

Contents

Preface	9
---------------	---

PART I. ONTOLOGY, EPISTEMOLOGY, AND ANTHROPOLOGY

1. The Conceptual Framework of Maximus the Confessor.....	14
1.1. Nature (φύσις).....	14
1.2. Natural movement (κίνησις φυσική)	17
1.3. Hypostasis (ὑπόστασις).....	17
1.4. Logos (λόγος)	19
1.5. The mode of existence (τρόπος υπάρξεως).....	24
1.6. Innovation of natures	28
1.7. Knowledge (γνώσις).....	32
1.8. Ignorance (ἄγνοια).....	37
1.9. Adam's Fall	38
1.10. The three powers of the soul	40
1.11. Image (εἰκών) and Likeness (ὁμοίωσις) of God in man	41
1.12. Difference (διαφορά) or distinction of natures	42
1.13. Division (διαίρεσις).....	44
1.14. Identity (ταυτότης).....	44

PART II. *AMBIGUUM* XLI: ITS ΣΚΟΠΟΣ, MAIN CONCEPTS, AND SOURCES

2.1. What is <i>Ambiguum</i> XLI about?.....	45
2.2. The main concepts of <i>Ambiguum</i> XLI	47
2.3. The sources and background of <i>Ambiguum</i> XLI.....	51
2.3.1. Gregory of Nazianzus. <i>Orationes</i> 38 and 39	51
2.3.2. Nemesius of Emesa. <i>De natura hominis</i> I	52
2.3.3. Pseudo-Dionysius the Areopagite. <i>De divinis nominibus</i> XI, 1-5	54
2.3.4. Apostle Paul. <i>Ad Ephesios</i> 1	55
2.3.5. Origen. <i>De principiis</i>	56
2.3.6. John of Scythopolis. <i>Scholia ad Corpus Dionysiacum</i>	56
2.3.7. Gregory of Nyssa. <i>De hominis opificio</i> XVI-XVII.....	58
2.3.8. Pseudo-Dionysius the Areopagite and John of Scythopolis.....	61
Proclus on the «divine faith»	64

PART III. DIAIRESIS AS THE METHOD OF DIALECTICS AND METAPHYSICS

3.1. Division and Union as the methods of dialectics	67
3.1.1. The four methods of dialectics	67
3.1.2. Divisions as a series of dichotomies.....	69
3.1.3. Division into male and female.....	71
3.1.4. Union through the intermediation.....	72

3.2. Classes of unions in Maximus and the way unions work.....	74
3.2.1. Union as the incorporation of parts on a more general level	74
3.2.2. Union as binding the extremities together through the intermediate parts	75
3.2.3. Union as assimilation and convergence.....	76
3.2.4. Union as interpenetration and rapprochement.....	76
3.3. The epistemological aspect of unions	77
3.3.1. Proclus (412–485)	77
3.3.2. Ammonius (435/45–517/26).....	79
3.3.3. Pseudo-Dionysius and his scholiasts	81
a) Divine knowledge	81
b) Angelic knowledge	82
c) The soul and its knowledge	84
3.3.4. Maximus the Confessor.....	85
The ascent of the mind to God	87
3.4. The universal divisions and unions in <i>Ambiguum XLI</i>	90
3.4.1. Difficulties in interpretation of the universal unions	90
3.4.2. Divisions and Cosmogony.....	93
3.4.3. Divisions in the context of Gnosticism and Pythagoreanism	97
3.4.4. Divisions and the Porphyrian tree	100
3.4.5. Hypostatic character of the higher unions	102
3.4.6. Reversibility (<i>ἀντιστροφή</i>) of the divisions.....	104
3.4.7. Two paradigms in the representation of divisions and unions.....	105
3.4.8. Why are there five divisions?	112
3.5. Virtual history	113
3.6. The peculiarities of the divisions in <i>Ambiguum XLI</i>	115
The first division	115
The subsequent divisions	116
3.7. Overcoming of the divisions.....	117
The purpose of the creation of man and the world	117
Overcoming of the fifth and fourth divisions	120
Overcoming of the third and second divisions.....	121
Overcoming of the first division	121

APPENDIX

The problem of the title and rubrication of the <i>Ambigua</i>	126
Bibliographi	130
Notes	136

ВВЕДЕНИЕ

Предметом этого исследования является онтология и диалектические методы Максима Исповедника (†662), одного из наиболее значительных и сложных византийских мыслителей. Первая часть книги представляет собой введение в понятийную систему Максима. Необходимость специального терминологического анализа обусловлена тем, что многие важные понятия метафизики, гносеологии и антропологии Максима – например, «природа», «ипостась», «логос», «гносис», «существование», «опыт», «ощущение» – имеют в его системе смысл отличный от того, который вкладывается в них теперь, а во многих случаях отличный от того, каковой вкладывали в них его непосредственные предшественники и современники. В силу этого ключевые понятия системы Максима интерпретируются по-разному. К тому же, несмотря на внушительное число публикаций посвященных Максиму, практически отсутствуют работы, в которых его понятийная система анализировалась бы систематически и с достаточной полнотой¹.

Во второй части работы изучается содержание, основные идеи и источники главы XLI Максимова трактата *О различных трудных местах у святых Дионисия и Григория* (PG 91, 1304D–1316A). Этот небольшой текст в сжатом виде концентрирует в себе ключевые темы философско-богословской системы Максима. Чтобы понять и адекватным образом интерпретировать *Трудность XLI*, требуется знание практически всех аспектов учения Максима, а потому рассмотрение её требует последовательного обсуждения его онтологии, космологии, психологии и гносеологии. С другой стороны, понимание этого текста во многом проясняет учение Максима в целом².

Третья часть книги посвящена изучению особенностей дизрезы как метода современной Максиму Исповеднику диалектики. Именно дизреза (наряду с обратным ей синтезом) является отличительной чертой рассуждений Максима в *Трудности XLI*. При этом область применения дизретических процедур выходит далеко за пределы собственно логики. Деления являются не только универсальным методом исследования, но и важнейшей характеристикой тварного бытия. Их последовательность образует квазилогическое древо, внешне напоминающее Порфириево, но по сути

не являющееся таковым. Противоположностью делений является не анализ, как в современных Максиму философских системах, но синтез (сложение), понимаемый как воссоединение того, что было разделено. Максим задействует все известные ему виды синтеза: снятие противоположностей посредством перехода к вышестоящему виду, соединение через третий термин, соединение как сложение в единую ипостась и пр. О том, какое значение придавал Максим всеобщим делениям и соединениям говорит то, что устранение мировых делений постулируется им основной задачей человека; ради этого он был сотворен и приведен в бытие.

Одной из целей исследования было показать, что построения Максима при всей их оригинальности формировались в лоне богатой традиции, для которой характерно взаимопроникновение классической философии и христианского богословия. В этом прямыми предшественниками Максима являются наиболее философичные из христианских богословов – Ориген, Немесий Эмесский, Григорий Богослов, Григорий Нисский, пс.-Дионисий Ареопагит, Иоанн Скифопольский. Через их посредство (а не исключено, что в ряде случаев и напрямую), Максим усвоил и трансформировал для своих целей многие идеи платонизма, аристотелизма и стоицизма.

Нередко рассуждения и понятия Максима не поддаются однозначному истолкованию средствами логики и рациональной философии. В таких случаях мы старались поместить их в контекст схожих рассуждений в других сочинениях Исповедника или у других авторов. Такой метод если и не проясняет полностью мысль Максима, то приближает нас к пониманию того или иного отрывка. Важность выявления релевантных контекстов для произведения другой эпохи сложно переоценить. Адекватное прочтение произведения возможно, только если известна интеллектуальная традиция, в которой оно формировалось, если мы осведомлены о замысле автора или обстоятельствах, которые оказали на него влияние. В идеале значимо и то, что автор хотел сказать, и что он по сути сказал; о чем умолчал; что держал в уме, работая над тем или иным отрывком; с чем соглашался, а с чем спорил; что воспринимал у предшественников; что творчески развивал; в каком месте ограничился формальным заимствованием; где неправильно интерпретирует свой источник; где намерен-

но избегает ясности и однозначности и т.д. Всё это, в меру возможного, обнаруживается не из самого текста, но из многочисленных интеллектуальных, культурных, исторических контекстов, в которые он вплетен. Чем больше ΠΕΡΙΟΧΑΙ (граничных условий) нам известно, тем точнее мы позиционируем текст при прочтении. С учетом сказанного, отдельные фрагменты и рассуждения Максима рассматриваются и интерпретируются нами как в контексте всей системы взглядов самого Максима, так и на более широком фоне современной ему философской и богословской традиции. Применительно к *Трудности* ΧLI нашей целью было сведение числа возможных интерпретаций текста до минимума: отправляясь от потенциально большого числа возможных значений мы пытались приблизиться к смыслу, если не адекватному, то хотя бы не слишком отличающемуся от предполагавшегося в авторском СКОПОС,¹ как говорили современники Максима³, или от авторской интенции, как говорят теперь⁴. В ряде случаев только знание того или иного источника позволяет понять смысл сказанного Максимом. Неслучайность обнаруженных параллелей доказывается тем, что они проясняют рассматриваемый текст.

В настоящем исследовании весома филологическая компонента и это не случайно. Только ясное представление о том, почему то или иное понятие использовано в данном отрывке, какова его роль и значение, позволяет претендовать на обоснованность его интерпретации. Герменевтические процедуры становятся необходимым средством достижения понимания⁵. Язык Максима требует к себе пристального внимания и по иной причине. Для Исповедника характерен усложненный стиль (на его «закрытость» жаловался уже византийский энциклопедист IX в. – патриарх Фотий), когда неясны отношения между частями сложных синтаксических периодов⁶. При этом форма изложения конгениальна содержанию, для которого характерны взаимопроникновение планов и смыслов. Так же как в языковом плане часто невозможно развязать цепочки слов, поскольку неясно где провести разделительную линию (поставить запятую), так и в смысловом отношении тот или иной период подчас препятствует препарированию средствами логического анализа. Таким образом достигается баланс и гармония между формой и содержанием. Авторской манере письма присущи многословие, нанизывание прида-

точных предложений, обилие повторов, так что читателю кажется, что перед ним вновь и вновь предстает та же деталь, и лишь взглядевшись внимательнее, он начинает различать еле заметные изменения и вариации в прорисовке, подаче, акцентах. Иногда картины, которые выстраивает Максим, невозможно разъять на элементы. Здесь нет места аристотелевской логике, она для этого слишком прямолинейна. Разнородные учения переплавляются автором воедино, рождая причудливые гибриды. Философемы, теологумены, яркие образы и догматические формулы срастаются в единый организм, убеждающий своей жизненной энергией и интеллектуальной смелостью, которая противостоит, а скорее превышает возможности рациональной аналитики. Неудивительно, что подчас столь сильно расходятся различные переводы *Трудностей*. В подобных случаях требуется кропотливый филологический и концептуальный анализ корпуса текстов Преподобного. Иногда единственной возможностью предпочесть одно прочтение отрывка другому становится схожий узус в другом сочинении Максима. Кроме того, работа по прояснению терминологии Максима и акцент на прослеживании цепочек соответствий и взаимовлияний между большим количеством текстов обусловили необходимость инкорпорирования в переводы и наше собственное рассуждение большого количества греческих слов. Их число может показаться чрезмерным, однако, как мы неоднократно убеждались на собственном опыте, только таким образом могут быть зафиксированы тонкие терминологические нюансы значимые для правильности нашего понимания. Кроме того, предоставляемая нашим исследованием выборка текстов может служить хорошей отправной базой для дальнейших изысканий.

Цитируя греческих авторов мы использовали уже имеющиеся переводы (они указаны в библиографии). Все они были сверены с греческим оригиналом и зачастую отредактированы или исправлены. Тексты отсутствующие в русском переводе переведены нами.

Особенностью этого исследования является широкое использование электронных текстовых баз данных для греческих текстов. Таким образом в терминологическом поиске, при установлении понятийных и лексических соответствий, при выборе вариантов прочтения мы строили свои выводы, основываясь не на

произвольной и ограниченной выборке текстов, но опираясь на анализ всех релевантных греческих текстов, включенных в Thesaurus Linguae Graecae (disc E), а также учитывали весь корпус сочинений Максима Исповедника и все схолии к Ареопагитскому корпусу (отсутствующие в TLG E).

Различные части этой работы уже публиковались ранее в виде отдельных статей и обсуждались в 2005 и 2006 гг. на заседаниях семинара «Философия и богословие Античности и Средних веков» в Институте философии РАН. В этой связи я хотел бы выразить благодарность В.П.Гайденко, А.Г.Дунаеву, С.В.Месяц, А.В.Серёгину, А.Р.Фокину и Ю.А.Шичалину, чьи замечания и поправки были для меня чрезвычайно полезны.

ЧАСТЬ I ОНТОЛОГИЯ, ГНОСЕОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

1. Понятийная система Максима Исповедника

Понятийный аппарат, методология и сама мысль Максима сформированы современными ему христологическими дебатами, а также уже ставшими к его времени достоянием прошлого триктарными спорами. Любое теоретизирование для него есть богословствование. Поэтому, даже рассуждая о тварном мире, Максим задействует наработанные в христологической полемике понятия и принципы, всегда помня о различии природы и ипостаси, ипостасном соединении природ, при котором они сохраняют нераздельность и неслиянность, взаимопроникают, обмениваясь свойствами, но сохраняя при этом неизменным свой логос, и пр. Понять его рассуждения можно, только понимая используемые им термины. Рассмотрим важнейшие из них.

1.1. *Природа* (*φύσις*) у Максима большей частью тождественна «сущности» (*οὐσία*)⁷ и отсылает к понятиям «общее–целое» (*καθόλου*), «общее, имеющееся во многих» (*κοινόν*), «род» (*γένος*) и «вид» (*εἶδος*)⁸. Общая «человеческая природа» есть *сущность* как бытие вообще (не только бытие человеком) вместе с определенным набором «природных признаков» (*τὰ φυσικά ἰδιώματα, τὰ γνωρίσματα*): это, как именовал их Порфирий в своем *Введении в Категории Аристотеля*, – «телесность», «одушевленность», «наделенность ощущением», «разумность», «смертность». К природным идиомам «человека» Максим относит также и волю, присущую только разумным существам⁹. Общая челове-

ская природа актуализируется лишь в индивидах, ипостасях (нумерически разных людях – Петре, Павле). При этом она ограничивается уже не только природными (= видовыми, сущностными) признаками (смертный, разумный), но также и ипостасными (индивидуальными) признаками (курносый, высокий). Для Максима нет безыпостасной природы. При этом в каждой отдельной ипостаси присутствует вся природа целиком, и Петр не меньше и не больше «человек», чем Павел. Максим не упоминает о *не общих* – частных или индивидуальных природах. Как замечает Бальтазар, птица Феникс, существующая как единственная особь, для Максима невозможна, ведь для неё нет видовой природы¹⁰.

Хотя общая природа «не делится», всегда оставаясь общей, Максим говорит в нестрогом смысле, например, о делении человеческого естества сообразно индивидуальным *предпочтениям* (*γνώμη*).

Отрицание частных природ было догматически важно. Хотя в существовавших у «внешних» философов терминах ипостась могла быть названа частной или индивидуальной природой, эти понятия были скомпрометированы в глазах Максима его предшественниками в христологических спорах, которые дискутировали вопрос о том, какую именно человеческую природу воспринял Бог Слово при воплощении.

Например, как показал Бальтазар, согласно Григорию Нисскому «Христос принял индивидуальную и конкретную природу, а не вообще человеческую природу, но посредством этой частной связи Он затронул всецелую, неделимую и непрерывную природу, в силу жизненного единства которой Он перенес благодать, воскресение и обожение на все тело, соединяя с Собой всех людей, а через них и все творение»¹¹. Позиции сторон в этих сложных дебатах допускают различные толкования, и применительно к Иоанну Филопону и Леонтию Византийскому мы ограничимся обращением к интерпретации Р. Кросса¹². Филопон учил, что Бог Слово воспринял частную человеческую природу. Подобная частная природа отличается от общей, как минимум тем, что нумерически отдельна (т.е. обособлена и неповторима), а от ипостаси – тем, что лишена привходящих признаков. Таких частных природ столько же, сколько ипостасей¹³.

Напротив, Леонтий Византийский не принимал различия между общей и частной природами. Для Леонтия природа в виде и природа в индивидуе тождественны, так что природа Сократа такая же общая, как природа «человек». Частными являются не природы, а ипостаси. Однако, Леонтий принимал существование индивидуализированных природ, которые в качестве своих составляющих включают и общие природы, и привходящие признаки. Для него ипостась есть определенный набор универсалий¹⁴. Отвергнув частные природы, Леонтий, тем не менее, говорит о природах, отличающихся от общей, – об индивидуализированных природах (такими их позже будет представлять и Иоанн Дамаскин). В *Эпилусисе* вымышленный персонаж, представляющий позицию оппонентов, предлагает Леонтию признать, что Христос воспринял «некую» человеческую природу (*τὴν τίνα φύσιν*)¹⁵. Леонтий соглашается, но настаивает, что подобная природа тождественна той, что усматривается в виде (*τὴν αὐτὴν οὐσαν τῷ εἶδει*)¹⁶, видимо, для того, чтобы подчеркнуть, что такая природа не является частной. Таким образом, Леонтий понимает «некую» природу как индивидуализированную, представляющую собой уникальный синтез общей природы и общих привходящих признаков. Как общие, природа и признаки никогда не существовали актуально, поэтому нельзя говорить и о предсуществовании подобной индивидуальной природы. В то же время общая человеческая природа, которая в такой индивидуализированной природе представляет собой её часть, была принята в ипостась Слова именно как всеобщая.

Позднее Иоанн Дамаскин будет отвергать частные природы, допуская, однако, существование природы «усматриваемой в индивидуе», т.е. природы индивидуализированной, которую он тоже понимает как уникальный набор универсалий: и сущностных (разумность), и привходящих (курносость). Согласно Дамаскину, человеческая природа Христа, как включающая привходящие признаки, индивидуализирована¹⁷.

Что касается Максима, то Ларше настаивает, что согласно Преподобному Христос принимает общую природу человека¹⁸. Ларше приводит многочисленные цитаты, в которых Максим говорит о спасении всецелой природы в результате Боговоплощения. Напротив, Батреллос полагает, что в христологии Максим