно расходящиеся между собой, версии жизни прп. Максима. Первая основана главным образом на его *Большом греческом*

Житии (BHG, N 1234), которое имеется в трех отличающихся редакциях, датируемых X–XI вв. (Neil 2001; Roosen 2010). Вторая версия основана на псогосе («поругании»), написанном противником прп. Максима, монофелитом Григорием Решайнским.

Большое греческое Житие, исходя из надписания в редакции 1, было создано в X в. студийским монахом Михаилом Эксабулитом; однако, по мнению П. Аллен и Б. Нейл, он является не автором, а, скорее, редактором этого Жития. Наиболее пространная редакция *Большого греческого Жития* — редакция 3 (XI в., Neil & Allen 2003). Она наименее надежна с точки зрения последовательности событий (особенно это касается периода ссылки и судов над прп. Максимом). Редакция 1 (PG 90, 68–109) содержит отдельные «Документы из ссылки» в правильном порядке, но в сокращенном виде; она зависит от редакции 2 (не изданной); в ней имеется лакуна, восполненная Р. Деврессом по редакции 2 (Devreesse 1928, p. 18–23).

Имеется также Житие (BHG, N 1236d), зависящее от 3-й редакции *Большого греческого Жития* (не издано, содержится в единственной рукописи Bucurest. Acad. 610 (418), XVI в.). Пространное «Житие и страдания Максима» (Vita et passio Maximi; CPG, 7707/1) известно в 2 редакциях: 1-я редакция (Recensio Mosquensis; BHG, N 1233m) издана на основе московской рукописи (Синод. греч. 380 (162), 1022 г.; Муретов 1913–1914; Епифанович 1917, с. 1–10); 2-я редакция (Recensio Atheniensis; BHG, N 1233n) не издана, содержится в афинской рукописи (Athen. gr. 2560, XI в.). По мнению М. Д. Муретова (Муретов 1913, с. 2) и Браке (Bracke 1980, p. 327–383, 424–429), это Житие (называемое редакцией 4) — самое древнее, однако Ван Дитен (Dieten 1982) и Аллен (Allen 1985) считают самой древней эпитому в «Хронографии» прп. Феофана Исповедника (Theoph., *Chron.*, p. 329–332). Только в нем и еще более краткой эпитоме (BHG, N 1236; Епифанович 1917, с. 21–22) имеется рассказ о пребывании прп. Максима при дворе имп. Ираклия, о его уходе в монастырь в Хрисополе и о том, что он был похоронен в монастыре св. Арсения (Allen 1985, p. 18). Б. Розен убедительно показал, что Жития BHG, N 1233m, 1233n и 1234 происходят независимо от одного утраченного источника (Roosen 2010). Соотношение *Большого греческого Жития* и его редакций с другими Житиями и эпитомами весьма сложно и продолжает быть предметом споров (см.: Ibid.). Наиболее полное издание Жития прп. Максима в русском переводе (с учетом нескольких рукописей) осуществлено Муретовым (Муретов 1915) (воспроизведено в Сидоров 1991).

Сирийский псогос издан С. Броком (*Syriac Life* = Brock 1984), русский перевод А. В. Муравьева см. в: Афиногенов 2004, с. 322–331.

Источники

Riedinger, R. (ed.) (1984), *Concilium Lateranense anno 649 celebratum, Series secunda, volumen primum.* ACO i. (Berlin: W. de Gruyter).

Riedinger, R. (ed.) (1990–92), *Concilium universale Constantinopolitanum tertium, Series secunda, volumen secundum.* ACO ii. 2 vols. (Berlin: W. de Gruyter).

Doctrina Patrum Diekamp, F. (ed.) (1981), *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts,* rev. edn. by B. Phanourgakis and E. Chrysos (Münster: Aschendorff).

Епифанович 1917 — Епифанович С. Л., *Материалы к изучению жизни и творений прп. Максима Исповедника*, Киев, 1917. Тип. Университета св. Владимира.

George or Gregory of Reshaina, *Life of Maximus Confessor.* Brock 1973.

Gitlbauer, M. (ed.) (1878), 'Die Ueberreste griechischer Tachygraphie im *Codex Vaticanus graecus 1809',* in *Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophischhistorische Classe* 28 (Vienna: Kaiserlich-Königliche Hof- und Staatsdruckerei), 1–110.

Lappa-Zizicas, E. (ed.) (1970), 'Un Épitomé de la Vie de S. Jean l'Aumônier par Jean et Sophronius', *Analecta Bollandiana* 88:265–278.

Leontius of Neapolis, *Life of John the Almsgiver*

Festugière, A.-J. (ed.) (1974), in A.-J. Festugière and L. Rydén, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre* (Paris: P. Geuthner), 343–409.

Liber Pontificalis Duchesne, L. (ed.) (1886–1892), *Le Liber Pontificalis,* 2 vols. (Paris: de Boccard).

Maximus, *Opuscula theologica et polemica* (*Small Theological and Polemical Works*) 18.

Deun, P. Van (ed.) (2000b), *'V Unionum definitiones* (*CPG* 7697, 18) attribué à Maxime le Confesseur: étude et édition du traité', *Revue des Études Byzantines* 58:123–147.

Maximus (?), *Definitions* (*Οροι συν θεφ εις την εισαγωγήν Πορφυρίου καί εις τάς κατηγορίας Άριστοτέλους*)

Roosen B. & Van Deun P. (eds.) (2003), 'A Critical Edition of the Quaestiones ad Theopemptum of Maximus the Confessor', *Journal of Eastern Christian Studies* 55 (2003), p. 65–79.

Roueché, M. (ed.) (1980), 'A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology', *JÖB* 29:71–98.

Ps-Maximus (?), *Life of the Virgin* Shoemaker, S. (trans.) (2012), *Maximus the Confessor: The Life of the Virgin* (New Haven, CT: Yale University Press).

Michael the Syrian, *Chronicle* Chabot, J.-B. (ed.) (1899–1910), *Chronique de Michel le Syrien,* 4 vols. (Paris: Typographeo Reipublicae).

Nicephorus, *Chronography* Boor, C. de (ed.) (1880), *Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula Historica* (Leipzig: B. G. Teubner), 81–135.

Nicephorus, *Short History.* Mango, C. (trans.) (1990), *Nikephoros Patriarch of Constantinople: Short History* (Washington, DC: Dumbarton Oaks).

Photius, *Bibliotheca.* Henry, R. (ed.) (1959–77), *Photius: Bibliothèque,* 8 vols. (Paris: Société d'Édition les Belles Lettres).

Usener, H. (ed.) (1907), *Der Heilige Tychon* (Leipzig: B. G. Teubner), 91–93.

Theodore Spoudaeus, *Narrationes.* Neil 2006:166–233.

Theophanes, *Chronicle* Boor, C. de (ed.) (1883), *Theophanis Chronographia* (Leipzig: B. G. Teubner).

Исследования

Асмус 2002, Письмо X преп. Максима Исповедника, пер. Валентин Асмус, прот., в «Богословский сборник», ПСТГУ, вып. 10. 2002, с. 72–75.

Афиногенов 2004, Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. Пер. Д. Е. Афиногенова. Отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Серия Smaragdos Philokalias 2004.

Барзах З. А. (2014), Opusc. 12, пер. З. А. Барзах, в «Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения». Пер. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Сост. Г. И. Беневич. Санкт-Петербург, 2014, с. 382–386.

Барзах З. А. (2015), Письмо A, Письмо B, пер. З. А. Барзах, в «Преподобный Максим Исповедник. Письма». Пер. Егора Начинкина, сост. Г. И. Беневич. Санкт-Петербург, 2015, с. 283–287.

Беневич Г. И. (2014a), Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства, в «Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения». Пер. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Сост. Г. И. Беневич. Санкт-Петербург, 2014, с. 11–298.

Беневич Г. И. (2014b), Об оппонентах преп. Максима Исповедника в *Трудностях к Иоанну* (дополнение к исследованию Поликарпа Шервуда) в: «Преп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом». Сост. Г. И. Беневич. Санкт-Петербург, 2014, с. 593–613.

Беневич Г. И., Шуфрин А. М. (2014), Дело Максима, в «Преп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом». Сост. Г. И. Беневич. Санкт-Петербург, 2014, с. 8–170.

Беневич Г. И. (2015), Окончание Письма VIII, пер. Г. И. Беневича, в «Преп. Максим Исповедник. Письма». Санкт-Петербург, 2015, с. 295–296.

Виноградов А. Ю. (2013), Еще раз к вопросу о месте ссылки, смерти и погребения прп. Максима Исповедника, в «Богословские труды». 2013. № 45, с. 219–237.

Дунаев А. Г. (2012), К истолкованию Quaestiones et dubia 13, в «Богословские труды», 2012, вып. 43/44, с. 343–356.

Кекелидзе К. (1912), прот. Сведения грузинских источников о преподобном Максиме Исповеднике, в «Труды Киевской Духовной Академии». 1912. № 9, с. 1–41; № 11, с. 451–486.

Кузенков П. В. (2012), Прп. Максим Исповедник. Пасхалистический трактат, предисл., пер. и комм. П. В. Кузенкова, в «Богословские труды», 2012, вып. 43/44, с. 99–178.

Муретов М. Д. (1913–1914), Св. Максима Исповедника житие. Перевод, издание и примечание М. Д. Муретова, в «Богословский вестник», n 2 (1913–1914), с. 1–272.

Муретов М. Д. (1915), Творения святаго отца нашего Максима Исповедника. Часть первая: Житие Преподобнаго Максима и служба ему. Перевод, издание и примечания М. Д. Муретова, Творения святых отцев в русском переводе № 69, Сергиев Посад, 1915.

Начинкин Егор (2015), Преп. Максим Исповедник. Письма. Пер. Егора Начинкина, сост. Г. И. Беневича. СПб., 2015.

Сидоров А. И. (1991), Житие преп. Максима Исповедника. Пер. М. Д. Муретова, ред. и примеч. А. И. Сидорова, в «Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования», I, М., 1991, с. 133–176.

Сидоров А. И. (1993), Творения преподобного Максима Исповедника, пер. А. И. Сидорова, вступ. статья и прим. А. И. Сидорова, Кн. I, М., 1993.

Сидоров А. И. (2017), Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 5, М., 2017.

Епифанович С. Л. / Сидоров А. И. (1993). Творения преподобного Максима Исповедника, пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова, вступ. статья и прим. А. И. Сидорова, Кн. II, Ч. 1. М., 1993 (Святоотеческое наследие).

Прозоров В. П. (2006), Реальность плоти воскресшего тела (спор Григория Великого с Константинопольским патриархом Евтихием), в «Эсхатологический сборник», сост. Андреев Д. Санкт-Петербург: Алетейя, 2006, с. 109–125.

Прохоров Г. М. (2002), Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. Под ред. Г. М. Прохорова. СПб., 2002.

Шуфрин А. М. (2014a), Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения. Пер. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Сост. Г. И. Беневич. СПб., 2014.

Шуфрин А.М. (2014b), Схолии к Ambigua 7. Пер. А. М. Шуфрина, в «Преп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом». Сост. Г. И. Беневич. СПб., 2014, с. 318–413.

Черноглазов Д. А. (2010), Прп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения, пер. Д. А. Черноглазова, предисл. и коммент. Г. И. Беневича, Святая гора Афон — Москва, 2010 (Smaragdos Philocalias, Византийская философия 6).

Черноглазов Д. А. (2014a), Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения. Пер. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина. Сост. Г. И. Беневич. СПб., 2014.

Черноглазов Д. А. (2014b), Преподобный Максим Исповедник и его соратники. Документы из ссылки. Пер. Д. А. Черноглазова, в «Преп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом». Сост. Г. И. Беневич. СПб., 2014, с. 173–255.

Яшунский Р. В. (2006), Преподобный Максим Исповедник, О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). Перевод с греческого и примечания архимандрита Нектария (Р. В. Яшунского) | Sancti Maximi Confessoris De variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii. In linguam Rossicam transtulit adnotationibusque instruxit archimandrites Nectarius, Bibliotheca Ignatiana. Богословие, духовность, наука. Научный редактор В. В. Петров, Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы | Moscau: Sancti Thomae Institutum 2006.

Allen P. (1985), «Blue-print for the Edition of *Documenta ad Vitam Maximi Confessoris Spectantia*», in C. Laga, J. A. Munitiz, and L. Van Rompay (eds.), *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History, Orientalia Lovaniensia Analecta* 18 (Leuven: Peeters), p. 11–21.

Allen P. (2015), «Life and Times of Maximus the Confessor», in P. Allen and B. Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (Oxford: Oxford University Press), p. 3–18.

Balthasar H. U. von (1941), Die Gnostischen Centurien des Maximus Confessor (Freiburg im Breisgau: Herder).

Bathrellos D. (2004), The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor, OECS (Oxford — New York: Oxford University Press).

Bellini E. (1982), «Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite», in *Heinzer & Schönborn 1982*, p. 37–49.

Benevich G. (2009), «Maximus the Confessor's Polemics against Anti-Origenism: *Epistulae 6* and 7 as a Context for the Ambigua ad Iohannem», in *Revue d'histoire ecclésiastique* 104, p. 5–15.

Berthold G. C. (2011), «Free Will as a Partner of Nature: Maximus the Confessor on the Our Father», in *Studia Patristica* 51, p. 173–179.

Blowers P. (1991), Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press).

Booth P. (2013), Crisis of Empire. Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity (Berkeley: University of California Press).

Booth P. (2015), «On the *Life of the Virgin* Attributed to Maximus Confessor», in *Journal of Theological Studies* # 66 [2015], p. 149–203.

Boudignon C. (2004), «Maxime le Confesseur était-il constantinopolitain?», in B. Janssens, B. Roosen, and P. Van Deun (eds.), Philomathestatos: Studies in Greek Patristic and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 137 (Leuven: Peeters), p. 11–43.

Boudignon C. (2007), «Le pouvoir de l'anathème ou Maxime le Confesseur et les moines palestiniens du VIIe siècle», in A. Camplani and G. Filoramo (eds.), Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism, *Orientalia Lovanensia Analecta* 157 (Leuven: Peeters), p. 245–274.

Boudignon C. (2011), Mistagogia. Una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii, ed. C. Boudignon (Turnhout, 2011).

Bracke R. B. (1980), Ad Sancti Maximi Vitam. Studie van de biografische documenten en de levensbeschrijvingen betreffende Maximus Confessor (ca. 580–662), diss., Leuven: Proefschr. Kathol. Univ. te Leuven, 1980.

Brandes W. (1998), «"Juristische" Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Martin I. und Maximos Homologetes», in L. Burgmann (ed.), Fontes Minores 10, Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte, ed. D. Simon, Band 22 (Frankfurt am Main: Löwenklau), S. 141–212.

Brandes W. (2002), Finanzverwaltung in Krisenzeiten: Untersuchungen zur byzantinischen Administration im 6.-9. Jahrhundert, Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 25 (Frankfurt am Main: Löwenklau).

Brock S. (1973), «An Early Syriac Life of Maximus the Confessor», in *Analecta Bollandiana* 91, p. 299–346.

Bynum C. W. (1995), «The Resurrection of the Body in Western Christianity», in *Lectures on the History of Religions* 15 (New York: Columbia University Press).

Canart P. (1964), «La deuxième Lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur», *Byzantion* 34, p. 415–445.

Cantarella R. (1931), S. Massimo Confessore: La mistagogia ed altri scritti, Testi cristiani 4 (Florence: Libreria Editrice Fiorentina).

Chadwick H. (1991), «[Review of] Concilium Universale Constantinopolitanum. Concilii Actiones I–Xl, ed. R. Riedinger [and of] Der Codex Vindobonensis 418. Seine Vorlage und seine Schreiber, by R. Riedinger», in *Journal of Ecclesiastical History* 42, S. 630–635.

Constas N. (2014), Maximos the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua, Dumbarton Oaks Medieval Library, 2 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Cooper A. G. (2005), The Body in St Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified, OECS (Oxford — New York: Oxford University Press).

Dagron G. and Déroche V. (1991), «Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle», in *Travaux et Mémoires* 11, p. 17–274.

Dalmais I.-H. (1952), «L'oeuvre spirituelle de saint Maxime le Confesseur. Notes sur son développement et sa signification», in *La vie spirituelle. Supplément* 21, p. 216–226.

Dalmais I.-H. (1953), «La doctrine ascétique de S. Maxime le Confesseur, d'après le Liber asceticus», in *Irénikon* 26, p. 17–39.

Deun P. Van (1995), «Les Diversa capita du Pseudo-Maxime (*CPG* 7715) et la chaîne de Nicétas d'Héraclée sur l'évangile de Matthieu (*CPG* C 113)», in *JÖB* 45, p. 19–36.

Devreesse R. (1928), «La Vie de S. Maxime le Confesseur et ses recensions», in *Analecta Bollandiana* 46 (1928), p. 5–49.

Devreesse R. (1937), «La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: Un baptême forcé de Juifs et de Samaritans à Carthage en 632», in *Revue des sciences religieuses* 17, p. 25–35.

Dieten J. L. Van (1982), «Review of Bracke, R. 'Ad Sancti Maximi Vitam. Studie van de biografische documenten en de levensbeschrijvingen betreffende Maximus Confessor'», in *Byzantinische Zeitschrift* 75/2, p. 359–361.

Duval N. (1956), «Nouvelles recherches d'archéologie et d'épigraphie chrétiennes à Sufetula (Byzacène)», in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 68, p. 247–298.

Duval Y. (1971), «Le Patrice Pierre, exarque d'Afrique?» in *Antiquités africaines* 5, p. 209–214.

Duval Y. and Février P.-A. (1969), «Procès-verbal de déposition de reliques de la région de Telergma (VIIe siècle)», in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 81, p. 257–320.

Eiert W. (1951), «Theodor von Pharan und Theodor von Raithu», *Theologische Literaturzeitung* 76, p. 67–76.

Follieri E. (1988), «Dove e quando morì Giovanni Mosco?», in *Rivista di studi bizantini e neoellenici* ns 25, p. 3–39.

Grierson P. (1962), «The Tombs and Obits of the Byzantine Emperors (337–1042)», in *Dumbarton Oaks Papers* 16, p. 3–60.

Grumel V. (1958), Traité d'Études Byzantines, vol. 1 (Paris, 1958).

Hajdú K., Wollbold A. (2016): *Capita theologica et oeconomica — zwei Centurien über die Gotteserkenntnis.* Fontes Christiani, Vol. 66 (Freiburg, 2016).

Hoyland R. G. (1997), Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam, *Studies in Late Antiquity and Early Islam* 13 (Princeton: Darwin Press).

Jankowiak M. (2009), Essai d'histoire politique du monothélisme à partir de la correspondence entre les empereurs byzantins, les patriarches de Constantinople et les papes de Rome, PhD diss., Paris and Warsaw.

Jankowiak M. (2013a), «The Invention of Dyotheletism», in *Studia Patristica* 63, p. 335–342.

Jankowiak M. (2013b), «The First Arab Siege of Constantinople», in *Travaux et Mémoires* 17, p. 237–320.

Jankowiak M. (2013c), «The Notitia 1 and the Impact of Arab Invasions on Asia Minor», in *Millennium* 10, p. 435–461.

Jankowiak M. & Booth P. (2015). «A New Date-list of the Works of Maximus the Confessor», in P. Allen and B. Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (Oxford: Oxford University Press), p. 19–83.

Janssens B. (2003), «Does the Combination of Maximus' Ambigua ad Thomam and Ambigua ad Iohannem Go Back to the Confessor Himself?», in *Sacris Erudiri* 42, p. 281–286.

Kaegi W. E. (2003), Heraclius: Emperor of Byzantium (Cambridge: Cambridge University Press).

Knežević M. (2012), Maximus the Confessor (580–662). Bibliography, ed. M. Knežević. Belgrade, 2012.

Koch P. (1903), Die byzantinischen Beamtentitel von 400 bis 700 (Jena: Universitäts-Buchdruckerei G. Neuenhahn).

Lange C. (2012), Mia Energeia: Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Constantinopel (Tübingen: Mohr Siebeck).

Larchet J.-C. (1996), La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur (Paris: Cerf).

Larchet J.-C. (1998a), «Introduction», in J.-C. Larchet and E. Ponsoye, *Saint Maxime le Confesseur: Lettres* (Paris: Cerf), p. 7–62.

Larchet J.-C. (1998b), «Introduction», in J.-C. Larchet and E. Ponsoye, *Saint Maxime le Confesseur: Opuscules théologiques et polémiques* (Paris: Cerf), p. 7–108.

Larchet J.-C. (2013), «Le martyre, l'exil et la mort de saint Maxime le Confesseur et de ses deux disciples, Anastase le Moine et Anastase l'Apocrisiaire. Quelques précisions en rapport avec des découvertes archéologiques recentes», in *Revue d'histoire ecclésiastique*. 2013. Vol. 108. № 1, p. 65–97.

Laurent V. (1962), Les sceaux byzantins du Médallier Vatican (Vatican).

Lempire J. (2007), «Le calcul de la date de Pâques dans les traités de S. Maxime le Confesseur et de Georges, moine et prêtre», *Byzantion* 77, p. 267–304.

Léthel F.-M. (1979), Théologie de l'agonie du Christ: La liberté humaine du fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur, Théologie historique 52 (Paris: Beauchesne).

Lilie R.-J. et al. (eds.) (1998–2002), Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit: Erste Abteilung 641–867, Prolegomena and 6 vols. (Berlin: W. de Gruyter).

Louth A. (1998), «Did John Moschus Really Die in Constantinople?» in *Journal of Theological Studies,* n.s., 49, p. 149–154.

Martini E. (1896), Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle biblioteche italiane, vol. i, 2 parts (Milan: U. Hoepli).

Mueller-Jourdan P. (2005), Typologie Spatio-Temporelle de l'Ecclesia Byzantine: la Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'antiquite tardive, Leiden, 2005 (Supplements to Vigiliae Christianae 74).

Nau F. (1902), «Le texte grec des récits utiles à l'âme du moine Anastase sur les saints pères du Sinai», in *Oriens Christianus* 2, p. 58–89.

Neil B. (2001), «The Greek ›Life‹ of Maximus the Confessor (BHG 1234) and its Three Recensions», in *Studia Patristica* XXXVI (2001), p. 46–53.

Neil B. (2006), *Seventh-Century Popes and Martyrs: The Political Hagiography of Anastasius Bibliothecarius.* Turnhout, 2006.

Neil B. & Allen P. (2003), «The Life of Maximus the Confessor. Recension 3», edited and translated by B. Neil, P. Allen, in *Early Christian Studies* № 6, Strathfield N.S.W.: St. Pauls.

Noret J. (1999), «La rédaction de la Disputatio cum Pyrrho (*CPG* 7698) de saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655?», in *Analecta Bollandiana* 117, p. 291–296.

Noret J. (2000), «A *qui* était destinée la lettre BHG 1233d d'Anastase l'Apocrisiaire?», in *Analecta Bollandiana* 118, p. 37–42.

Ohme H. (2008), «Oikonomia im monenergetisch-monotheletischen Streit», in *Zeitschrift für Antikes Christentum* 12, S. 308–343.

Parente P. (1953), «Uso e significato del termine θεοκίνητος nella controversia monotelistica», in *Revue des Études byzantines* 11, p. 245–248.

Pertusi A. (1958), «L'Encomio di S. Anastasio martire Persiano», in *Analecta Bollandiana* 76, p. 5–63.

Pierres J. (1940), Sanctus Maximus Confessor princeps apologetarum Synodi Lateranensis anni 649 (Pars historica), PhD diss., Rome.

Riedinger R. (1982), «Die Lateransynode von 649 und Maximos der Bekenner», in *Heinzer & Schönborn 1982*, S. 111–121.

Riedinger R. (1985), «Die Lateransynode von 649: Ein Werk der Byzantiner um Maximos Homologetes», *Byzantion* 13, S. 519–534.

Rizou-Couroupos S. (1987), «Un nouveau fragment de la keleusis d'Héraclius au pape Jean IV», in J. Dummer (ed.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 133 (Berlin: W. de Gruyter), S. 531–532.

Roosen B. (2001), Epifanovitch Revisited. (Pseudo-) Maximi Confessoris Opuscula varia: A Critical Edition with Extensive Notes on Manuscript Tradition and Authenticity, PhD diss., Leuven.

Roosen B. (2010), 'Maximi Confessoris Vitae et Passiones Graecae: The Development of a Hagiographic Dossier', *Byzantion* 80, 2010, p. 408–461.

Roueché M. (1974), «Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century», *JÖB* 23, p. 61–76.

Rozemond K. (1977), «Jean Mosch, patriarche de Jérusalem en exil (614–634)», in *Vigiliae Christianae* 31, p. 60–67.

Rozemond K. (1984), «La lettre *De hymno trisagio* du Damascène, ou Jean Mosch, patriarche de Jérusalem», in *Studia Patristica* 15, p. 108–111.

Santo M. Dal (2012), Debating the Saints' Cult in the Age of Gregory the Great (Oxford: Oxford University Press).

Schacht J. (1936), «Der Briefwechsel zwischen Kaiser und Papst von 641/2 in arabischer Überlieferung», in *Orientalia* ns 5, S. 229–268.

Sherwood P. (1952), An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor, Studia Anselmiana 30 (Rome: Herder).

Sherwood P. (1955b), The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor (Rome: Herder).

Shoemaker S. J. (2012), The Life of the Virgin (New Haven, CT: Yale University Press).

Shoemaker S. J. (2016), «The (Pseudo?-)Maximus Life of the Virgin and the Byzantine Marian Tradition», in *The Journal of Theological Studies*, Vol. 67, Issue 1, 1 April 2016, p. 115–142.

Siecienski A. E. (2007), «The Authenticity of Maximus the Confessor's Letter to Marinus: The Argument from Theological Consistency», *Vigiliae Christianae* 61, p. 189–227.

Sophocles E. A. (1914), Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100) (Cambridge: Cambridge University Press).

Speck P. (1997), «Maximos der Bekenner und die Zwangstaufe durch Kaiser Herakleios», in Varia VI. Beiträge zum Thema byzantinische Feindseligkeiten gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert (Bonn: R. Habelt), S. 441–468.

Stoyanov Y. (2011), Defenders and Enemies of the True Cross: The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare (Vienna: David Brown Book Company).

Suchla B. R. (1980), «Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum», in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, S. 31–66.

Treadgold W. (1990), «A Note on Byzantium's Year of the Four Emperors», in *Byzantinische Zeitschrift* 83, S. 431–433.

Uthemann K.-H. (1997), «Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus: Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkendonismus», in *Studia Patristica* 29, S. 373–413.

Vocht C. De (1987), «Un nouvel opuscule de Maxime le Confesseur, source des chapitres non encore identifiés des cinq centuries théologiques (*CPG* 7715)», *Byzantion* 57, p. 415–420.

Winkelmann F. (2001), Der monenergetisch-monotheletische Streit, Berliner byzantinische Studien 6 (Frankfurt am Main — New York: Lang).

Zuckerman C. (2002), «La haute hiérarchie militaire en Afrique byzantine», *Antiquité Tardive* 10, p. 169–175.

Примечания

1 *Jankowiak, Booth, 2015.*

2 *Беневич 2016.*

3 *Van Deun, Müller-Jourdan 2015.*

4 Опубликована в: *Revue des sciences religieuses,* 9/13, 2017, p. 456–462. В Интернете доступен сокращенный английский перевод этой рецензии, выполненный архим. Максимосом (Констасом): https://www.academia.edu/34705149/Maximos_the_Confessor_A_Critical_Review. Далее ссылки на эту публикацию без указания страниц: *Larchet 2017.* Сам факт перевода рецензии Ларше таким видным ученым, как Констас, говорит о нешуточной полемике, которая разгорелась между несколькими направлениями в изучении наследия прп. Максима.

5 *Neil 2001.*

6 *Van Deun, Müller-Jourdan 2015,* p. 375.

7 *Van Deun, Müller-Jourdan 2015,* p. 377–378.

8 *Larchet 2017.*

9 *Boudignon 2004; Jankowiak 2009; Van Deun, Müller-Jourdan 2015.*

10 Напр., *Larchet 1996,* p. 7–12.

11 *Allen & Neil 2015.*

12 *Jankowiak & Booth 2015,* p. 19–83.

13 *Neil & Allen 2003,* p. 11.

14 *Boudignon 2004.*

15 *Allen & Neil 1999.*

16 *Noret 1999.*

17 См., напр., *Larchet 1996,* p. 7–14.

18 См. обсуждение в *Беневич, Шуфрин 2014,* с. 151–157.

19 *Van Deun, Müller-Jourdan 2015,* p. 386.

20 *Larchet 1996,* p. 20.

21 The council carefully avoided any mention of Maximus the Confessor, who was still regarded with suspicion (https://en.wikipedia.org/wiki/Third_Council_of_Constantinople).

22 Я благодарю В. М. Лурье, который в обсуждении данного вопроса в Фейсбуке и предложил разрешение моего недоумения. В связи с этими соображениями следует признать нашу с А. М. Шуфриным критику Ларше в статье «Дело Максима» (*Максим Исповедник 2014,* с. 132) не вполне справедливой. Ларше лишь выразился неточно: следовало, наверное, сказать: «Собор имплицитно реабилитировал», а не просто «реабилитировал». Сам Ларше в недавней переписке с нами подтвердил, что он хотел сказать именно это.

23 Здесь же хотелось бы сказать по поводу двух недавних объяснений непрославления (на самом деле, неупоминания в положительном контексте) прп. Максима на 6-м Вселенском Соборе. Одно дал прот. Валентин Асмус: «На догматическое противостояние накладывался церковно-политический конфликт. В Константинополе не признавали законным избрание папы св. Мартина. И в то же время прп. Максим Исповедник провозглашал “шестым Вселенским” Латеранский Собор, к которому императорская власть не имела никакого отношения, создавая новую, папистическую, концепцию Вселенского

Собора (PG 91, 137–140). Именно это в первую очередь объясняет, почему Собор не отметил вклад прп. Максима в победу дифелитства, а равно и вклад свт. Мартина» (http://www.pravenc.ru/text/160781.html). Другое объяснение принадлежит прот. Владиславу Цыпину: «Отцы Собора могли, разумеется, упомянуть и о том и о другом исповеднике, но для специального рассмотрения их дела у Собора и в самом деле не было оснований: святые Мартин и Максим не подверглись церковному осуждению, поэтому и не было нужды в их церковной реабилитации. Они оба были осуждены формально по политическим обвинениям, и пересмотр их дел не мог по природе вещей входить в компетенцию церковного Собора, но соборное анафематствование ересиархов, в том числе и тех из них, на ком лежала вина за расправу над исповедниками Православия, открыло путь к их позднейшему прославлению в лике святых» (https://pravoslavie.ru/104079.html). Второе утверждение неправильно, как минимум на половину, но на важнейшую. Прп. Максим был осужден за ересь (несторианства и манихейства, именно так истолковали его учение) на соборе 662 г., который претендовал на статус Вселенского (об этом соборе эксплицитно говорит монофелит Макарий, патр. Антиохийский). Впрочем, прп. Максим был осужден не только за ересь, но и (еще до этого) за неповиновение власти, прежде всего *Typos,* на основании постановления Латеранского Собора, что действительно можно считать политическим обвинением (мы обратимся к этому ниже).

Теперь относительно утверждения прот. Валентина Асмуса. Гипотеза сама по себе интересная. Но, если внимательно читать, что прп. Максим говорил о статусе Латеранского Собора, то можно заметить, что он нигде не называет его Вселенским. Прп. Максим считал Латеранский Собор «апостольским собором, имевшим авторитет Вселенского (авторитет, а не статус! — *Г.Б.*), но собранным по канонам поместного» (доказано в нашей с А. М. Шуфриным работе «Дело Максима» (*Максим Исповедник 2014b*, с. 86, прим. 1), Ларше с этим определением в личной переписке согласился). Поэтому при малейшем желании и доброй воле легко можно было у прп. Максима не вычитывать учения о том, что Латеранский Собор — Вселенский, т. е. не вменять ему этого утверждения. А поскольку на Соборе вопрос об этом не обсуждался, то мы не можем однозначно утверждать, что умолчание о прп. Максиме связано с таким обвинением в его адрес, тем более, если найдем более правдоподобную причину такого умолчания.

Первая из возможных (частично аргумент прот. Владислава Цыпина). Может быть, причиной неупоминания прп. Максима на 6-м Соборе было неповиновение его *Typos*, что рассматривалось как политическое диссидентство. Поскольку это неповиновение действительно могло считаться политическим делом, то Собор, рассматривавший догматические вопросы, не обязан был вопрос об этом неповиновении рассматривать и поднимать. Однако и это не так. Папа Агафон, один из главных действующих лиц Собора, следуя в этом традиции Латеранского Собора, в своем послании императору, зачитанном на Соборе, не признает *Typos* документом чисто гражданского характера (как, фактически, представляет его в своем послании к папе Домну император Константин), но рассматривает его как исповедание веры в то, что «не до́лжно говорить ни об одном, ни о двух хотениях и действиях». В таком подходе к *Typos*, как и в оценке роли Рима как оплота православия, свт. Агафон сходится, конечно, не только с Латераном, но и с прп. Максимом и его учениками. Таким образом, тот факт, что послание свт. Агафона было принято Собором, не вызвало никакой критики, фактически, пусть и имплицитно, означал, что

прп. Максим свободен от обвинения в неподчинении *Typocy*, т. к. сам *Typoc* признан еретическим документом, как и все прочие монофелитские исповедания и постановления. Почему же тогда прп. Максим не был упомянут? В «Деле Максима» мы объясняем это следующим образом: «В качестве условия примирения с Константинопольской церковью папа, наряду с осуждением еретиков, выдвигает полное согласие Константинополя с Римом в исповедании. На таких условиях папа готов был принять в общение византийский епископат, не требуя от него покаяния ни в общении с подпадавшими под анафемы Латерана монофелитами, ни в подчинении "нечестивым" *Экфесису* и *Typocy*. Со стороны Рима такой подход был, по всей вероятности, проявлением "икономии", позволявшей византийцам войти в общение с Римом, лишь анафематствуя ересиархов, но без переоценки собственного прошлого. Поскольку Максим Исповедник и его сподвижники отказались признать истинной Церковью Христовой Церковь Константинополя из-за ее подчинения *Typocy* (дающему в Церкви место ереси) и претерпели за этот отказ мучения, "икономия", на которую в отношении Константинополя пошел на VI Соборе Рим, делала упоминание прп. Максима и других исповедников православия для папы Агафона неудобным» (Там же, с. 140). Тем более неудобным имя прп. Максима было для Константинополя. Таким образом, икономия в отношении Константинополя подразумевала, что, хотя Рим считал *Typoc* документом еретическим (а значит неподчинение ему оправданным), но Константинополю позволялось считать, что подчинение *Typocy* было делом политическим, а не пребыванием в ереси, отлучающей от Церкви. И умолчание об имени прп. Максима и его сподвижников как раз и соответствовало этой икономии. Прославить прп. Максима значило объявить всю Константинопольскую церковь пребывавшей в ереси все это время. Итак, Рим в лице, прежде всего, свт. Агафона решил главную задачу — присоединения Константинопольской церкви к Вселенской. Попутно был имплицитно реабилитирован прп. Максим со сподвижниками. Но такая имплицитная реабилитация вовсе еще не означала прославления.

24 *Neil 2001*, p. 48; *Neil & Allen 2003*, p. 6.

25 *Van Deun, Müller-Jourdan 2015*, p. 378.

26 *Constas 2014*, v. I, p. vii.

27 *Сидоров 2017*, т. V, с. 530–531.

28 *Van Deun, Müller-Jourdan 2015*, p. 380.

29 Обстоятельства рождения прп. Максима в псогосе переданы самым уничижительным образом, однако, если убрать из них оценки автора и некоторые явные элементы предвзятости, то история рождения прп. Максима в этой версии окажется по-своему замечательной. Его отец, поставленный сородичами-самарянами перед выбором: либо они сожгут выкупленную им из рабства его возлюбленную — иноплеменницу и иноверку (персиянка была, вероятно, зороастрийкой), либо они должны покинуть деревню, — бежал с нею от сородичей. Они нашли вскоре приют у священника Мартирия, приняли христианство, были тайно крещены, поженились, а родившегося сына Мартирий крестил с именем Мосхий (Мосхион). Таким образом, если очистить сирийский псогос от желания очернить прп. Максима и его родителей, то, в случае верности в главном самой истории, получается, что он был дитем любви, которая была сильнее, чем узы родства и религий отца и матери, а также благодарен своей жизнью Божию промыслу и милосердию православного священника, который дал родителям прп. Максима дом и кров и взял их и его в свою семью. Весьма

достойное начало жизни великого святого и учителя христианской любви, хоть автор псогоса, конечно, так не считал.

30 *Van Deun, Müller-Jourdan 2015,* p. 379.

31 См. *Пролог к Лугу Духовному* и *Booth 2013*, p. 49–53.

32 *Boudignon 2004*, p. 15–22.

33 Ibid., p. 31–34.

34 *Van Deun, Müller-Jourdan 2015,* p. 382.

35 *Van Deun, Müller-Jourdan 2015,* p. 382.

36 *Boudignon 2004*, p. 36.

37 *Booth 2013*, p. 110.

38 *Jankowiak 2009*, p. 84–96; *Booth 2013*, p. 205–208.

39 *Van Deun, Müller-Jourdan 2015,* p. 384.

40 *Jankowiak 2009*, p. 146–149.

41 См. *Деяния Вселенских Соборов 1996*. Т. IV, с. 165 и *Максим Исповедник 2004*, с. 329 и прим. 33. Не вполне понятно, вступил ли этот Лука в полемику с прп. Максимом во время его пребывания в Африке (как можно решить из псогоса) или позднее. Известно лишь то, что Макарий писал к этому Луке в качестве патриарха, а патриархом он стал в 656 г., прп. Максима в это время уже давно в Африке не было.

42 *Lévy 2006*, p. 497–501.

43 *Van Deun, Müller-Jourdan 2015,* p. 384.

44 Ibid.

45 Ibid.

46 *Riedinger 1982, 1985.*

47 *Jankowiak 2009*, p. 341–347.

48 *Виноградов 2013.*

49 *Larchet 2013*.

50 *Boudignon 2004*.

51 *Jankowiak & Booth 2015*, p. 24–27.

52 Напр., *Larchet 1998a*, p. 35–62.

53 См. обсуждение данной гипотезы в *Беневич 2014*, с. 34–44.

54 *Mueller-Jourdan 2005*, p. 44–48.

55 В несколько другой среде, за столетие до прп. Максима такую способность проявил Иоанн Филопон, но он все же изначально был профессиональным философом, к тому же и, став христианским философом, не боялся приносить догматы в жертву своей философии (как и оказался еретиком даже для «своих», монофизитов). Прп. Максим же, с одной стороны, никогда не приносил православные догматы в жертву философии, а с другой — в применении философии к их осмыслению был весьма искушен и свободен.

56 Хотя «Вопросы и недоумения» мы поставили прежде «Трудностей к Иоанну», поскольку они были явно написаны до них (Янковяк и Бут, видимо, в этом не уверены).

57 *Questions à Thalassios, 1; 2.*

58 *Maximos the Confessor 2018.*

Именной указатель

Библейские и исторические лица, древние авторы

Аарон, брат пророка *Моисея*, ветхозаветн. 64, 80, 86, 467, 532

Авель, ветхозаветн. 180, 619

Августин Аврелий, еп. Иппонский, блаж. 522

Авимелех, царь Герара, ветхозаветн. 867

Авраам, патриарх, ветхозаветн. 8, 10, 80, 82, 87, 112, 114, 115, 121, 180, 219, 222, 302, 369, 371, 374, 386, 387, 402, 462, 463, 467–469, 471, 472, 474, 475, 522, 527, 529–531, 602, 619, 665, 720, 728, 744, 848, 861, 867, 871

Агарь, наложница *Авраама*, ветхозаветн. 402, 528, 529

Агафон, папа Римский, свт. 971, 972

Адам, праотец, ветхозаветн. 9, 43, 44, 109, 113, 121, 131–133, 136, 137, 139–141, 199, 233, 234, 278, 283, 284, 345, 376, 377, 479–481, 493, 558, 653, 654, 670, 679, 704, 707–709, 713, 714, 718, 731, 735, 736, 741, 746, 749, 752, 760, 761, 765, 786–790, 800, 848, 886

Акиндин, писатель и философ, оппонент свт. *Григория Паламы* 103, 437, 470, 590

Александр Афродисийский, философ 288, 460, 468, 517, 905

Аммоний Гермий, философ, ученик *Прокла Диадоха* 326, 495, 501, 503, 505, 507, 558, 681, 855

Амос, пророк, ветхозаветн. 85

Анастасий Апокрисиарий, ученик прп. Максима, исп. 900, 959, 960

Анастасий Библиотекарь 915, 945, 951, 953

Анастасий-монах, ученик прп. Максима, прп. 915, 918, 955, 956, 960

Анатолий, философ 681

Андрей Критский, прп. 175

Анна, мать пророка *Самуила*, ветхозаветн. 8, 112, 358

Антоний Великий, прп. 278, 440, 463

Аполлинарий Лаодикийский, основатель аполлинарианства 166, 202, 213–215, 224, 225, 230, 236, 238, 509, 751, 755, 896

Апулей Луций, философ 509

Ареопагит, см. *Дионисий Ареопагит*

Арий, основатель ереси арианства 166, 215, 224, 225, 896

Арий Дидим, философ 332

Аристотель, философ 34, 68, 73–76, 78, 79, 164, 171, 178, 179, 219, 229, 231, 277, 278, 280, 281, 285–288, 292, 315, 324, 328, 335, 340, 412, 420, 422–424, 429, 440, 468, 490, 495, 501, 503, 505, 506, 509, 511, 517, 519, 525, 526, 558–563, 574–578, 586, 589, 590, 606, 609, 614, 615, 630–633, 637, 638, 641, 642, 680, 711, 751, 754, 755, 805, 840, 855, 869, 872, 902, 906, 907, 911, 912, 959

Аркадий, архиеп. Кипра 945

Афанасий Великий, свт. 7, 77, 80, 111, 117, 124, 166, 181, 224, 225, 230, 339, 411, 414, 442, 463, 466, 467, 480, 509, 536, 537, 539, 540, 641, 745, 902

Афинагор, христианский апологет 164, 509

Ахар, сын Хармия, ветхозаветн. 355, 427

Аэций, учитель *Евномия*, арианин 574, 586

Валентин, гностик, основатель валентинианства 215, 896

Варлаам Калабрийский, визант. писатель, оппонент *свт. Григория Паламы* 87, 88, 91, 183, 187, 189, 410, 415, 437, 590, 622, 687

Варсануфий Великий, прп. 66, 67, 81, 175, 180, 902

Василид, гностик 317

Василий Великий, свт. 16, 105, 106, 173, 174, 238, 248, 261, 317, 322, 330, 439, 442, 509, 510, 554, 574–576, 587, 588, 591, 592, 613, 622, 636, 639, 793, 817, 832, 837, 853, 854, 902, 905

Веселеил, строитель скинии, ветхозаветн. 15, 813

Виталиан, папа Римский 955

Гай, адресат *Письма к Гайю* Ареопагита 7, 22, 47, 48, 184, 201, 214, 232, 236, 346

Гален, врач, философ 502, 557, 613, 614, 751, 754, 755, 763, 788

Георгий Акрополит, историк 280

Георгий Решайнский, см. *Григорий Решайнский*

Георгий, авва, пресвитер 940, 950

Георгий, игумен 950

Георгий, иеромонах, автор антиеретического трактата (VII в.) 467, 468

Георгий, монах, пресвитер 938

Георгий, префект Карфагенский 450, 920, 930, 947–950

Гераклит, философ 152, 517, 867, 868, 873, 874

Гермоген, гностик 509, 510

Геродот, адресат письма *Эпикура* 613

Герон (Максим Циник), современник *Григория Богослова* 16, 853

Гиерокл Александрийский, философ 450

Гиппократ 764, 788

Гонорий, папа Римский 517, 945

Григорий Богослов (Григорий Назианзин), свт. 6, 7, 10, 21–34, 36–39, 41–45, 47, 54, 62–64, 67, 73, 75–82, 91, 94, 95, 104–111, 115–117, 123–131, 133–136, 138–143, 145–152, 159–163, 165–168, 172–175, 178–180, 184–186, 190, 191, 193–195, 198, 211, 215, 217–221, 223–232, 235, 238, 240–244, 248, 250–253, 275, 276, 278–280, 284, 288, 299, 300, 302, 304, 307–309, 313–315, 318, 325, 327, 329–333, 335, 340–346, 407, 408, 410–412, 414, 415, 419, 420, 423–426, 437, 438, 443, 448, 456, 467, 471, 481, 486, 491, 492, 497, 508, 517, 521, 522, 525–527, 531, 533, 536, 538–541, 545–547, 553–561, 567, 574, 576, 577, 579–582, 586, 587, 591, 606–608, 611, 612, 615, 617, 618, 621, 622, 624, 628, 630, 631, 634–643, 649–652, 661, 669–674, 676–680, 682–684, 688, 696–698, 701–703, 710, 734, 736, 740–742, 745, 748, 751, 752, 755, 760, 761, 763, 764, 786, 787, 789–793, 796, 797, 799, 802, 804, 805, 807–810, 816–820, 831, 835–838, 841, 848, 850, 851, 855–859, 861, 863–867, 869–872, 874, 875, 898, 901, 902, 905–908, 910, 911, 916, 926, 942, 950, 951, 964

Григорий Великий (Двоеслов), папа Римский, свт. 930, 931, 964, 969

Григорий, еп. Нисский, свт. 67, 160, 166, 174, 180, 219, 283, 291, 293, 311, 312, 316, 322, 327, 329, 330, 332, 335, 342, 343, 346, 420, 425, 426, 440–442, 455, 471–474, 477, 496, 505, 531, 554, 558, 564, 587, 588, 590, 591, 637, 670, 698–700, 705–707, 711, 739–742, 745, 747, 751, 754, 788, 790, 800, 810, 816, 833, 841, 902–905, 930

Григорий Палама, архиеп. Фессалоникийский, свт. 87, 88, 91, 99, 101–103, 176, 182–184, 187, 189, 294, 305, 306, 321, 407, 410, 415, 420, 434, 435, 437, 438, 462, 469, 470, 482, 489, 523, 565, 588, 590, 592, 622, 677, 687, 903, 905, 907, 911

Григорий, префект Карфагенский 159, 920

Григорий (Георгий) Решайнский, автор *Псогоса* 56, 914, 961

Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский, свт. 869, 903

Давид (Псалмопевец), царь, пророк, ветхозаветн. 13, 15, 80, 133, 134, 147, 216, 245, 250, 252, 256, 356, 374, 428, 429, 467, 475, 476, 596, 635, 662–664, 666, 680, 689, 744, 793, 813, 816, 858, 859, 862

Давид Анахт (Непобедимый), философ 229, 231, 458, 557, 563, 903, 923, 959

Дамаский, философ 505

Даниил, пророк, ветхозаветн. 585, 590, 591

Дексипп, философ 606, 681

Демокрит, философ 517

Диадох Фотикийский, блаж. 420

Дидим Слепец, богосл. 67, 174, 227, 408, 468, 687, 925

Диоклетиан, император 938

Дионисий Ареопагит, автор *Corpus Areopagiticum* 6, 7, 22, 47–49, 53, 87–89, 91–93, 98, 100, 101, 103, 107, 120, 152, 159, 162, 164, 168, 170, 176, 179, 182–185, 187–189, 193, 201, 206, 214, 217–219, 227–232, 235–237, 251, 260, 264, 277, 280, 281, 283, 285, 290–293, 301, 308–313, 315, 320–323, 326, 327, 346, 395, 417, 418, 420, 423, 425, 430, 434, 435, 437, 439, 442, 445, 448, 449, 455, 460, 461, 474, 479, 483, 484, 487–489, 491, 501, 504, 505, 508, 512–515, 524, 544, 547, 563, 576, 582, 595, 609, 610, 613, 615, 621, 622, 624, 633, 634, 659, 661, 671, 676, 678, 680, 694, 696, 702, 704, 711, 745, 791, 811, 831, 843, 861, 863, 868, 869, 872, 874, 875, 898, 900, 901, 903–905, 908, 910, 911, 929, 942, 964

Диоскор, патр. Александрийский, монофизит 215, 896

Ева, праматерь, ветхозаветн. 278, 480, 707, 753

Евагрий Понтийский, авва 65, 67, 70, 120, 173–175, 181, 217, 278, 279, 288, 293, 408, 416–418, 440, 446, 447, 449–451, 457, 459–461, 531, 609, 679, 687, 792, 799, 831, 906, 908, 922, 925

Евдокия Фабия, первая жена *Ираклия* 918

Евномий, неоарианин, глава течения аномеев 166, 574, 575, 583, 586, 636–639, 677, 700, 896

Евсевий Памфил, еп. Кесарийский, церк. историк 174, 442, 925

Евтих, новозаветн. 85

Евтихий, основатель монофизитства 215, 896

Евтихий, патр. Константинопольский, свт. 930, 931, 964

Евфимий Зигабен, богосл. 958

Евфимий Святогорец (Евфимий Иверский, Евфимий Афонский), автор перевода *Трудностей* на грузинский язык, прп. 154

Ездра, ветхозаветн. 216

Езекия, царь Иудеи, ветхозаветн. 374, 476

Елеазар, сын *Аарона*, ветхозаветн. 532

Елисавета, прав., мать *Иоанна Крестителя* 250, 251

Елисей, пророк, ветхозаветн. 8, 80, 112, 357, 431, 467

Елпидий, монах, адресат прп. Максима 924

Енос, ветхозаветн. 180, 619

Енох, ветхозаветн. 80, 180, 467, 619, 728

Епифаний, еп. Кипрский, свт. 81–83, 180, 181, 229, 468, 509, 586, 708, 789

Ефрем Сирин, прп. 417, 749

Закхей, мытарь 87

Замврий, ветхозаветн. 404, 533

Захария, софист 936

Захария Схоластик (Захария Митиленский), историк и философ 495, 507

Зевс, мифолог. 837, 867

Зенон Элейский, философ 509

Иаков, патриарх, ветхозаветн. 80, 143, 180, 467, 619, 665, 776, 777, 798

Иаков Зеведеев, апостол 436, 611

Иания, см. *Иоанния*

Иезекииль, пророк, ветхозаветн. 587, 588, 716

Иерофей, согласно преданию, наставник *Дионисия Ареопагита* 613

Измаил, сын *Авраама* от *Агари*, ветхозаветн. 402, 528, 529

Иисус Навин, пророк, ветхозаветн. 8, 112, 354, 426, 427, 487

Иисус, сын Сирахов, ветхозаветн. 544

Илий, священник, ветхозаветн. 663

Илия, пророк, ветхозаветн. 8, 80, 112, 113, 116, 356–359, 379–384, 430, 431, 438, 467, 484–494, 602, 728

Илья, философ 923

Иоанн Богослов, апостол 14, 128, 129, 145, 146, 186, 190, 436, 596–599, 602–604, 611, 616, 618–620, 772, 782, 783, 804, 805, 807, 810, 853, 855

Иоанн Дамаскин, прп. 186, 238, 299, 346, 503, 516, 525, 560, 561, 563, 677, 903, 904, 910, 969

Иоанн Златоуст, свт. 82, 83, 180, 181, 239, 276, 288, 466, 677, 701, 749, 676, 866, 903, 905

Иоанн, игумен 920

Иоанн VI Кантакузин, император 437

Иоанн Кассиан, прп. 424, 851, 852, 903, 904

Иоанн, еп. Кизический, адресат *Трудностей к Иоанну* 54, 57, 58, 60–62, 68, 104, 243, 247, 248, 336, 675, 787, 855, 915, 926, 939, 940

Иоанн Креститель (Предтеча), пророк 11, 13, 14, 80, 128, 133, 134, 143, 211, 245, 246, 250–252, 467, 597, 598, 602, 603, 611, 619, 662–664, 666, 680, 774, 775, 796

Иоанн Кубикуларий, адресат прп. Максима 302, 345, 916, 919, 935–937, 947–949

Иоанн Лествичник, прп. 326, 430, 903

Иоанн Милостивый, патр. Александрийский, свт. 918

Иоанн Мосх, прп. 58, 675, 918, 919, 922, 939, 969

Иоанн Пророк, прп. 66, 67, 81, 175, 180, 902

Иоанн Скифопольский, автор схолий к *Corpus Areopagiticum* 90, 107, 168, 280, 283, 310, 320, 322, 417, 435, 489, 512, 514, 634, 869, 911, 929

Иоанн Скотт Эриугена (Эригена), см. *Эриугена*

Иоанн Филопон, философ-монофизит 35, 74, 162, 171, 179, 231, 318, 319, 420, 442, 458, 495, 496, 500–502, 505–508, 514, 515, 559, 560, 563, 614, 632, 633, 711, 741, 744, 749, 750, 753, 754, 788, 904, 922, 973

Иоанна, мироносица, ученица Иисуса Христа 14, 144, 781, 805, 807

Иоанния, амма, настоятельница монофизитского монастыря 947, 948

Иоахим Флорский, цистерцианский монах, проповедник хилиазма 621

Иов, прав., ветхозаветн. 10, 110, 124, 344, 536, 538, 539, 546, 686

Иона, пророк, ветхозаветн. 82, 682, 805

Иордан, адресат прп. Максима 930, 931, 939

Иосиф (Прекрасный), младший сын *Иакова*, ветхозаветн. 344, 362, 429, 538, 585, 590, 591, 802

Иосиф Аримафейский, иудейский старейшина, ученик Иисуса Христа 14, 144, 779, 780, 802, 803

Иофор, отец *Сепфоры*, зять *Моисея*, ветхозаветн. 472, 473

Ираклий I, император 22, 56, 158, 159, 171, 495, 505, 675, 915, 916, 918–920, 922, 933, 938, 947, 961

Ириней, еп. Лионский, свщмч. 284, 447, 490, 491, 553, 614, 698, 706

Ирод Антипа, тетрарх Галилеи и Переи, сын *Ирода Великого*, новозаветн. 805

Ирод Великий, царь Иудеи, отец *Ирода Антипы,* новозаветн. 667

Исаак, патриарх, ветхозаветн. 80, 180, 402, 467, 529, 619, 665, 867

Исаак Сирин, прп. 749

Исав, старший сын *Исаака* и брат *Иакова*, ветхозаветн. 765

Исаия, пророк, ветхозаветн. 261, 298, 317, 321, 587, 588, 591, 618, 657

Исидор Пелусиот, прп. 424, 903

Иустин Философ, мч. 291, 509, 760

Иша, сын *Эшайи* 920

Ишо, сирийское имя *игумена Феодора* 920

Каллистос Ангеликуд, прп. 176

Кесарий, брат свт. *Григория Богослова* 128, 601, 617, 862

Кир, еп. Фасидский, позже патр. Александрийский, моноэнергист 49, 168, 169, 235, 933

Кириак Отшельник, прп. 408

Кирилл, патр. Александрийский, свт. 77, 179, 225, 227, 232, 238, 346, 442, 531, 532, 545, 641, 650, 670, 742, 745, 903

Кирилл, еп. Иерусалимский, свт. 441, 707

Кирилл Скифопольский, прп. 408

Кирисикий, еп., адресат прп. Максима 57, 58, 939, 940

Кледоний (Клидоний), пресвитер, адресат свт. Григория Богослова 331, 723, 751, 755

Климент Александрийский (Стромателс), богосл. 107, 264, 275, 278, 310, 316, 317, 322, 323, 326, 329, 435, 471, 509, 513, 530, 531, 547, 613, 704, 739, 831, 832, 837, 840, 842, 844, 847, 867, 868, 903, 906, 922

Констант (Констанс) II, император 181, 918, 921

Константин Палеокаппа, переписчик 959

Константин, иллюстрий и сакелларий, адресат прп. Максима 935

Косма Иерусалимский, богосл. 864, 866

Косьма, диакон, адресат прп. Максима 941, 948, 950

Лаван, отец *Лии* и *Рахили*, тесть *Иакова*, ветхозаветн. 776

Лазарь, из евангельской притчи о богаче и Лазаре 9, 114, 122, 386, 387, 871

Левий, третий сын *Иакова* от *Лии*, ветхозаветн. 720, 744

Леонтий Византийский, богосл. 738

Лия, жена *Иакова*, ветхозаветн. 14, 143, 776, 797–799

Лот, ветхозаветн. 219, 468, 530

Лука, евангелист 132, 186, 599, 616

Лука, отшельник, оппонент прп. Максима, адресат посланий *Макария Антиохийского* 920, 973

Люцифер (Денница) 275

Макарий, патр. Антиохийский, монофелит 169, 916, 920, 971, 973

Максим Грек, прп. 466, 904

Мани (Сураик), основатель манихейства 215, 726

Марин, пресвитер, адресат прп. Максима 21, 46, 299, 303, 464, 943–946, 952, 953, 969

Мария Иаковлева («другая Мария»), ученица Иисуса Христа, мироносица 14, 144, 781, 805

Мария Магдалина, ученица Иисуса Христа, мироносица 14, 144, 362, 444, 649, 781, 805

Марк, евангелист 186, 596, 598, 599, 616

Марк Подвижник, прп. 466, 469

Маркион, гностик 509

Мартин, папа Римский, свт. 900, 920, 921, 970, 971

Мартина, вторая жена *Ираклия* 920, 947, 948

Мартирий, свящ., в доме которого прп. Максим получил начальное образование (по версии сирийского псогоса) 918, 972

Матфей, евангелист 598, 616

Мелхил, по преданию, имя отца и брата *Мелхиседека* 463

Мелхиседек, царь и священник, ветхозаветн. 5, 8, 58, 59, 64, 79–84, 112, 115, 120, 121, 180, 181, 304, 307, 308, 366–370, 456, 461–471, 474, 475, 555, 669, 904

Мефодий Олимпский, еп. Патарский, свщмч. 496, 500, 738, 789, 831, 845, 846, 903

Мина, патр. Константинопольский 279, 496, 739, 741, 747

Михаил Пселл, философ 799

Михаил Эксабулит, монах, предполагаемый автор греческого жития прп. Максима 917, 961

Моисей, пророк, ветхозаветн. 8, 10, 15, 80, 86–88, 112–116, 121, 122, 138, 189, 256, 264, 302, 303, 353, 354, 359, 369, 371, 373, 379–382, 384, 402, 403, 423–426, 438, 467, 471–474, 484–488, 490, 493, 494, 531, 588, 602, 668, 727, 739, 741, 742, 744, 750, 753, 757, 813, 816, 827, 838, 848, 887, 903

Монтан, раскольник, основатель монтанизма 829, 851

Мосхион (Мосхий), имя прп. Максима, согласно сирийскому псогосу 56, 917, 918, 972

Немесий, еп. Эмесский 70, 73, 74, 123, 175, 178, 179, 282, 286, 314, 328, 409–416, 420, 421, 429, 448, 450, 495, 497–500, 505, 515–521, 523, 525–528, 531, 533, 534, 539, 546, 580, 589, 615, 631, 633, 698, 700–702, 739, 744, 751, 788, 789, 903, 922, 923, 930

Несторий, патр. Константинопольский, основатель несторианства 213

Никандр, адресат прп. Максима 951

Нике (Ника), мифолог. 837

Никита, двоюродный брат *Ираклия* 918

Никита, митр. Ираклийский, богосл. 325, 856, 929

Никифор Григора, философ, историк 102, 103, 189, 438, 481

Никодим, фарисей, тайный ученик Иисуса Христа 14, 144, 781, 804, 805

Николай, еп. Мефонский 280, 906

Никомах Геразский, философ, математик 681, 836, 844

Ной, ветхозаветн. 80, 180, 619, 728, 848

Ориген, богосл. 65, 67, 120, 174, 175, 180, 186, 275, 276, 278, 279, 281, 283, 293, 295–298, 313, 314, 321, 322, 328, 329, 336, 343, 408, 426, 434, 436, 438, 442, 443, 449, 450, 457, 471, 496, 512, 513, 534, 613, 614, 620, 671, 679, 682, 687, 700, 708, 735, 738, 739, 741, 742, 747, 748, 789, 790, 831, 848, 903, 906, 922, 925, 926

Орна Иевусеянин, ветхозаветн. 475

Павел, апостол 11, 85, 92, 93, 127, 142, 151, 185, 218, 237, 239, 256, 258, 270, 297, 299, 301, 307, 308, 323, 369, 429, 445, 451, 455, 465, 474, 475, 486, 503, 593, 595, 606–611, 613, 620, 682, 701, 706, 707, 741, 770, 855, 858, 859, 867–869

Павел Фивейский, прп. 465

Павел II, патр. Константинопольский, монофелит 946

Пантелей, игумен Ветхой Лавры 56

Пантен, учитель *Климента Александрийского* 107, 264, 326

Петр, апостол 14, 145, 146, 186, 303, 436, 485, 503, 539, 707, 782, 783, 804, 807, 810, 855, 918

Петр, патр. Константинопольский, монофелит 955

Петр Сиятельный (Иллюстрий), экзарх Африки 36, 932, 938, 941, 953

Пирр, игумен Хрисопольского монастыря, позднее патр. Константинопольский, монофелит 22, 23, 51, 54, 63, 169, 235, 237, 302, 305, 306, 642, 712, 803, 899, 901, 915, 916, 920, 921, 932, 937, 940, 941, 943, 947, 953, 959, 963

Пифагор, философ и математик 408, 509

Платон, философ 26, 78, 152, 160, 176, 178, 186, 222, 249, 277, 284, 287, 288, 320, 328, 408, 433, 439, 442, 446, 454, 487, 509, 511, 525, 533, 557, 561, 580, 614, 615, 704, 706, 739, 788, 790, 791, 793, 872–874, 904, 912

Платон, экзарх Равенны 929

Плотин, философ 69, 152, 179, 182, 220, 283, 295, 302, 311, 313, 314, 328, 446, 454, 455, 487, 505, 508, 513, 516, 521, 530, 563, 614, 642, 706, 873, 874, 903, 904, 905

Плутарх Херонейский 78, 179, 416

Полихроний, авва, адресат прп. Максима 950

Порфирий, философ 229, 231, 312, 454, 455, 460, 502, 503, 563, 579, 617, 698, 699, 711, 749, 855, 904, 959

Потифар, ветхозаветн. 802

Прокл Диадох, философ 74, 75, 178, 183, 222, 231, 309, 311, 314, 318, 319, 417, 420, 422, 454, 455, 495, 496, 499–502, 504–507, 511–513, 521, 547, 558, 560, 576, 613, 617, 632, 633, 697, 745, 873, 874, 904, 905

Пс.-Афанасий, см. *Афанасий Александрийский*

Пс.-Дионисий, см. *Дионисий Ареопагит*

Пс.-Златоуст, см. *Иоанн Златоуст*

Пс.-Зонара 799

Пс.-Иустин, см. *Иустин Философ*

Пс.-Кирилл, см. *Кирилл Александрийский*

Пс.-Плутарх, философ 282

Пс.-Тимей, философ 509

Пс.-Филон 496

Пс.-Элий, см. *Элий Александрийский*

Пс.-Ямвлих, философ 838

Рахиль, жена *Иакова*, ветхозаветн. 14, 143, 776, 777, 797–799

Ревекка, жена *Исаака*, мать *Исава* и *Иакова* 867

Руфин (Тураний) Аквилейский, писатель, переводчик творений *Оригена* на латынь 279

Савеллий, основатель савеллианства 163

Салима, по преданию, имя матери *Мелхиседека* 463

Саломея (Саломия), ученица Иисуса Христа, мироносица 14, 144, 781

Самуил, пророк, ветхозаветн. 8, 80, 112, 358, 467

Сарра, жена *Авраама*, ветхозаветн. 374, 529, 728

Светоний Гай Транквилл, историк 872

Севир, патр. Антиохийский, учитель севириан 213–215, 225, 241, 448, 737, 896, 932, 948

Секст Эмпирик, философ 411

Селевк из Селевкии, астроном 840

Сенека Луций Анней, философ 499

Сепфора, жена *Моисея*, ветхозаветн. 472

Сергий, патр. Константинопольский, монофелит 165, 168, 916, 941, 945

Симеон Новый Богослов, прп. 523

Симмах, переводчик Ветхого Завета 716

Симон Волхв, новозаветн. 215, 896

Симон Киринеянин, новозаветн. 14, 143, 144, 675, 777, 799

Симпликий, философ 231, 495, 505–507, 519, 555, 559, 633, 680

Сириан, философ 420

Сократ, философ 855

Соломон, царь, пророк, ветхозаветн. 80, 441, 467, 744, 871

Софроний (Евкрат), монах, предполагаемый адресат прп. Максима 939

Софроний Иерусалимский, старец, затем патр., свт. 35, 165, 171, 235, 505, 651, 675, 916, 918, 919, 922, 932, 934, 939, 941, 942, 953, 954

Стефан Александрийский, философ 171, 495, 505, 855, 919, 922

Стефан бар-Судаили, оригенист 181

Стефан, еп. Дорский 954

Стефан, игумен, адресат прп. Максима 22, 934, 948, 949

Сусанна, ветхозаветн. 539

Татиан, апологет 509

Теон Смирнский, философ, математик 836

Теофраст, философ 495

Тертуллиан, христианский писатель-полемист 509, 510

Тимофей II Элур, монофизит 215

Урия Хеттеянин, ветхозаветн. 744

Фалассий, игумен Ливийский и Африканский, адресат прп. Максима 24, 59, 66, 79, 164, 189, 222, 239, 323, 426, 476, 514, 616, 684, 875, 900, 901, 925, 927–929, 934, 945, 951, 952, 956, 957

Феодор Византиец, ритор, диакон патр. Павла 946, 947, 952

Феодор Дафнопат, историк, богосл. 917

Феодор, диакон в Мазарии (Сицилия) 958

Феодор, игумен 920

Феодор I, папа Римский 159, 921, 946, 954

Феодор Студит, прп. 486, 917

Феодор, еп. Фаранский, моноэнергист 946

Феодорит, еп. Кирский 238, 442, 509, 749, 760

Феодосий, брат *Константа* 921

Феодосий Гангрский, адресат прп. Максима 900, 956, 960

Феодосий, еп. Кесарии, участник диспута в Визии 325, 344, 538

Феофан Исповедник, прп., церк. писатель 921, 961

Феофан Никейский, богосл. 437

Феофил, еп. Антиохийский, свт. 509

Феопемпт Схоластик, адресат прп. Максима 539, 930

Феопомп, адресат свт. *Григория Чудотворца* 869

Феохаристос, адресат прп. Максима 929

Филолай, философ 837

Филон Александрийский, богосл., философ 278, 324, 425, 426, 440, 471, 514, 530–532, 547, 554, 582, 685, 700, 701, 703, 797, 798, 818, 831, 832, 836, 837, 866, 867, 874, 903, 908, 910

Финеес, сын *Елеазара*, внук *Аарона*, ветхозаветн. 10, 115, 403, 532, 533

Фома, апостол 14, 145, 783, 784, 808, 809, 816, 904

Фома, авва, адресат *Трудностей к Фоме* 5, 7, 21–26, 30, 38, 42, 47, 48, 145, 158, 159, 193, 210, 218, 238, 241, 934, 942, 944

Фома Аквинский, философ 553, 607, 754, 755

Фортунат, еп. Карфагена 956

Фотий Великий, патр. Константинопольский, свт. 57, 158, 280, 303, 450, 496, 500, 905, 930, 939, 948

Хазви, мадианитянка, ветхозаветн. 404, 533

Хенана (Хнана), глава нисибинской школы, несторианин 171, 920

Хрисипп, философ 298, 575, 790

Хуза, муж *Иоанны*, домоправитель *Ирода Антипы*, новозаветн. 805

Цадок, по версии сирийского псогоса, хозяин матери прп. Максима 917

Цицерон Марк Туллий, оратор, философ 287

Элий Александрийский, философ 547, 579, 606

Эпиктет, философ 298

Эпикур, философ 287, 517, 613

Эриугена (Эригена) Иоанн Скотт, философ 57, 111, 154, 158, 290, 326, 332, 418, 499, 618, 631, 707, 796, 856, 864, 925

Эшайя, глава несторианских монахов в Северной Африке 920

Юлиан, схоластик, адресат прп. Максима 950

Юлий Африкан, историк 168

Юлий Полидевк (Поллукс), лексикограф 872

Юстин II, император 162

Юстиниан I Великий, император 55, 68, 162, 279, 428, 496, 500, 675, 739, 741, 742, 747, 926

Ямвлих Халкидский, философ 278, 505, 506, 510–513, 617, 745, 751, 905

Авторы и исторические лица Нового времени[1]

Аверинцев С. С. 277

Акишин С. Б. 17

Аллен П., см. *Allen P.*

Андиа И. де, см. *Andia Y. de*

Аревшатян С. С. 557, 903

Арль М., см. *Harl M.*

Армстронг А. Х., см. *Armstrong A. H.*

Асмус В., прот. 937, 963, 970, 971

Асмус В. Ф. 422

Афиногенов Д. Е. 17, 154–156, 173, 192, 302, 803, 903, 926, 941, 959, 961, 963

Афиногенова О. Н. 192

Афонасин Е. В. 749, 837, 840, 844, 903, 904

Бальтазар Х. У. фон, см. *Balthasar H. U. von*

Барзах З. А. 186, 949, 951, 953, 963

Батреллос Д., см. *Bathrellos D.*

Белоус А. А. 17, 897

Беневич Г. И. 5, 16, 18, 19, 157, 160, 163, 172, 179, 217, 234, 275, 312, 313, 317, 323, 327, 334, 408, 424, 451, 463, 467, 468, 493, 498–500, 507, 509, 515, 517, 519, 520, 530, 534, 744, 797, 897, 901, 902, 904, 906, 913, 926, 929–931, 939, 942, 945, 946, 951, 952, 956, 960, 963, 964, 965, 970, 973, 991

Беневич Ф. Г. 17, 507

Берестов И. В. 514

Бертольд Дж. К., см. *Berthold G. C.*

Бибихин В. В. (В. Вениаминов) 183, 184, 189, 435, 482, 687, 843, 844, 849, 903

Бирюков Д. С. 17, 157, 237, 275, 294, 455, 460, 586, 639, 745, 873, 901, 904, 906, 991

Блауерс П., см. *Blowers P.*

Браке Р., см. *Bracke R.*

Брагинская Н. В. 423

Брок С., см. *Brock S.*

Бронзов А. А. 903

Брэдшо Д., см. *Bradshaw D.*

Будиньон К., см. *Boudignon C.*

Буланин Д. М. 466, 904

Бут Ф., см. *Booth P.*

Василик В. В. 192

Вдовиченко А. В. 832

Вениаминов В., см. *Бибихин В. В.*

Вийе М., см. *Viller M.*

Вильямс Ж., см. *Williams J.*

Винель Ф., см. *Vinel F.*

Виноградов А. Ю. 921, 963, 973

Витковская М. Г. 797

Витковский В. Е. 797

Владимирский Ф. С. 178, 414, 430, 495, 497, 517, 523, 525, 526, 589, 631, 633, 700, 701, 739, 744, 751, 788, 789, 903

Вольфсон Г., см. *Wolfson H.*

Гайденко П. П. 320, 904, 905

Гарриг Ж.-М., см. *Garrigues J.-M.*

Гейл Т., см. *Gale T.*

Герш С., см. *Gersh S.*

Гийомон А., см. *Guillaumont A.*

Голицын А., см. *Golitzin A.*

Гэле П., см. *Gallay P.*

Дагрон Ж., см. *Dagron G.*

Даль В. И. 281

Дальмэ И.-А., см. *Dalmais I.-H.*

Даниэлу Ж., см. *Daniélou J.*

Девресс Р., см. *Devreesse R.*

[1] Как правило, в указатель включены имена авторов, переводчиков и переписчиков, но не издателей.

Десницкий А. С. 472, 816, 903
Дисдье М.-Т., см. *Disdier M.-T.*
Дитен Я. Л. ван, см. *Dieten J. L. van*
Доброцветов П. К. 180, 192, 904
Доддс Э. Р., см. *Dodds E. R.*
Дойн П. ван, см. *Deun P. Van*
Дунаев А. Г. 192, 291, 925, 963
Дусе М., см. *Doucet M.*
Дэли Б., см. *Daley B.*

Егунов А. Н. 160, 874
Епифанович С. Л. 61, 170, 172, 180, 184, 185, 239, 249, 276, 342, 421, 455, 465, 466, 609, 614, 791, 806, 807, 817, 838, 868, 901, 904, 927, 929, 930, 933, 939, 941, 949, 952, 954–956, 958, 959, 961, 962, 964, 968

Жено Э., см. *Jeauneau É.*
Живов В. М. 682, 683, 904
Жюжи М., см. *Jugie M.*

Иванка Э. фон, см. *Ivánka E. von*

Йансенс Б., см. *Janssens B.*

Канар П., см. *Canart P.*
Каприев Г. 155, 176, 905
Карпов В. П. 292, 632
Каттан А. Э., см. *Kattan A. E.*
Кекелидзе К., прот. 963
Кнежевич М., см. *Knežević M.*
Комбефис Ф., см. *Combefis F.*
Конгурдо М.-Э., см. *Congourdeau M.-H.*
Констас Н. (Констас Максимос), архим., *см. Constas N. (M.)*
Корсунский Н. Н. 868, 903
Костаче Д., см. *Costache D.*
Кострюков В., прот. 17
Кубицкий А. В. 164, 178, 287, 637
Кузенков П. В. 192, 938, 963
Кузьмин О. Е. 17
Купер А., см. *Cooper A.*

Лага К., см. *Laga C.*
Лакнер В., см. *Lackner W.*
Ларше Ж.-К., см. *Larchet J.-C.*
Лаут Э., см. *Louth A.*
Лебедев А. В. 874, 903
Леви А., см. *Lévy A.*
Лемерль П., см. *Lemerle P.*
Летель Ф.-М., см. *Léthel F.-M.*
Лоллар Дж., см. *Lollar J.*
Лонг Э., см. *Long A.*
Лосев А. Ф. 320, 422, 905
Лосский В. Н. 652, 905
Лурье В. М. 17, 54, 56, 59, 170, 171, 172, 178, 226, 228, 280, 321, 419, 421, 440, 462, 503, 591, 739, 740, 756–760, 788, 791, 800, 903, 905, 970
Лэмп Дж., см. *Lampe G.*
Людовикос Н., см. *Loudovikos N.*

Маркесинис Б., см. *Markesinis B.*
Меа А., см. *Méhat A.*
Мейендорф И., прот. 183, 187–189, 305, 435, 437, 462, 486, 905
Мельник С. В. 313, 905
Месяц С. В. 17, 179, 192, 408, 413, 419, 423, 454, 455, 617, 707, 905
Миллер Т. А. 247, 905
Минин П. М. 173
Минь Ж.-П., аббат, см. *Migne J.-P.*
Митренина О. В. 17
Морескини К., см. *Moreschini C.*
Муравьёв А. В. 961
Муретов М. Д. 159, 165, 175, 325, 344, 531, 538, 902, 961, 963, 964

Мюллер-Журдан П., см. *Mueller-Jourdan P.*

Начинкин Е. (Г. Н.) 17, 176, 227–229, 234, 237, 251, 305, 328, 345, 411, 429, 450, 475, 509, 520, 534, 671, 740, 794, 866, 901, 902, 905, 930–932, 934–937, 939–941, 944, 948–950, 956, 957, 963, 964

Нейл Б., см. *Neil B.*

Неллас П., см. *Nellas P.*

Неовитос В. 17, 452, 453, 457–459, 698, 703, 706, 905

Нестерова О. Е. 509, 905

Никифорова М. В. 192

Олер Ф., см. *Oehler F.*

Онианс Р., см. *Onians R.*

Останин Б. В. 17

Павел (Черемухин), иером. 817, 906

Пангалло М., см. *Pangallo M.*

Перцел И., см. *Perczel I.*

Петров А. Е. 192

Петров В. В. 17, 135, 158, 168, 176, 178, 191, 192, 222, 223, 231, 309, 319, 323, 445, 494, 495, 503, 504, 510, 518, 523, 590, 618, 697–702, 704, 705, 710–712, 736, 756–759, 905, 910, 964

Петров Н. В. 279, 281, 283, 296, 298, 903

Пире П., см. *Piret P.*

Писарев Л. И. 534

Пласс П., см. *Plass P.*

Плестед М., см. *Plested M.*

Понсуа Э., см. *Ponsoye E.*

Попов П. С. 589, 590

Портару М., см. *Portaru M.*

Поспелов Д. А. 17, 154–156, 192, 227, 901, 963

Поспелов И. Р. 17

Прассас Д., см. *Prassas D.*

Преображенский А. М. 17

Преображенский П., прот. 491, 698

Пролыгина И. В. 192

Прозоров В. П. 931, 964

Прохоров Г. М. 162, 170, 179, 182–185, 187–189, 218, 230, 280, 291, 293, 310, 327, 435, 449, 483, 484, 489, 504, 513–515, 524, 547, 576, 610, 633, 634, 676, 678, 811, 869, 903, 929, 964

Редович А., см. *Redovičs A.*

Риу А., см. *Riou A.*

Ришар М., см. *Richard M.*

Робинсон С. Э., см. *Robinson S. E.*

Розен Б., см. *Roosen B.*

Романидис И. (Дж.), см. *Romanides J.*

Сагарда А. И. 903

Сагарда Н. И. 869, 903

Сакалис И., см. *Sakalis I.*

Салий В. В. 17

Самодуров Д. В. 17

Седли Д., см. *Sedley D.*

Сидаш Т. Г. 302, 313, 516, 642, 866, 873, 903

Сидоров А. И. 56, 65, 161, 162, 164, 165, 171, 173–175, 180, 183–190, 218, 220, 221, 239, 240, 250, 252, 253, 276, 284, 286, 290, 303, 321, 343, 345, 346, 410, 413, 415, 425, 426, 429, 430, 432, 434–437, 440, 444, 446, 455, 459, 465, 466, 476, 478, 479, 482, 485, 488, 489, 500, 503, 504, 514, 524, 527, 528, 532, 533, 540, 564, 576, 577, 581, 612, 619, 670, 676, 678, 686, 706, 708, 709, 712, 786, 791, 793, 802–808, 812, 817, 833–835, 838–841, 843, 844, 846, 848, 849, 868, 871, 901, 917, 924, 927–930, 936, 961, 964, 972

Силкин А. Н. 17

Симеон (Гагатик), архим. 17
Синкевич Р., см. *Sinkewicz R.*
Солопова М. А. 460, 905
Сорабжи Р., см. *Sorabji R.*
Станилоаэ Д., см. *Stăniloae D.*
Столяров А. А. 855, 903
Стрельцов А. М. 17
Стэйл К., см. *Steel C.*

Титова О. В. 192
Толлефсен Т., см. *Tollefsen T.*
Торонен М., см. *Törönen M.*
Трофимова М. К. 315
Тунберг Л., см. *Thunberg L.*

Уилькен Р., см. *Wilken R.*
Утеманн К.-Х., см. *Uthemann K.-H.*

Флоровский Г., прот. 179, 906
Фокин А. Р. 192, 313, 416, 906
Фокина И. В. 192

Хайдеггер М., см. *Heidegger M.*
Хайнцер Ф., см. *Heinzer F.*
Харитонова М. А. 192
Харрингтон М., см. *Harrington M.*
Хорн Г., см. *Horn G.*
Христу П., см. *Christou P.*

Цукерман К., см. *Zuckerman C.*
Цыпин В., прот. 971

Черноглазов Д. А. 6, 17, 155, 156, 159, 173, 182–184, 187, 188, 229, 231, 232, 239, 249, 324, 343, 409, 412, 414, 427, 429, 433, 434, 437, 438, 444, 468, 476, 482, 484, 485, 490, 492, 518, 520, 521, 523, 527, 529, 530, 539, 621, 675, 685, 686, 701, 708, 754, 755, 798, 807, 810, 848, 901, 925, 926, 933, 934, 941, 944–946, 950–956, 958, 960, 963, 964, 991
Черняков А. Г. 286, 906
Чистяков Г., свящ. 868, 903

Шабуров Н. В. 739
Шелдон-Вильямс И. П., см. *Sheldon-Williams I. P.*
Шервуд П., см. *Sherwood P.*
Шичалин Ю. А. 182, 495, 512, 903, 906
Шуфрин А. М. 6, 17, 31, 34, 52, 55, 76, 78, 155–160, 164, 166, 167, 170, 176, 178, 179, 192, 221, 223, 226, 227, 234, 235, 237, 239, 240, 247, 251, 275, 282, 299, 306, 307, 313–315, 317, 342, 343, 412, 418, 419, 421, 423, 430, 436, 442, 455, 462, 463, 469, 486, 487, 491, 498, 501, 506, 510, 512, 514, 519, 522, 559, 561, 562, 566, 630, 633, 634, 673, 697, 706, 738, 740, 743, 744, 746–748, 797, 802, 809, 832–834, 842, 843, 897, 901, 904, 906, 907, 926, 929, 942, 945, 946, 951, 956, 960, 963, 964, 970, 971, 991

Щетников А. И. 17, 836, 837, 840, 844, 850
Щукин Т. А. 17, 496, 508, 911

Янковяк М., см. *Jankowiak M.*
Яннарас Х., см. *Yannaras C.*
Яшунский Р. В. 17, 101, 154, 155, 178, 192, 238, 240, 275, 311, 341, 342, 413, 419, 427, 481, 562, 578, 608, 621, 638, 818, 856, 864–866, 901, 925, 941, 944, 964

Allen P. 344, 538, 900, 901, 909, 911, 914, 915, 917, 918, 955, 960, 961, 965, 967, 968, 970, 972
Andia Y. de 90, 183, 186, 417, 434, 678, 869, 906
Annas J. 499, 906
Armstrong A. H. 302, 313, 911, 912

Balthasar H. U. von 72, 165, 167, 170, 182, 223, 419, 446, 447, 461, 502, 562, 565, 634, 650, 906, 925, 928, 942, 965
Bathrellos D. 167, 906, 945, 965
Bellini E. 965

Benevich G., см. *Беневич Г. И.*

Berthold G. C. 180, 965

Biriukov D., см. *Бирюков Д. С.*

Blowers P. 17, 66, 174, 175, 180, 181, 250, 314, 426, 438–440, 442, 443, 527, 528, 680, 681, 683, 684, 906, 907, 927, 965

Bobzien S. 283, 907

Booth P. 17, 57, 58, 170, 172, 238, 675, 909, 913, 917, 921–928, 930–942, 944–946, 948–960, 965, 967, 970, 973

Boudignon C. 17, 22, 23, 57, 159, 172, 248, 914, 918, 921, 928–930, 932, 934, 941, 959, 965, 970, 973

Bracke R. 961, 965, 966

Bradshaw D. 17, 175, 907

Brandes W. 965

Brock S. 914, 920, 961, 962, 966

Bynum C. 930, 966

Canart P. 21, 25, 158, 164, 226, 900, 936, 966

Cantarella R. 177, 697, 899, 928, 966

Ceresa-Gastaldo A. 899, 924

Chadwick H. 966

Choufrine A. M., см. *Шуфрин А. М.*

Christou P. 470, 907

Combefis F. 20, 57, 58, 899, 900, 930, 931, 934, 935, 937, 942, 948, 952, 956, 957

Congourdeau M.-H. 742, 749, 750, 753, 754, 907

Constas N. (M.) 17, 154–156, 171, 184, 190, 192, 220, 222, 236, 238, 247–249, 277, 283, 341, 342, 407–409, 414, 417, 423–425, 427, 431–433, 440–443, 445, 446, 448, 452, 453, 458, 459, 470, 479, 491, 492, 494, 495, 497, 499, 501, 502, 504–506, 511, 512, 514, 515, 517, 525, 528, 530, 532, 533, 539, 546, 547, 554, 555, 558, 559, 576–582, 586, 587, 589, 606, 610, 615, 636, 638–640, 671, 675, 676, 679–686, 698, 701, 711, 735, 737, 738, 746, 749, 757, 786, 790, 791, 794, 799, 807, 818, 840, 843, 847, 855, 856, 864–867, 872, 901, 917, 925, 927, 966, 970, 972

Cooper A. 186, 226, 419, 436, 490, 907, 966

Costache D. 486, 907

Cross R. 160, 907

Dagron G. 58, 939, 966

Daley B. 181, 907, 910

Dalmais I.-H. 58, 756, 758, 917, 966

Daniélou J. 426, 461, 471–473, 531, 588, 816

Declerck J. 24, 27, 30, 64, 85–87, 91, 95, 100, 164, 173, 183, 190, 219–221, 223, 232, 247, 252, 278, 280, 296, 301, 315–318, 321, 409, 410, 420, 426, 427, 429, 433, 436–439, 444, 448, 455, 456, 464, 474, 476, 482–486, 490, 492, 506, 516, 519–523, 527, 529, 530, 539, 610, 613, 614, 619, 621, 630, 673, 684–687, 701, 736, 743–746, 754, 759, 761, 793, 798, 802, 804, 805, 807–810, 818, 819, 832, 838–840, 843, 847, 899, 907, 925

Delatte A. 831, 908

Déroche V. 939, 966

Deun P. Van 17, 58, 161, 162, 170, 172, 220, 283, 323, 324, 439, 442, 494, 495, 499, 504, 670, 711, 831, 850, 899, 900, 912, 913, 914, 916–920, 922–925, 927–930, 934, 939, 952, 962, 965, 966, 970, 972, 973

Devreesse R. 159, 908, 939, 961, 966

Diekamp F. 962

Dieten J. L. van 961, 966

Disdier M.-T. 761, 908

Dodds E. R. 281, 607, 873, 908

Doucet M. 52, 170, 299, 300, 308, 899, 908, 959

Duchesne L. 962

Duval N. 966
Duval Y. 966
Dysinger L. 217, 447, 908

Ebied R. Y. 222, 908
Eiert W. 966

Février P.-A. 966
Follieri E. 966

Gale T. 20, 21, 942
Gallay P. 331, 547, 677, 908
Garrigues J.-M. 58, 171, 223, 306, 308, 642, 643, 756, 758, 908, 917
Gersh S. 68, 175, 285, 293, 446, 501, 908
Gitlbauer M. 930, 959, 962
Golitzin A. 217, 293, 294, 313, 314, 418, 908
Goodenough E. 324, 908
Grierson P. 967
Grillmeier A. 230, 236, 908
Grumel V. 967
Guillaumont A. 277, 279, 416, 440, 908
Guillaumont C. 416, 908

Hajdú K. 928, 967
Harl M. 328, 620, 908
Harrington M. 69, 176, 445, 446, 452, 453, 456, 458, 908
Heidegger M. 315, 906
Heinzer F. 756, 758, 902, 965, 968
Hopper G. M. 837, 908
Horn G. 461, 909
Hoyland R. G. 967

Ivánka E. von 175, 909

Jankowiak M. 17, 57, 58, 170, 172, 238, 909, 913, 917, 921–928, 930–942, 944–946, 948–959, 967, 970, 973
Janssens B. 19–21, 158, 169, 222, 238, 900, 934, 941–944, 965, 967
Jeauneau É. 57, 181, 463, 675, 900, 909, 925, 926
Jugie M. 52, 170, 909

Kaegi W. E. 967
Kalligas P. 313, 909
Karayiannis V. 622, 909
Kattan A. E. 180, 909
Knežević M. 17, 154, 191, 192, 899, 909, 926, 967
Koch P. 967
Kochańczyk-Bonińska K. 701, 909
Krausmüller D. 176, 415, 909

Lackner W. 175, 281, 285, 559, 560, 590, 909
Laga C. 154, 176, 239, 276, 296, 324, 333, 439, 465, 480, 487, 521, 522, 588, 615, 616, 631, 674, 698, 900, 912, 923, 925, 927, 965
Lamoreaux J. 280, 911
Lampe G. 291, 428, 434, 448, 460, 675
Lange C. 967
Larchet J.-C. 17, 22, 25, 27, 51, 52, 56, 57, 59, 69, 158–161, 165, 167–172, 176, 177, 189, 190, 223, 224, 226, 232, 237, 238, 277, 304–306, 308, 312, 313, 415, 418, 419, 421, 445, 462, 479, 480, 488, 491, 553, 561, 564, 565, 606, 618, 621, 622, 636, 650, 651, 670, 672, 676, 677, 679, 684, 712, 734, 737, 743, 756, 758, 760, 789, 791, 793–796, 811, 832, 843, 846, 900–902, 905, 909, 912–914, 916, 917, 921, 923–927, 930, 932–937, 939–941, 944–946, 948–958, 967, 970, 971, 973
Laurent V. 967
Lemerle P. 56
Lempire J. 938, 967
Léthel F.-M. 756, 758, 951, 968
Lévy A. 56, 171, 175–177, 179, 288, 289, 553, 607, 622, 632, 633, 673, 865, 909, 910, 920, 973
Leys R. 461, 909

Lilie R.-J. 968
Lollar J. 17, 156, 171, 176, 184, 189, 191, 192, 220, 222, 238, 240, 249, 277, 314, 341, 408, 409, 417, 419, 423, 427, 429, 431–433, 440, 441, 445, 448, 452, 458, 465, 479, 480, 491, 497, 499, 501, 517, 528, 535, 554, 555, 559, 563, 566, 578, 579, 589, 606, 610, 615, 638, 640, 682–684, 686, 698, 699, 704, 707, 737, 740, 746, 749, 757, 764, 786, 794, 796, 807, 811, 818, 840, 843, 847, 855, 856, 864–866, 901, 909
Long A. 287, 909
Loudovikos N. 176, 314, 315, 909
Louth A. 62, 160, 172, 186, 189–191, 407, 408, 410, 417, 428, 443, 445, 457, 477, 479, 487, 492, 499, 501, 513, 516, 518, 522, 525, 526, 530–533, 630, 865, 869, 900, 909, 910, 968
Lyman R. 229, 910

Madden N. 223, 910
Mansi G. (J.) D. 169, 902
Markesinis B. 923, 934
Martini E. 946, 968
May G. 284, 910
Méhat A. 317, 910
Migne J.-P. 21, 154, 172, 184, 408, 424, 431, 453, 491, 492, 499, 512, 525, 640, 679, 707, 897, 942
Miller T. 190, 910
Mitralexis S. 488, 909, 910, 912
Moehring H. 831, 910
Moreschini C. 155, 170, 189, 192, 247, 277, 291, 297, 327, 341, 408, 426, 443, 471, 487, 497–499, 510, 532, 539, 556, 565, 613, 642, 670, 671, 675, 677, 796, 805, 811, 816, 817, 840–842, 844, 846, 855, 864, 865, 901
Mtchedlidze M. 160, 910
Mueller-Jourdan (Müller-Jourdan) P. 17, 170, 172, 176, 439, 442, 494, 495, 499, 504–506, 521, 558, 711, 912, 913, 924, 925, 968, 970, 972, 973

Nau F. 968
Neil B. 17, 344, 538, 900, 901, 909, 911, 914, 915, 917, 918, 955, 960, 961, 963, 965, 967, 968, 970, 972
Nellas P. 787, 789, 910
Noret J. 959, 965, 968, 970

Oehler F. 21, 154, 899, 942
Ohme H. 968
O'Meara D. 505, 581, 910
Onians R. 287, 910
Otis B. 275, 910

Pangallo M. 754, 910
Parente P. 169, 910, 968
Patterson L. G. 789, 910
Perczel I. 467, 910
Pertusi A. 941, 968
Petroff V., см. *Петров В. В.*
Pierres J. 968
Piret P. 160, 165, 223, 232, 634–636, 640, 643, 649, 650, 910
Plass P. 488, 840, 841, 911
Plested M. 620, 911
Ponsoye E. 189, 297, 325, 341, 408, 434, 459, 499, 532, 539, 856, 864, 865, 900, 909, 912, 967
Portaru M. 176, 911
Prassas D. 831, 911

Randolph C. 276, 911
Redovičs A. 160, 630, 631, 911
Richard M. 467, 911
Riedinger R. 902, 934, 954, 962, 966, 968
Riou A. 306, 314, 622, 670, 756, 758, 911
Rizou-Couroupos S. 968
Robinson S. E. 463, 464, 911
Roey A. Van 222, 908
Romanides J. 187, 188, 462, 911
Roosen B. 914, 930, 933, 941, 951, 952, 954–956, 958, 959, 961, 965, 968

Rorem P. 280, 911
Roueché M. 514, 911, 959, 962, 969
Rozemond K. 939, 969
Rubenson S. 278, 911

Sakalis I. 323, 331, 900
Santo M. Dal 969
Schacht J. 969
Schönborn C. 902, 965, 968
Sedley D. 287, 507, 909, 911
Shchukin T., см. *Щукин Т. А.*
Sheldon-Williams I. P. 175, 911
Sherwood P. 24, 36, 55, 57–61, 68, 69, 72, 104, 111, 115, 116, 118, 121, 122, 138, 153, 159, 162, 165, 170–172, 174, 175, 190, 191, 220, 226, 236, 238, 247, 277, 279, 282–286, 288, 291–294, 302, 306, 309, 316, 318, 321, 323, 325–329, 331–336, 340–343, 345, 407, 412, 417–419, 421, 433, 445, 446, 450, 455, 456, 459–461, 464, 469, 491, 496, 497, 499, 512, 513, 521, 522, 533, 534, 554, 556–566, 606–608, 618, 622, 636, 641–643, 651, 669, 670, 672, 696, 697, 707, 745, 748, 752, 755, 756, 763, 786, 787, 820, 832, 833, 835, 843, 848, 857, 866, 874, 875, 900, 911, 913, 923–942, 944–946, 948–958, 963, 969
Shoemaker S. J. 960, 962, 969
Siecienski A. E. 946, 969
Sinkewicz R. 182, 189, 523, 911
Sophocles E. A. 969
Sorabji R. 510, 912
Sotiropoulos C. 928
Speck P. 969
Squire A. 432, 911
Stăniloae (Staniloae) D. 155, 170, 277, 332, 420, 425, 426, 428, 461, 464, 474, 533, 670, 671, 842, 847, 850, 851, 900, 909, 912
Steel C. 17, 173, 176, 180, 239, 276, 296, 324, 333, 408–415, 417, 420–422, 439–441, 443, 445, 446, 452, 456, 460, 465, 480, 487, 521, 522, 588, 612, 615–617, 619–621, 674, 698, 864–866, 868, 870–874, 900, 912, 927
Stoyanov Y. 969
Suchla B. R. 164, 168, 176, 228, 229, 231, 232, 236, 277, 291–293, 301, 310, 311, 315, 323, 327, 439, 501, 514, 515, 524, 561, 633, 634, 678, 711, 869, 872, 874, 929, 969

Thunberg L. 69, 167, 226, 231, 323, 335, 416, 419, 445–447, 449–451, 457, 478, 479, 485, 502, 521, 522, 559–561, 576, 607, 609, 634, 675–677, 679, 684, 697, 701, 702, 704, 705, 708, 709, 735, 738, 742, 743, 756, 761–763, 787, 789, 792, 795, 796, 800, 801, 808, 811, 841, 912
Tollefsen T. 176, 314, 502, 503, 505, 508, 510, 514, 515, 517, 518, 622, 711, 912
Törönen M. 521, 522, 527, 612–614, 616, 619, 634, 651, 674, 912
Treadgold W. 969

Uthemann K.-H. 59, 172, 969

Varlamova M. 508, 912
Viller M. 446, 912
Vinel F. 901, 927
Vocht C. De 969
Völker W. 684, 796, 912

Weiswurm A. 558, 912
Whittaker J. 179, 912
Wickham L. R. 222, 574, 908
Wildberg C. 560, 912
Wilken R. 297, 325
Williams J. 92, 183, 184, 792, 868, 912
Winkelmann F. 936, 939, 953, 969
Wolfson H. 496, 912
Wollbold A. 928, 967

Yannaras C. 643, 912

Zuckerman C. 932, 969

Summary

This volume contains an annotated Russian translation of *Ambigia ad Iohannem, Ambigua ad Thomam,* and *Epistula secunda ad Thomam*. The translation was done by Arkadi Choufrine (Princeton University) (amb. 7 and 23) and Dmitry Chernoglazov (St. Petersburg State University) (all other works). It was edited by Grigory Benevich (Russian Christian Academy for the Humanities), who also wrote the introduction and most of the commentaries on the text. Most of the commentaries on amb. 7 were written by Arkadi Choufrine. Dmitry Birjukov (National Research University Higher School of Economics) also wrote a few commentaries on amb. 7 and several other texts.

This edition represents the most detailed analysis of the work to date. It can be regarded as both a continuation and development of the work of Benevich and Choufrine presented in their monograph *St Maximus the Confessor. Refutation of Origenism and Monoenergism,* published in 2007 and 2014 (second, revised edition), in an annotated Russian translation of a major early exegetical work by Maximus the Confessor, *Quaestiones et Dubia* (prepared and published by Chernoglazov and Benevich in 2010) and in an annotated Russian translation of *Opuscula Theologica et Polemica* (prepared and published by Chernoglazov, Choufrine, and Benevich in 2014).

Все права защищены. Книга или любая ее часть не может быть скопирована, воспроизведена в электронной или механической форме, в виде фотокопии, записи в память ЭВМ, репродукции или каким-либо иным способом, а также использована в любой информационной системе без получения разрешения от издателя. Копирование, воспроизведение и иное использование книги или ее части без согласия издателя является незаконным и влечет уголовную, административную и гражданскую ответственность.

Духовно-просветительное издание

Преподобный Максим Исповедник

АМБИГВЫ

ТРУДНОСТИ К ФОМЕ (AMBIGUA AD THOMAM),
ТРУДНОСТИ К ИОАННУ (AMBIGUA AD IOHANNEM)

Главный редактор *Р. Фасхутдинов*
Ответственный редактор *А. Богословский*
Редактор *Б. В. Останин*
Младший редактор *М. Гусарова*
Корректор *В. В. Салий*

В коллаже на переплете использованы фотографии:
stevemart, Kostiantyn Ablazov, Ferenc Cegledi / Shutterstock.com
Используется по лицензии от Shutterstock.com

ООО «Издательство «Эксмо»
123308, Москва, ул. Зорге, д. 1. Тел.: 8 (495) 411-68-86.
Home page: www.eksmo.ru E-mail: info@eksmo.ru
Өндіруші: «ЭКСМО» АҚБ Баспасы, 123308, Мәскеу, Ресей, Зорге көшесі, 1 үй.
Тел.: 8 (495) 411-68-86.
Home page: www.eksmo.ru E-mail: info@eksmo.ru.
Тауар белгісі: «Эксмо»
Интернет-магазин : www.book24.ru

Интернет-магазин : www.book24.kz
Интернет-дүкен : www.book24.kz
Импортёр в Республику Казахстан ТОО «РДЦ-Алматы».
Қазақстан Республикасындағы импорттаушы «РДЦ-Алматы» ЖШС.
Дистрибьютор и представитель по приему претензий на продукцию,
в Республике Казахстан: ТОО «РДЦ-Алматы»
Қазақстан Республикасында дистрибьютор және өнім бойынша арыз-талаптарды
қабылдаушының өкілі «РДЦ-Алматы» ЖШС,
Алматы қ., Домбровский көш., 3«а», литер Б, офис 1.
Тел.: 8 (727) 251-59-90/91/92; E-mail: RDC-Almaty@eksmo.kz
Өнімнің жарамдылық мерзімі шектелмеген.
Сертификация туралы ақпарат сайтта: www.eksmo.ru/certification

Сведения о подтверждении соответствия издания согласно законодательству РФ
о техническом регулировании можно получить на сайте Издательства «Эксмо»
www.eksmo.ru/certification
Өндірген мемлекет: Ресей. Сертификация қарастырылмаған

Подписано в печать 29.10.2019. Формат 70x100$^{1}/_{16}$.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 80,37.
Тираж экз. Заказ

12+

ISBN 978-5-04-107867-6

В электронном виде книги издательства вы можете купить на **www.litres.ru**

ЛитРес:
один клик до книг

КОГДА ВЫ ДАРИТЕ КНИГУ, ВЫ ДАРИТЕ ЦЕЛЫЙ МИР

ХОТИТЕ ЗНАТЬ БОЛЬШЕ?

Заходите на сайт:
https://eksmo.ru/b2b/

Звоните по телефону:
+7 495 411-68-59, доб. 2261

ВАШ ЛОГОТИП НА ОБЛОЖКЕ



ВАШ ЛОГОТИП НА КОРЕШКЕ

ОБРАЩЕНИЕ К КЛИЕНТАМ НА ОБЛОЖКЕ

«Амбигвы» Максима Исповедника по своей значимости в истории мировой мысли стоят в одном ряду с «Эннеадами» Плотина и «Суммой теологии» Фомы Аквинского. Это важнейшая вершина византийской богословско-философской традиции. Сочинение великого богослова, философа и христианского исповедника VII в. представляет собой выдающийся памятник христианской философской мысли эпохи поздней Античности.

Настоящее издание является переводом этого сочинения с наиболее подробными на сегодня в мировой науке предисловием и комментариями. Он осуществлен Д. А. Черноглазовым и А. М. Шуфриным, на счету которых перевод «Богословско-полемических сочинений» и «Вопросов и недоумений» прп. Максима.

ISBN 978-5-04-107867-6