

В. Е. Елиманов

Проблема объективности человеческих представлений о Боге в богословии прп. Максима Исповедника на примере Ambigua 19 и Quaestiones ad Thalassium 59 (Часть 1)

УДК 27-1

DOI 10.47132/1814-5574_2023_3_12

EDN CETYEW



Аннотация: Цель статьи — показать, как решается проблема объективности человеческих представлений о Боге в богословии прп. Максима Исповедника. Для разрешения данной проблемы в первой части статьи предлагается анализ Ambigua 19 прп. Максима Исповедника, где святой рассматривает три вида пророческих видений: «дневное представление» (ἡ ἡμερινὴ φαντασία), «неложное ночное видение» (νυκτὸς ἀψευδῆς ὄψις), «запечатление владычественного» (τύλωσις τοῦ ἡγεμονικοῦ). Анализ Ambigua 19 сопровождается разбором понятий «представление» (φαντασία) и «ум» (νοῦς) в контексте антропологии прп. Максима Исповедника. Непосредственному обращению к анализу Ambigua 19 предшествует рассмотрение философско-богословских оснований проблемы объективности человеческих представлений о Боге. Проведенный анализ показал, что при всех перечисленных видах пророческих видений пророк не воспринимает извне какие-либо созданные Богом чувственные символы, образы, звуки или произносимые слова. Но при «дневном представлении» и «неложном ночном видении» Бог Сам воздействует на «представление» (φαντασία) пророка и «формирует» (διατυλοῖ) в нем «представление» (φάντασμα) о Самом Себе или о сообщаемом Им откровении. Сообщая Божественное откровение, Бог воздействует не только на «представление» (φαντασία) неразумной души, но и на «ум» (νοῦς), т.е. «владычественное», в котором также Сам формирует определенный «отпечаток» (τύλωσις), соответствующий целям Божественного откровения.

Ключевые слова: преподобный Максим Исповедник, Ambigua 19, представление (φαντασία), ум (νοῦς), представления о Боге, знание, обожение, святитель Григорий Палама, Ареопагитский корпус, Иоанн Скифопольский.

Об авторе: **Вадим Евгеньевич Елиманов**

Магистр теологии, старший преподаватель кафедры богословия Московской духовной академии.

E-mail: elimanov202@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

Для цитирования: Елиманов В. Е. Проблема объективности человеческих представлений о Боге в богословии прп. Максима Исповедника на примере Ambigua 19 и Quaestiones ad Thalassium 59 (Часть 1) // Христианское чтение. 2023. № 3. С. 12–31.

Статья поступила в редакцию 21.02.2023; одобрена после рецензирования 25.03.2023; принята к публикации 13.04.2023.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2023

Vadim E. Elimanov

**The Problem of the Objectivity of Human Conceptions
of God in the Theology of St. Maxim of the Confessor
by the Example of Amb. 19 and Quaest. ad Thal. 59 (Part 1)**

UDK 27-1

DOI 10.47132/1814-5574_2023_3_12

EDN CETYEW



Abstract: The purpose of this article is to demonstrate how the problem of the objectivity of human conceptions of God is dealt with in the theology of St. Maximus the Confessor. To resolve this problem, the first part of the article offers an analysis of Ambigua 19 of St. Maximus the Confessor, where the saint considers three kinds of prophetic visions: «day imagination» (ἡ ἡμερινή φαντασία), «truthful vision in the night» (νυκτὸς ἀψευδῆς ὄψις), «an imprint made on the governing power» (τύπωσις τοῦ ἡγεμονικοῦ). The analysis of Ambigua 19 is accompanied by a parsing of the concepts of «imagination» (φαντασία) and «mind» (νοῦς) in the context of the anthropology of St. Maximus the Confessor. The direct appeal to the analysis of Ambigua 19 is preceded by an examination of the philosophical and theological foundations of the problem of the objectivity of human conceptions of God. The analysis has shown that in all the above kinds of prophetic visions the prophet does not perceive from outside any sensual symbols, images, sounds or spoken words created by God. But in the «day imagination» and the «truthful vision in the night» God Himself influences the prophet's «imagination» (φαντασία) and «forms» (διατυποῖ) in him a «representation» (φάντασμα) of Himself or of the revelation He communicates. In communicating Divine revelation, God influences not only the «imagination» (φαντασία) of the unreasonable soul, but also the «mind» (νοῦς), that is the governing power, in which He Himself also forms a certain «imprint» (τύπωσις) corresponding to the aims of Divine revelation.

Keywords: St. Maximus the Confessor, Ambigua 19, imagination (φαντασία), mind (νοῦς), conceptions of God, knowledge, deification, St. Gregory Palamas, Corpus Dionysiacum, John of Scythopolis.

About the author: **Vadim Evgenievich Elimanov**

MA in Theology, Postgraduate Student at Moscow Theological Academy, Assistant Lecturer at the Theology Department at the Moscow Theological Academy.

E-mail: elimanov202@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

For citation: Elimanov V. E. The Problem of the Objectivity of Human Conceptions of God in the Theology of St. Maxim of the Confessor by the Example of Amb. 19 and Quaest. ad Thal. 59 (Part 1). *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 3, pp. 12–31.

The article was submitted 21.02.2023; approved after reviewing 25.03.2023; accepted for publication 13.04.2023.

Введение

В современном христианском богословии начиная еще с XIX в. наблюдается устойчивая тенденция считать человеческие знания и представления о Боге относительными и лишенными объективности¹. Утверждается невозможность как объективного описания трансцендентного Бога, так и объективной передачи Божественного откровения средствами ограниченного, маловыразительного человеческого языка. Базовым методологическим принципом такой установки является учение о недоступности для человеческого разума познать Бога и о невозможности объективно Его описать.

С целью разрешения проблемы объективности человеческих представлений о Боге в контексте православного богословия, в данной статье предлагается анализ двух текстов прп. Максима Исповедника, *Ambigua 19* и *Quaestiones ad Thalassium 59*, в которых он рассматривает способ передачи Божественного откровения посредством пророческих видений, а также возможность объективного дискурсивного богословия как такого рассуждения о Боге, которое предполагает особое Божественное воздействие на мышление и разум богослова.

Непосредственному обращению к анализу *Ambigua 19* и *Quaestiones ad Thalassium 59* предшествует рассмотрение философско-богословских оснований проблемы объективности человеческих представлений о Боге. В качестве философского введения в проблематику предлагается обращение к общим положениям учения Аристотеля о познании, поскольку в целом богословская мысль прп. Максима Исповедника обнаруживает достаточно сильные параллели с философией Стагирита [Moreschini, 2006, 105–124; Bradshaw, 2004, 187–207; Searby, 1998, 59–61]. Богословская же проблематизация рассматриваемой темы осуществляется с привлечением текстов прп. Максима, свт. Григория Паламы и Ареопагитского корпуса.

1. Тварное мышление и нетварный Бог: философско-богословские основания проблемы немыслимости Бога

Согласно аксиоматике эмпиризма как особой теоретико-познавательной позиции, «источником и обоснованием всех знаний является чувственный опыт» [Лекторский, 2001, 438]. Впервые философски обосновал данную позицию Аристотель, который заявил, что представление о какой-либо вещи является не чем иным, как «отпечатком» (σημεῖον) этой вещи в памяти человека [De Sensu et Sensibili 436a 7–11, Aristotle, 1995, 71]. Такой взгляд на природу акта познания до сих пор является наиболее распространенным.

В трактате «О душе» Аристотель приводит следующее сравнение, иллюстрирующее процесс формирования представления о каком-либо предмете: как воск принимает форму (отпечаток) перстня, не принимая в себя его материи, так и каждый орган чувства человека воспринимает форму ощущаемого предмета без его материи².

¹ Речь идет в первую очередь о либеральной теологии. О либеральной теологии см.: [Langford, 2014]. На современном этапе развития христианского богословия данные идеи разделяют представители радикальной теологии, см.: [Caruto, 2020].

² «Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота. Воск принимает золотой или медный отпечаток, но не поскольку он (отпечаток) — золото или медь. Подобным образом и ощущение, доставляемое каждым органом чувства, претерпевает что-то от предмета, имеющего цвет, или ощущаемого на вкус, или производящего звук, но не поскольку каждый такой предмет называется тем или иным, а поскольку он имеет такое-то качество, то есть по форме. То, в чем заключена такая способность, — это изначальный орган чувства (Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἰσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ἢ χρυσοῦς ἢ χαλκός· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἰσθησίς ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρῶμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον

Таким образом, орган восприятия становится новой материей для формы предмета. Далее, формы предметов, которые были отделены от самих предметов отдельными органами ощущения, передаются некоторому «общему чувству» (κοινή αἴσθησις). Это общее чувство есть такая способность души, находящаяся в сердце (см.: [Месяц, 2005, 396]), которая, собирая в себе все доставляемые органами чувств формы, соединяет их между собой и формирует единое и цельное «представление» (φάντασμα) о предмете в целом³. Следовательно, это же общее чувство есть, во-первых, орган представления (φαντασία)⁴, в котором возникают «представления» (φαντάσματα) о предметах⁵, а во-вторых, орган памяти, в котором хранятся эти представления, будучи отпечатленными в его субстанции.

Именно эти представления (φαντάσματα), находящиеся в общем чувстве, и созерцает ум (νοῦς), когда мыслит о каких-либо чувственных или умопостигаемых предметах: «Когда ум созерцает, он по необходимости созерцает некое представление (φάντασμα), потому что представления — это как бы предметы ощущения (αἰσθήματα), только без материи...⁶ Ум рассуждает с помощью находящегося в душе представлений (φαντάσματα) или мыслей (νοήματα), как бы видя их глазами⁷. Из этого следует, как подчеркивает С. В. Месяц, что «по убеждению Аристотеля, наше мышление есть всегда мышление в представлениях» [Месяц, 2005, 396].

Кроме сказанного, важным положением гносеологии Аристотеля является тезис, согласно которому всё, о чем только можно помыслить, первоначально всегда должно быть дано в опыте ощущения (αἴσθησις): «Постигаемое умом (τὰ νοητά) всегда дано в чувственно воспринимаемых формах (εἶδεσι): сюда относится и так называемое отвлеченное, и все свойства и состояния ощущаемого. Поэтому существо, не имеющее ощущений (μὴ αἰσθανόμενος), ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях, ведь представления (φαντάσματα) — это как бы предметы ощущения (αἰσθήματα), только без материи⁸.

Даже такие «отвлеченные» предметы мысли, как геометрические фигуры или числа, человек способен представить себе только благодаря способности ощущения. Например, мысля треугольник, мы как бы рисуем его в своем воображении (представлении) из углов и прямых линий, понятия о которых почерпнуты нами из чувственного опыта, данного благодаря способности ощущать окружающий мир (см.: [Месяц, 2005, 396]).

πάσχει, ἀλλ' οὐχ ἢ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον. αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις». (De anima II, 12, 1 (424a 17–26), Aristoteles, 1837, 213–214. Рус. пер.: Аристотель, 1976, 421).

³ Подробнее об общем чувстве см.: [Gregoric, 2007, 129–201].

⁴ (De anima III, 3, 2–13 (427b–428b), Aristoteles, 1837, 222–224). Точнее можно было бы сказать, что φαντασία — это состояние общего чувства, которое предполагает «хранение» в себе представлений о предметах.

⁵ «Воображение есть то, благодаря чему у нас возникает, как говорится, образ, притом образ не в переносном смысле (ἢ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμα τι ἡμῖν γίνεσθαι καὶ μὴ εἶ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν)» (De anima III, 3, 9 Aristoteles, 1837, 223. Рус. пер.: Аристотель, 1976, 430).

⁶ «ὅταν τε θεωρῆ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματα ἐστί, πλὴν ἄνευ ὕλης» (De anima III, 8, 5–6 (432a 8), Aristoteles, 1837, 233. Рус. пер.: Месяц, 2005, 396).

⁷ (De anima III, 7, 7–8 (431b 5), Aristoteles, 1837, 232. Рус. пер.: Месяц, 2005, 396).

⁸ «ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστί, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἔξεις καὶ πάθη. καὶ διὰ τοῦτο οὐτε μὴ αἰσθανόμενος μὴθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνοίη, ὅταν τε θεωρῆ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματα ἐστί, πλὴν ἄνευ ὕλης» (De anima III, 8, 4–5, Aristoteles, 1837, 233. Рус. пер.: Аристотель, 1976, 440). Ср. также: «Воображение же есть нечто отличное и от ощущения, и от размышления; оно не возникает без ощущения, а без воображения невозможно никакое составление суждений; а что воображение не есть ни мышление, ни составление суждений — это ясно (φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὕτη τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις. ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ἡ αὕτη [νόησις] καὶ ὑπόληψις, φανερόν)» (De anima III, 3, 5–6, Aristoteles, 1837, 222. Рус. пер.: Аристотель, 1976, 430).

Более того, благодаря ощущению человек может представить и то, чего никогда не видел или чего нет в действительности. Процесс мысленного представления (агглютинация) осуществляется умом и предполагает создание нового представления из элементов других представлений, уже существующих в памяти человека и имеющих свои референты в чувственном или умопостигаемом мире. Так, человек может представить кентавра благодаря мысленной операции соединения тела лошади с головой и торсом человека. Но человек может создать новое представление только из представлений тех предметов, которые были даны ему непосредственно в опыте чувственного ощущения, поэтому невозможно помыслить или представить нечто, что в принципе не состоит из элементов окружающего нас чувственного или умопостигаемого мира⁹.

Таким образом, процесс формирования представления (φάντασμα) о предмете в гносеологии Аристотеля, во-первых, неразрывно связан с опытом чувственного восприятия (αἴσθησις) и невозможен без него, во-вторых, предполагает активность и общего чувства в формировании представления, и ума (νοῦς), созерцающего это представление.

Однако Бог, как замечает прп. Максим Исповедник, в принципе не может быть ни помыслен, ни представлен, поскольку не может быть дан в опыте чувственного восприятия (αἴσθησις), как, например, вещи чувственного мира. Это положение, согласно которому Бога невозможно каким-либо образом помыслить, прп. Максим многократно повторяет в своих сочинениях. Так, например, в Ambigua 10/30 он пишет: «Бог превосходит всякую силу и энергию ума, не оставляя совершенно никакого отпечатка (τύπος) в мышлении, пытающемся [Его] помыслить»¹⁰. Этими словами святой однозначно дает понять, что аристотелевская модель познания неприменима к богопознанию: когда Бог соединяется с человеком при мистическом озарении, то Он, как совершенно иноприродный человеческому уму, не может оставить в нем «отпечаток» Самого Себя подобно тому, как оставляют в уме «отпечаток» чувственные объекты¹¹.

Разумная душа человека, как пишет прп. Максим Исповедник, мыслит только то, что «по природе можно помыслить», то есть все вещи «чувственные и умопостигаемые», иначе говоря, «тварные» (κτιστοί)¹². Однако, Бог, по мысли прп. Максима, — «нетварен» (ἄκτιστος) как по Своим энергиям (ἐνέργεια), так по и сущности (οὐσία)¹³, поэтому Он «не есть что-то из мыслимых (νοούμενων) или сказуемых (λεγόμενων), чтобы душа могла иметь какое-либо мышление (νόησιν) о Нем по какому-либо отношению (κατά τινα σχέσιν)»¹⁴; «Бог превосходит [всё], пребывает совершенно недостижимым (ἀψάυστου), и никакое умозрение (νόησιν) Его не постигает»¹⁵. Душа не познаёт Бога ни умом (νοῦς), ни разумом (λόγος): душа, став «превыше ума, разума и ведения, неведомо, невыразимо и по простому прикосновению (κατά ἀλλήν προσβολήν) бывает соединяема (ἐνωθήσεται) с Богом, не мысля вообще и не рассуждая о Боге»¹⁶. Более того, как утверждает прп. Максим, «мудрые [мужи] говорят, что невозможно существовать

⁹ Ср.: «Поскольку, как кажется, нет ни одной вещи, существующей отдельно от чувственно воспринимаемых величин, то умопостигаемое дано в чувственно воспринимаемых формах, в том числе так называемое отвлеченное, а также все связанное со свойствами и состояниями чувственно воспринимаемых вещей (ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστὶ, τὰ τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἔξεις καὶ λάθη) (De anima III, 8, 4 (432a 5), Aristoteles, 1837, 233. Рус. пер.: Аристотель, 1976, 440).

¹⁰ «οὕτω κάκει Θεὸς πᾶσαν νοῦς δύναμιν ὑπερβαίνει καὶ ἐνέργειαν, οὐδ' ὅλως ἐν τῷ νοεῖσθαι τῷ νοεῖν περιωμένῳ τὸν οἰοοῦν τύπον ἀφείξ» (Ambigua 10/30, 64; Maximus Confessor, 2014a, 254. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 492).

¹¹ (Ambigua 10/30, 64; Maximus Confessor, 2014a, 254–256).

¹² (Ambigua 15, 8; Maximus Confessor, 2014a, 372).

¹³ Ср.: (Disputatio cum Pyrrho 188; PG. T. 91. Col 341A).

¹⁴ (Ambigua 15, 9; Maximus Confessor, 2014a, 372).

¹⁵ (Ambigua 15, 3; Maximus Confessor, 2014a, 364. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 551).

¹⁶ (Ambigua 15, 8; Maximus Confessor, 2014a, 372).

разумению относительно Бога (τὸν περὶ θεοῦ λόγον) вместе с опытом (τῇ πείρᾳ) Бога, а мышлению (νόησιν) относительно Него — с ощущением (αἴσθησιν) Его»¹⁷.

Наиболее ясно проблему немыслимости Бога формулирует автор Ареопагитского корпуса. Приступая к написанию трактата «О Божественных именах», он задается вопросом: «И если Оно [т.е. сверхсущностное сияние (ἡ ὑπερούσιος ἀκτίς)] превосходит всякое слово и всякое знание и пребывает превыше любого ума и сущности, всё сущее объемя, объединяя, сочетая и охватывая заранее, Само же будучи для всего совершенно необъемлемо, не воспринимаемо ни чувством (οὔτε αἴσθησις), ни представлением (οὔτε φαντασία), ни суждением (οὔτε δόξα), ни именем (οὔτε ὄνομα), ни словом (οὔτε λόγος), ни касанием (οὔτε ἐλαφή), ни познанием (οὔτε ἐπιστήμη), как же мы можем написать сочинение „О Божественных именах“, когда сверхсущностное Божество оказывается неназываемым (ἀκλήτου) и пребывающим выше имён (ὑπερωνύμου)?»¹⁸. Из этого следует не что иное, как то, что человек не может в принципе познать Бога ни органами чувств, ни умом, ни какими-либо иными своими природными способностями: «Ведь если всякое познание связано с сущим и имеет в сущем предел, то находящееся за пределами сущности находится и за пределами всякого познания»¹⁹.

Комментируя приведенный выше фрагмент, Иоанн Скифопольский обращает внимание на то, что под «касанием» (ἐλαφή) понимается «умное постижение» (ἡ νοερά κατάληψις). Ум в процессе познания имеет возможность «прикоснуться» (ἄλτεσθαι) и «почувствовать» (αἰσθάνεσθαι) мысленный объект познания, то есть «умопостижимое и нематериальное», «наподобие прикосновения к чувственному» (ἀφῆς τῶν αἰσθητῶν)²⁰. Как следствие, следуя за мыслью автора Ареопагитского корпуса, Иоанн Скифопольский заключает, что поскольку Бог не имеет той же природы, что и человеческая мысль, потому Он и не может быть постигнут с помощью мысли: «К Богу же мы даже умственно прикоснуться не можем» (ἐπι δε θεοῦ οὐδε νοερώς ἐφαττόμεθα)²¹.

В XIV в. вопрос о возможности мышления о Боге поднимает свт. Григорий Палама, который развивает важнейшую для святоотеческого византийского богословия оппозицию тварного (κτιστός) и нетварного (ἄκτιστος) сущего²². Вслед за автором Ареопагитского корпуса и прп. Максимом он также отрицает и возможность мышления о Боге, и познание Его какими-либо способностями человеческой природы, поскольку тварное (κτιστός), то есть человек, по определению не может познать нетварное (ἄκτιστος), то есть Бога, Его нетварные энергии и сущность: «Свет этот безначален и бесконечен, то он и не чувственный, и не умопостижимый в собственном смысле слова, но духовный и Божественный, в высшей степени удаленный от всего

¹⁷ (Quaestiones ad Thalassium LX; Maximus Confessor, 1990, 77:77–79. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 357–358).

¹⁸ (De divinis nominibus 1, 5; Ps.-Dionysius Areopagita, 1990, 115:19–116:6. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит, 2002, 227–229).

¹⁹ «Εἰ γὰρ αἱ γνώσεις λάσαι τῶν ὄντων εἰσὶ καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρας ἔχουσιν, ἡ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεώς ἐστιν ἐξηρημένη» (De divinis nominibus 1, 4; Ps.-Dionysius Areopagita, 1990, 115:16–18. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит, 2002, 227).

²⁰ (Scholia in Corpus Dionysiacum Areopagiticum; Maximus Confessor, PG. 4. Col. 201C). Примечательно, что здесь Иоанн Скифопольский передает термином ἐλαφή умное прикосновение, а ἀφή — чувственное прикосновение. Как сообщает Б.Р. Зухла, данная схолия (201, 3 C) присутствует в сирийской рукописи схолий на Ареопагитский корпус (London, BM 626 Add. 12152), а потому должна быть с большой долей вероятности атрибутирована именно Иоанну Скифопольскому (см.: [Suchla, 1980, 48, 53]). В настоящее время итальянский исследователь Альберто Нигра на основании изучения некоторых рукописей латинского перевода схолий на Ареопагитский корпус, выполненных Анастасием Библиотекарем, атрибутировал прп. Максиму Исповеднику более 300 из почти 1700 схолий, приведенных в патрологии Миня. Список схолий, авторство которых Альберто Нигра приписал прп. Максиму, см. в его статье: [Nigra, 2021, 247–256].

²¹ (Scholia in Corpus Dionysiacum Areopagiticum; Maximus Confessor, PG. 4. Col. 201C. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит, 2002, 229).

²² О концепте различия тварного и нетварного сущего в византийском богословии см.: [Зозуляк, 2022, 39–41].

тварного; а что и не чувственно (μήτε αἰσθητόν) и не умопостигаемо (μήτε νοητόν), то не подвластно ни ощущению (οὐδ' αἰσθήσει) как ощущению, ни умной силе (οὐδὲ νοερῶ δυνάμει) самой по себе»²³.

Как подчеркивает свт. Григорий, тот «впал в крайнее безумие», кто «безрассудно задумал природным знанием (φυσικῆ γνώσει) узреть сверхприродное (τὰ ὑπὲρ φύσιν) и с помощью природного рассудка (φυσικῆ διανοίᾳ) и плотской философии исследовать и объяснить глубины Божиц, известные лишь Духу, и дарования духовные, известные лишь духовным и имеющими ум Христов»²⁴.

Несмотря на то, что опытное познание Бога как соединение с Ним возможно, это познание превышает все природные способности человека: «Но оный созерцатель, понимая, что видит он не чувством как таковым, думает, что видит умом; но, исследуя и внимательно рассматривая, обнаруживает, что и ум бездействует по отношению к свету; и это мы называем „разумением превыше разумения“, говоря этим, что видит обладатель ума и чувства, но видит превыше того и другого»²⁵. Ни силами своей души (умом, чувством, волей), ни тем более телесными чувствами (зрением, слухом, обонянием, вкусом, осязанием) человек не может познать нетварный Божественный свет. Следуя мысли Аристотеля, свт. Григорий утверждает, что всякое мышление (διάνοια) неразрывно связано с воображением, то есть представлением (φαντασία)²⁶. А коль скоро Бог совершенно иноприроден миру и чувственному, и умопостигаемо, то Его нельзя ни помыслить, ни представить.

Действительно, всякое мышление может быть только в отношении чего-либо тварного. В отношении нетварного Бога мышление невозможно, поэтому человек не может помыслить своим тварным мышлением нетварного Бога или охватить его умом. Разум человека, как одна из природных энергий его разумной души²⁷, не может объять Бога и помыслить Его, но созерцающая в обожении нетварного Бога (Его Божественную энергию), он как бы слепнет²⁸. Это связано с тем, что при опытном богопознании природные энергии человека бездействуют, потому что не ими человек опытно познаёт Бога²⁹.

Из сказанного следует, что всякое человеческое мышление о Боге, в строгом смысле слова, не есть мышление о нетварном Боге, но мышление относительно тварного понятия о Боге. Необходимо различать мышление относительно понятия о Боге и познание Самого Бога. Первое — тварно и доступно познанию тварными силами человеческой природы, а второе — нетварно и осуществляется только действием Самого Бога.

Таким образом, проблему объективности человеческих представлений о Боге можно сформулировать в виде следующих вопросов³⁰:

²³ (Pro hesychastis 3, 2, 14; Gregorius Palamas, 1962, 668:11–15. Рус. пер.: Григорий Палама, 2021, 227).

²⁴ (Pro hesychastis 1, 3, 12; Gregorius Palamas, 1962, 422:23–27. Рус. пер.: Григорий Палама, 2021, 57–58).

²⁵ «Ἀλλ' ὁ θεατῆς ἐκεῖνος, νοῶν ὡς οὐ τῆ αἰσθήσει ἢ αἰσθήσει θεώμενός ἐστι, νῶ οἶται ὁρᾶν-ἐξετάζων δὲ καὶ ἀνασκοπούμενος, οὐδ' ἐκεῖνον εὐρίσκει περὶ τὸ φῶς ἐκεῖνο ἐνεργοῦντα· καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὁ „νόησιν ὑπὲρ νόησιν“ φαμεν, τοῦτο διὰ τούτων λέγοντες ὡς ὁ ἔχων νοῦν καὶ αἴσθησιν ὁρᾶ, ὑπὲρ ταῦτα δὲ ἀφώτερα» (Pro hesychastis 3, 1, 36; Gregorius Palamas, 1962, 648:22–27. Рус. пер.: Григорий Палама, 2021, 256).

²⁶ Ср.: (Pro hesychastis 3, 1, 44; Gregorius Palamas, 1962, 455–456).

²⁷ Ср.: «Душа трехчастна и созерцается в трех силах: мыслительной, раздражительной и желательной (Тριμεροῦς δὲ οὕσης τῆς ψυχῆς καὶ ἐν τρισὶ δυνάμεσι θεωρουμένης, λογιστικῆ θυμικῆ τε καὶ ἐπιθυμητικῆ)» (Orationes asceticae 3, 27; Gregorius Palamas, 1992, 208:6–8).

²⁸ (Pro hesychastis 3, 2, 1; Gregorius Palamas, 1962, 656:15–22. Ср.: Liber de libertate mentis 22–23; Ps.-Macarius, PG. 34. Col. 956D-957B).

²⁹ (Triades pro hesychastis 2, 3, 37; Gregorius Palamas, 1962, 570:17–29. См. подробнее: Chouliaras, 2020, 175–178).

³⁰ За рамками данного исследования остается важнейшая для богословия Ареопагитского корпуса, прп. Максима Исповедника и свт. Григория Паламы проблема боговидения (θεοπτία): как можно тварными глазами (или умом) увидеть нетварного Бога? Данной тематике предполагается посвятить несколько отдельных исследований.

1) Если невозможно никакого тварного мышления о Самом Боге и о Его нетварных Божественных энергиях, то на основании чего можно утверждать, что наше знание о Боге, представленное в текстах Священного Писания и Предания, является объективным? Иными словами, насколько объективно тварные понятия о Боге отражают Самого нетварного Бога?

2) На каком основании можно утверждать, что те или иные рассуждения святых отцов о Боге или о сообщаемом Им откровении, представленные в их творениях, являются истинными? Не являются ли рассуждения святых отцов в области богословия просто их «частным богословским мнением», плодом их интеллектуальной деятельности, обусловленной лишь их образованием?

3) Какова природа Божественного откровения, если Бога нельзя ни увидеть, ни услышать, ни каким-либо образом чувственно или мысленно постигнуть?

Развернутые и богословско-философски аргументированные ответы на поставленные вопросы мы находим в двух текстах прп. Максима Исповедника: *Ambigua ad Ioannem* 19 и *Quaestiones ad Thalassium* 59, в которых он, соответственно, рассматривает способ передачи Божественного откровения посредством пророческих видений, а также условия, при которых возможно такое рассуждение о Боге, то есть дискурсивное богословие, которое приводило бы богослова к выводам истинным и объективным, а не вероятностным и субъективным.

2. Формирование представлений о Боге

2.1. Пророческие видения

Вопросу о том, каким образом Бог сообщает человеку знание о Самом Себе и о Своей воле посредством пророческих видений и откровений, прп. Максим посвящает целиком *Ambigua* 19. В этой амбигве прп. Максим комментирует отрывок из 28-го Слова свт. Григория Богослова, в котором святитель задает вопросом, каким образом прор. Исаия «видел Господа Саваофа, сидящего на престоле славы, окруженного, славимого и закрываемого шестикрылыми серафимами» (Ис 6:1–7), а прор. Иезекииль — «херувимов, и над ними престол, и над престолом твердь, и на тверди Явившегося» (Иез 1:22–27)³¹. Рассуждая на эту тему, прп. Максим вслед за свт. Григорием Богословом рассматривает три вида пророческих видений, то есть Божественных откровений: «дневное представление» (ἡ ἡμερινὴ φαντασία), «неложное ночное видение» (νυκτὸς ἀψευδῆς ὄψις), «запечатление владычественного» (τύπωσις τοῦ ἡγεμονικοῦ)³².

«Дневное представление» есть «видение и слышание слов и предметов, слышимых и являемых святым не лично (ἀπροσώπως), а духовно, как посредством чувствования (δι' αἰσθήσεως)»³³. «Представление», о котором пишет прп. Максим, не является способностью фантазировать, воображать или придумывать, но способностью, которая, во-первых, формирует образы (представления) чувственно воспринимаемых предметов и, во-вторых, хранит их в себе. Прежде чем непосредственно перейти к рассмотрению пророческих представлений, следуя логике *Ambigua* 19, сначала необходимо кратко описать учение прп. Максима о «представлении» (φαντασία) и связанные с ним антропологические и гносеологические взгляды прп. Максима.

³¹ (De theologia (orat. 28) 19; Grégoire de Nazianze, 1978, 138:14–140:24). Впрочем, сам свт. Григорий затрудняется дать точный ответ на этот вопрос: «И не умею сказать, было ли это дневное явление, удобосозерцаемое одними святыми, или ночное неложное 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» (De theologia (orat. 28) 19; Grégoire de Nazianze, 1978, 140:24–29. Рус. пер.: Григорий Богослов, 1994, 402).

³² (*Ambigua* 19, 1; Maximus Confessor, 2014a, 402).

³³ (*Ambigua* 19, 3; Maximus Confessor, 2014a, 402).

Чтобы яснее и полнее понимать процесс формирования целостного представления о предмете, прп. Максим предлагает различать следующие четыре концепта: «способность представления» (τὸ φανταστικόν), «предмет представления» (τὸ φανταστόν), «представление» (ἢ φαντασία) как актуализацию «способности представления» и результат «представления» — «представившееся» (τὸ φάντασμα), то есть некий мысленный образ³⁴. «Представившееся» есть «предел действия и претерпевания» (πέρας ὑλάρχου ἐνεργείας καὶ πάθους), поскольку в акте «представления» «способность представления» «действует» (ἐνέργει), а «предмет представления» «претерпевает» (πάσχει) на себе это действие «способности представления»: «Действие способности представления (φανταστικῶ) и претерпевание предмета представления (φανταστοῦ) — это крайности, связываемые окрест [представившегося] посредством представления (τῆς φαντασίας) как отношения между ними»³⁵. Сформированные благодаря акту представления (φαντασία) мысленные представления-образы (φαντάσματα) хранятся в самом представлении как в органе памяти, поэтому «всякое представление (πᾶσα φαντασία) либо о прошедших [событиях], либо о настоящих, но никоим образом не о тех, которые еще не произошли»³⁶.

Прп. Максим отождествляет понятие «представление» (φαντασία) с понятием «пассивный ум» (ὁ παθητικὸς νοῦς)³⁷: «Ибо, восприняв от Бога душу, имеющую ум, слово и чувство, [восприняли и] это [чувствование], ощущающее помимо умного чувства, равно как и слово, помимо внутреннего, и произносимое, а ум (νοῦν), помимо умственного (πρὸς τῷ νοητῷ), и пассивный (τὸν παθητικόν) (каковой [ум] у животного называют представлением (φαντασίαν): 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], создается и чувство, которое является для них орудием (ὄργανον), воспринимающим то, что им представляется), [святыя] посчитали, что по справедливости следует их энергии преподнести не себе самим, а даровавшему [их] Богу, через Которого и от Которого всё»³⁸. Впервые такое отождествление «представления» (φαντασία) с «пассивным умом» (ὁ παθητικὸς νοῦς) встречается у Прокла³⁹.

³⁴ «Под пределами я разумею способность к представлению (τὸ φανταστικόν) и предмет представления (τὸ φανταστόν), от которых через посредство представления (φαντασίας), являющегося отношением крайних пределов, возникает представившееся (φάντασμα)» (Ambigua 19, 3; Maximus Confessor, 2014a, 404. Рус. пер. с изм.: Максим Исповедник, 2020, 589).

³⁵ «ἐνεργείας μὲν τοῦ φανταστικῶ, πάθους δὲ τοῦ φανταστοῦ, τῶν διὰ μέσης τῆς φαντασίας, σχέσεως αὐτῶν ὑπαρχούσης περὶ αὐτό, ἀλλήλοις συναπτομένων ἄκρων» (Ambigua 19, 3; Maximus Confessor, 2014a, 404. Рус. пер. с изм.: Максим Исповедник, 2020, 585).

³⁶ (Ambigua 19, 3; Maximus Confessor, 2014a, 404).

³⁷ Как замечает К. Стил, отождествление «пассивного ума» с «представлением» часто проводится в неоплатонизме при толковании *Aristoteles. De anima* 3.10.433a 9–12 (см.: [Steel, 2012, 242]). Так, неоплатоник Иоанн Филопон, комментируя *De anima* 3.10.433a 9–12, пишет, что «представление» формирует внутри себя представления-образы, а потому и Аристотель называет представление пассивным умом: «умом» — поскольку он имеет объект познания (представления-образы) внутри себя и постигает его прямым восприятием, как это свойственно уму, а не посредством доказательств; и «пассивным», потому что он формируется, конституируется теми представлениями-образами, которые он в себе имеет (см.: *On Aristotle's on the Soul* 1.1–2; Johannes Philoponus, 2005, 20:6.1–6.14). Подобное отождествление наблюдается у Сириана и Прокла, см.: [Steel, 2012, 242].

³⁸ «Ψυχὴν γὰρ εἰληφότες παρὰ Θεοῦ νοῦν καὶ λόγον καὶ αἴσθησιν ἔχουσαν πρὸς τῇ νοητῇ καὶ ταύτην τὴν αἴσθητὴν, ὥσπερ καὶ λόγον πρὸς τῷ ἐνδιαθέτῳ τὸν κατὰ προφορὰν καὶ νοῦν πρὸς τῷ νοητῷ τὸν παθητικόν (ὃν καὶ “φαντασίαν” καλοῦσι τοῦ ζώου, καθ’ ὃν καὶ τὰ λοιπὰ ζῶα καὶ ἄλλα καὶ ἡμᾶς καὶ τοὺς τόπους οὓς διώδευσαν ἐπιγινώσκουσι, περὶ ἧν συνίστασθαι τὴν αἴσθησιν φασιν οἱ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα, ὄργανον αὐτῆς οὖσαν ἀντιληπτικόν τῶν αὐτῇ φαντασθέντων), δεῖν ῥήθησαν τούτων τὰς ἐνεργείας, εἰκότως οὐχ ἑαυτοῖς, ἀλλὰ τῷ δεδωκότι Θεῷ, δι’ ὃν καὶ ἐξ οὗ πάντα προσενέγκαι» (Ambigua 10/3, 11; Maximus Confessor, 2014a, 166. Рус. пер. с изм.: Максим Исповедник, 2020, 352).

³⁹ См.: [Blumenthal, 1977, 254–255]. Более подробно о том, как термин φαντασία понимался неоплатоническими комментаторами Аристотеля, см. в этой же статье Блюменталья.

Комментируя вышеприведенный фрагмент, И. Д. Колбутова отмечает тот факт, что здесь «святой Максим, по-видимому, соединил низшую *phantasia* поздних неоплатонических комментаторов, отождествляемую с *nous pathētikos*, со способностью воображения Плотина, связанной с высшей частью души, которая „показывает содержание мыслительного акта как бы в зеркале (οἶον ἐν καθόλτρῳ), благодаря чему в душе происходит его восприятие (ἀντίληψις), сохранение и память о нем“»⁴⁰.

Утверждение прп. Максима, согласно которому способность представления (то есть «пассивный ум») присуща в том числе и животным, прямо свидетельствует о том, что «представление» (φαντασία) есть способность именно неразумной (животной) души⁴¹, которая свойственна и животным, и человеку⁴². Помимо вышеприведенного фрагмента, в «Главах о любви» прп. Максим прямо говорит о том, что «способность представления» (τὸ φανταστικόν/ἡ φανταστική), а следовательно, и само «представление» (в том числе и как орган памяти), принадлежит и животным и не является свойством (силой) разумной бессмертной души: «Из сил души одни — питательные и растительные, другие относятся к способности воображения (ἡ φανταστική) и желания, третьи — к способности разумения (λογιστική) и мышления (νοητική). Растения сопричастуют только первым, неразумные животные — [еще] и вторым, а люди — всем трем. Первые две силы тленны, а третья — нетленна и бессмертна»⁴³.

При этом важно заметить, что прп. Максим не отождествляет неразумную (животную) душу с телом самим по себе: неразумная душа не находится в теле как его часть⁴⁴, хотя ее существование напрямую зависит от него. Впрочем, из сказанного совсем не следует, что разумная душа лишена памяти: в некоторых местах своих сочинений прп. Максим дает однозначно понять, что и разумная душа (или, иначе, «ум») также обладает памятью (μνήμη)⁴⁵.

По мнению Карлоса Стила, прп. Максим, полностью отождествляя «пассивный ум» и «представление», расходится с неоплатонической традицией: такие комментаторы

⁴⁰ [Kolbutova, 2018, 113]. Ср.: (Enneades IV, 3, 30; Plotinus, 1959, 59:9–60:1).

⁴¹ Здесь мы, чтобы не вдаваться в тонкости антропологии прп. Максима, используем привычную аристотелевскую классификацию трех видов души (растительная, животная и разумная души). Подробнее об антропологии прп. Максима см.: (Ambigua 10/44; Maximus Confessor, 2014a, 324–328; Ambigua 10/3; Maximus Confessor, 2014a, 162–170; а также: Ambigua 42; Maximus Confessor, 2014b, 122–186).

⁴² Ср. с фрагментом из «De natura hominis» Немесия Эмесского: «Способность представления (φανταστικόν) есть сила неразумной части души (ἔστι δύναμις τῆς ἀλόγου ψυχῆς), 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) 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 самоё, и вызвавший его предмет представления (τὸ φανταστόν)... Φανταστόν есть то, что порождает φαντασίαν и подлежит чувственному восприятию, как, например, белизна и всё то, что может двигать душу» (De natura hominis 6; Nemesius Emesenus, 1987, 55:9–20. Рус. пер.: Немесий Эмесский, 1996, 85–86).

⁴³ «Τῶν ψυχικῶν δυνάμεων ἡ μὲν ἐστὶ θρηπτική καὶ αὐξητική· ἡ δὲ φανταστική καὶ ὀρητική· ἡ δὲ λογιστική καὶ νοητική. Καὶ τῆς μὲν πρώτης μόνης μετέχουσι τὰ φυτά· τῆς δὲ δευτέρας πρὸς ταῦτα τὰ ἄλογα ζῶα. τῆς δὲ τρίτης πρὸς ταῖς δυσὶν οἱ ἄνθρωποι. Καὶ αἱ μὲν δύο δυνάμεις φθαρταί· ἡ δὲ τρίτη ἄφθαρτος καὶ ἀθάνατος ἀλοδείκνυται» (Capita de caritate 3, 32; Maximus Confessor, PG. 90. Col. 1028A. Рус. пер.: Максим Исповедник, 1993, 125).

⁴⁴ Ср.: «Из данных нам Богом для употребления вещей одни находятся в душе, другие — в теле, а третьи — окрест тела. Например, те, которые в душе, суть силы ее (οἶον ἐν μὲν τῇ ψυχῇ, αἱ δυνάμεις αὐτῆς); те, которые в теле, суть органы чувств и прочие члены (ἐν δὲ τῷ σώματι, τὰ αἰσθητήρια καὶ τὰ λοιπὰ μέλη); а те, которые окрест тела, суть пища, имущество и так далее (περὶ δὲ τὸ σῶμα, βρώματα, χρήματα, κτήματα καὶ τὰ ἔξῃς)» (Capita de caritate 2, 75; Maximus Confessor, PG. 90. Col. 1008C. Рус. пер.: Максим Исповедник, 1993, 117).

⁴⁵ См., напр.: (Quaestiones ad Thalassium 48; Maximus Confessor, 1980, 339:144–154; 343:232–240).

Аристотеля, как Сириан, Прокл, Иоанн Филопон, отождествлявшие «пассивный ум» с «представлением» при толковании *Aristoteles. De anima* 3.10.433a 9–12, полагают, в отличие от прп. Максима, что «пассивным умом» можно назвать только «представление» разумного существа, то есть человека, а не «представление» неразумных животных (см.: [Steel, 2012, 242]). Впрочем, сам Аристотель, как и прп. Максим, считает, что «представление» свойственно животным: «Ощущение (αἴσθησις) имеется всегда, а представление (φαντασία) нет. Если бы они были в действии одним и тем же, то, быть может, воображение было бы присуще всем животным. Но по-видимому, оно не всем присуще, например: не присуще муравью, пчеле, червю»⁴⁶, «а у некоторых животных хотя и имеется представление (φαντασία), но разума (λόγος) у них нет»⁴⁷.

Нельзя обойти вниманием и тот факт, что прп. Максим допускает терминологическое разнообразие и употребляет термин «φαντασία» не только как указывающий на акт «представления», но и обозначает им сам представившийся в этом «представлении» образ⁴⁸. В это смысле «τὸ φάντασμα» ничем не отличается от «ἡ φαντασία». Например, прп. Максим пишет: «К каким вещам мы были когда-то пристрастны, о тех и сохраняем страстные представления (ἐμπλαθεῖς φαντασίας), поэтому побеждающий страстные представления непременно презирает и [сами] предметы этих страстных представлений. Ибо брань с воспоминаниями настолько же труднее брани с вещами, насколько легче грешить в мысли, чем на деле»⁴⁹.

Итак, представление (φαντασία) не есть рассудочное мышление разумной души, но иррациональный процесс формирования представлений в неразумной душе человека, происходящий в акте чувственного познания⁵⁰. Кроме этого, представление есть

⁴⁶ «εἴτα αἴσθησις μὲν αἰεὶ πάρεστι, φαντασία δ' οὐ. εἰ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ αὐτό, πᾶσιν ἂν ἐνδέχοιτο τοῖς θηρίοις φαντασίαν ὑπάρχειν· δοκεῖ δ' οὐ, οἷον μύρμηκι ἢ μελίττῃ, σκώληκι δ' οὐ» (*De anima* III, 3, 10; *Aristoteles*, 1837, 223. Рус. пер.: Аристотель, 1976, 431).

⁴⁷ «τῶν δὲ θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὐ» (*De anima* III, 3, 13; *Aristoteles*, 1837, 224. Рус. пер.: Аристотель, 1976, 431).

⁴⁸ «Ambigua» 19 и «Capita de caritate» относятся к ранним сочинениям прп. Максима, поэтому мы не рассматриваем возможное наличие эволюции его взглядов в плане терминологического рьяда: τὸ φανταστικόν, τὸ φανταστόν, ἡ φαντασία, τὸ φάντασμα.

⁴⁹ «Πρὸς ἅπαν πράγματα ποτε λεπόνθαμεν, τοῦτων καὶ τὰς φαντασίας ἐμπλαθεῖς περιφέρομεν. Ὁ οὖν τὰς ἐμπλαθεῖς κινῶν φαντασίας, καὶ τῶν πραγμάτων ὧν αἱ φαντασίαι πάντως καταφρονεῖ· ἐπειδὴ τοῦ πρὸς τὰ πράγματα πολέμου ὁ πρὸς τὰς μνήμας τοσοῦτόν ἐστι χαλεπώτερος, ὅσον τοῦ κατ' ἐνεργείαν ἀμαρτάνειν τὸ κατὰ διάνοιαν ἐστὶν εὐκολώτερον» (*Capita de caritate* 1, 63; *Maximus Confessor*, PG. 90. Col. 973B. Рус. пер.: Максим Исповедник, 1993, 102). Представления-образы (φαντασία), согласно мысли прп. Максима, порождаются в неразумной душе человека через чувства (αἰσθήσεις) его тела, а потому называются «представлениями тела» (τῆς φαντασίας τοῦ σώματος): «Как тело имеет миром [своим] вещи, так и ум имеет [своим] миром мысли. И как тело впадает в блуд с телом женщины, так и ум прелюбодействует с мыслью о женщине, посредством представления своего тела (διὰ τῆς φαντασίας τοῦ ἰδίου σώματος). Ибо в мысли (κατὰ διάνοιαν) он зрит образ своего тела, совокупающийся с образом женщины» (*Capita de caritate* 3, 53; *Maximus Confessor*, PG. 90. Col. 1032D). Тело посредством чувств порождает не только «представления», но «стремления» (ὄρμαι): «Когда тело побуждается чувствами к [исполнению] своих желаний и [обретению] наслаждений, то порочный ум следует за ним и соглашается с его [т.е. тела] представлениями и стремлениями (τοῦτου φαντασίας καὶ ὄρμαις)» (*Capita de caritate* 2, 56; *Maximus Confessor*, PG. 90. Col. 1001D. Рус. пер.: Максим Исповедник, 1993, 127).

⁵⁰ Эта же мысль ясно прослеживается Иоанном Скифопольским в схолии 201, 2, А–В на трактат «О Божественных именах»: «Мышление есть ведь действие и творчество, а представления – претерпевание и отпечаток, производимый каким-либо чувством или как будто каким-то чувством. Ведь чувство схватывает сущее в единый образ, а ум постигает, то есть схватывает, сущее иным образом, не так, как чувство» (ἡ μὲν γὰρ νόησις ἐνεργεία ἐστὶ καὶ ποιήσις, ἡ δὲ φαντασία πάθος καὶ τύλωσις ἀναγγελτικὴ αἰσθητοῦ τινος, ἢ ὡς αἰσθητοῦ τινος. καὶ ἡ μὲν αἴσθησις ἀντιλαμβάνεται τῶν ὄντων κατὰ ἀθρόαν μὴ μορφωσιν, ὁ δὲ νοῦς ἐφάπτεται τούτέστιν ἀντιλαμβάνεται τῶν ὄντων ἐτέρω τρόπῳ, καὶ οὐχ ὅλον ἢ αἴσθησις) (*Scholia in Corpus Dionysiacum Aegoragiticum*; *Maximus Confessor*, PG. 4. Col. 201A–B. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит, 2002, 229). Автором схолии 201, 2, 1–25 А–В также является Иоанн Скифопольский (см.: [Suchla, 1980, 48]).

одновременно и орган памяти, в котором хранятся все представления (φαντάσματα) о когда-либо познанных предметах. Эти представления-образы (φαντάσματα) и составляют само внутреннее содержание представления (φαντασία). Как следствие, «мыслящий ум» (ὁ νοητὸς νοῦς) может мыслить только те представления-образы (φαντάσματα), которые содержатся в «пассивном уме» (ὁ παθητικὸς νοῦς), то есть в представлении (φαντασία).

Как было сказано выше, представления-образы (φαντάσματα), сформированные в акте представления субъектом представления, являются результатом «претерпевания» объекта представления. В отличие от представления, основанного на чувственном опыте, в пророческом видении Бог становится активно «действующим», а пророк и представление (φαντασία) его души — «претерпевающими». Это связано с тем, что Бог, как Существо нетварное в принципе, не может быть объектом представления, мышления или чувственного познания, то есть не может быть объектом претерпевания⁵¹. В акте пророческого видения, как и в акте обожения⁵², происходит изменение активности между познающим и познаваемым: действует только «познаваемый» Бог, а «познающий» пророк только претерпевает на себе это действие Божие. Пророческое видение — это не результат действия «представления» (φαντασία) самого пророка, но результат воздействия Бога на его «представление» (φαντασία). Вследствие этого при пророческом видении возможно откровение принципиально нового и ранее неизвестного.

В результате этого Божественного воздействия, которое само по себе не является ни чувственным, ни умственным, пророк «поистине слышит и видит», то есть пророк получает в откровении некое представление (φάντασμα), хотя Сам Бог не является ему в виде чувственно воспринимаемых символов или звуков: «Ибо в отношении Божественных [вещей] не следует утверждать, будто для запечатления воображения (διατύλωσιν τῆς φαντασίας) воображаемое (φανταστόν) должно непременно присутствовать [реально]; 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»⁵³.

При «дневном представлении» (ἡ ἡμερινὴ φαντασία) Бог не является объектом представления или мышления пророка, а также Он не создает для передачи Своего откровения какие-либо чувственно воспринимаемые символы или явления (свет, образы, слова, звуки и т.п.)⁵⁴. Но Бог Сам активно воздействует на представление (φαντασία) пророка и посредством этого представления «формирует» (διατυλοῖ) в самом представлении те или иные образы, слова, звуки⁵⁵. При этом важно, что само

⁵¹ «Ведь только Бога [удел] быть завершением, и [завершением] совершенным и бесстрастным, — так как [только Он] и недвижим, и полон, и не подвержен претерпеванию (бесстрастен), а приводимого в бытие [удел], напротив, — быть подвигнутым к безначальному завершению и неколичественным, совершенным завершением успокоить действие, и претерпеть [бескачественность], но не быть или стать по сущности бескачественным (ясно ведь, что всё, приводимое в бытие, то есть тварное, небезотнositельно) (Μόνου γὰρ Θεοῦ τὸ τέλος εἶναι καὶ τὸ τέλειον καὶ τὸ ἀπαθές, ὡς ἀκινήτου καὶ πλήρους καὶ ἀπαθοῦς, τῶν γενητῶν δὲ τὸ πρὸς τέλος ἀναρχον κινήθηναί καὶ ἀλόσφ τελείφ τέλει παῦσαι τὴν ἐνέργειαν καὶ παθεῖν ἀλλ' οὐκ εἶναι ἢ γενέσθαι κατ' οὐσίαν τὸ ἄλοιοι· πᾶν γὰρ γενητὸν καὶ κτιστὸν οὐκ ἄσχετον δηλονότι)» (Ambigua 7, 9; Maximus Confessor, 2014a, 84–86. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 257). Свт. Григорий Палама приходит к выводу, что в Боге можно различать только четыре категории сущего, исключая, в частности, категорию претерпевания (πάσχειν): сущность (οὐσία), действие (τὸ ποιεῖν), внутри-троичные отношения (τὸ πρὸς), Ипостаси (ὀλόστασις). Подробнее см.: [Елиманов, 2021, 142–144].

⁵² Ср.: (Ambigua 7, 10; Maximus Confessor, 2014a, 86).

⁵³ (Ambigua 19, 3; Maximus Confessor, 2014a, 404. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 584).

⁵⁴ Впоследствии Варлаам Калабрийский будет утверждать, что все пророческие явления, а также Божественный свет, который увидели апостолы на горе Фавор или который видят монахи-исихасты, имеет тварное происхождение.

⁵⁵ В частности, именно этим и можно объяснить тот факт, почему при Преображении под воздействием нетварного Божественного света тварные одежды Спасителя приобрели

представление в акте получения откровения не активно, но пассивно, ибо претерпевает (πάσχει) на себе воздействие со стороны Бога (см.: [Беневич, 2020, 590]).

Согласно мысли прп. Максима, при «запечатлении представления» (διατύπωσις τῆς φαντασίας) души пророка Бог не творит «из ничего» в самом представлении какие-либо новые представления-образы (φαντάσματα). Но Бог «формирует» (διατυλοῖ) в «представлении» (φαντασία) пророка «образ» (διατύπωσις) Самого Себя или какого-либо откровения из тех самых представлений-образов (φαντάσματα), которые уже в этом «представлении» содержатся. Именно этим объясняется антропоморфный характер как самих пророческих видений, так и языка их описания.

Эту же мысль высказывает и Иоанн Скифопольский в схолии «201, 2 В» на трактат «О Божественных именах», где он различает три вида представления, из которых второй вид есть «представление, составленное из удержавшихся остатков таковых, не имеющее никакой опоры в реальных образах, каковое и называют собственно фантазией»⁵⁶. Здесь Иоанн Скифопольский также признаёт, что наша способность к представлению и «фантазированию» напрямую ограничена теми «представлениями-образами», которые содержатся в «представлении» как в органе памяти. Таким образом, нельзя вообразить или сфантазировать что-либо, не состоящее из частей «представлений-образов», полученных в результате чувственного восприятия.

Поскольку все представления-образы (φαντάσματα), которые существуют в представлении (φαντασία) человека как в органе памяти, так или иначе связаны с чувственно воспринимаемой реальностью, то, как отмечает автор Ареопагитского корпуса, богословы описывают Бога, используя только образы, заимствованные из тварного мира: «Превосходящую и всякое имя Благодать они называют именами то одной, то другой причины и силы, придавая Ей то человеческие, то огненные, то янтарные формы и вид, воспевая Ее „очи“ (Пс 90:8; 11:42), „уши“ (Иак 5:4), „волосы“ (Дан 7:9), „лицо“ (Пс 33:17), „руки“ (Иов 10:8), „спину“, „крылья“ (Пс 90:4), „плечи“ (Пс 90:4), „зад“ (Втор 33:23) и „ноги“ (Втор 24:10). Они снабжают Ее венками (Откр 14, 14), престолами (Иез 1:26), кубками, чашами (Пс 74:9; Притч 9:2–3) и другими полными таинственного смысла вещами»⁵⁷. Как следствие, описание Бога или пророческих видений на человеческом языке вне категорий, понятий, образов тварного мира – невозможно.

В силу того, что при «дневном представлении» Бог воздействует только на представление (φαντασία), органы чувственного восприятия при этом бездействуют, поэтому прп. Максим уподобляет данный вид Божественного откровения человеческому сну: «Ибо если мы, воображая [что-то] ночью во сне, и видим [это], и слышим, тогда как зачастую нет никого говорящего или видимого, то намного более истинно, что святые испытывают это в бдении, поскольку Бог по чудесной благодати действует (ἐνεργουῦντος) в них, когда они бодрствуют, то, что мы по обыкновению претерпеваем (πάσχειν) во сне по закону природы»⁵⁸. Утверждая, что между актом

«весьма белый» цвет (ведь цвет как таковой, каким бы он ни был, есть характеристика тварного мира): «И одежды Его сделались блистающими (ἐγένετο στίλβοντα), белыми весьма (λευκὰ λίαν), такими, что белыишк на земле не может так выбелить» (Мк 9:3).

⁵⁶ «δευτέρα δὲ τὴν ἐκ τῶν μερόντων ἐγκαταλειπμάτων ἀνατυπωτικὴν ἀπὸ τούτων ἀνατυπωτικὴν, μὴ ἔχουσαν ἐρηρσιμένους ἐπὶ τι τὰς εἰκόνας, ἣν καὶ ἰδίως φανταστικὴν καλοῦσι» (Scholia in Corpus Dionysiacum Areopagiticum; Maximus Confessor, PG. 4. Col. 201B. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит, 2002, 229).

⁵⁷ (De divinis nominibus 1, 8; Ps.-Dionysius Areopagita, 1990, 120:9–121:3. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит, 2002, 239).

⁵⁸ (Ambigua 19, 3; Maximus Confessor, 2014a, 406. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 585). Ср. с одним фрагментом из «Толкования на Книгу пророка Исаии», которое приписывается свт. Василию Великому: «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 φαντασίας τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς ἡμῶν τυλομένου), бываем мы зрителями городов и стран, отличающихся величием и красотой, или сверхъестественных животных,

представления (φαντασία) и чувственным восприятием не существует необходимой связи, прп. Максим следует мысли Аристотеля⁵⁹.

Как и при «дневном представлении», при «неложном ночном видении» (νυκτὸς ἀψευδοῦς ὄψις), то есть сонном видении, абсолютная активность находится на стороне Бога, Который «воображает» в «душе» святых особые сновидения, посредством которых сообщает Свою волю, как это было, например, в случае с прор. Даниилом (см. Дан 2, 19) и Иосифом, сыном Иакова (см. Быт 41, 38)⁶⁰. прп. Максим не уточняет в Ambigua 19, что он имеет в виду под «душой», в которой Бог напечатлевает пророческие сны: разумную или неразумную (животную) душу. Вероятнее всего, речь идет о неразумной душе, которой и свойственно «представление» (φαντασία). Данное утверждение подтверждается многими фрагментами из «Глав о любви»⁶¹, а также и тем фактом, что сновидение — это не мышление (νόησις), но последовательная смена одних «представлений-образов» (φαντάσματα) другими.

В частности, на тот факт, что сновидения свойственны неразумной душе, указывал свт. Григорий Нисский: «Но мы говорим, что только разумную и упорядоченную деятельность (энергию) разума должно относить к уму, а все сфантазированные во сне вздорные призраки, по нашему мнению, создаются бессловесным видом души (τῷ ἀλογωτέρῳ τῆς ψυχῆς εἶδει) как некие жалкие подобия энергии ума... Но мне кажется, что во сне более досточестные силы души (ταῖς προτιωτέραις τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς) успокоены, — говорю об энергиях ума (νοῦν) и чувств — и только питательная (θρεπτικὸν) ее часть остается действующей. В ней-то запечатлеваются (ἐνετυλώθη) образы (εἶδους) запоминающей [способностью] этого вида души (τοῦ μνημονευτικοῦ τῆς ψυχῆς), подобия (εἶδωλα) чего-то, бывающего наяву, и отголоски (ἀληχρήματα) производимого чувством и разумением»⁶².

нередко же удерживаем в памяти некоторые слова, поразившие слух, между тем как при составлении в нас стольких необыкновенных видений (θεσπίστων) 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 (θεσπίστων), между тем как не приражаются к нему посредством очей образы видимых предметов и не принимает он ушами сотрясенный воздух, производимых звучащими орудиями. Ибо не чем-либо извне 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» (Enarratio in prophetam Isaiam 3; Basilius Caesariensis, PG. 30. Col. 124B–C. Рус. пер. с изм.: Василий Великий, 1815, 7–8). Большинство исследователей считают, что «Толкование на Книгу пророка Исаии» не принадлежит свт. Василию (см., в част.: [Rudberg, 1953, 51]).

⁵⁹ Ср.: «Что представление (φαντασία) не есть ощущение, явствует из следующего: ощущение есть или возможность, или действительность, например: зрение и видение; представление же возникает и при отсутствии того и другого, например в сновидениях» («ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν αἴσθησις, δῆλον ἐκ τῶνδε. αἴσθησις μὲν γὰρ ἦτοι δύναμις ἢ ἐνέργεια, οἷον ὄψις καὶ ὄρασις, φαίνεται δέ τι καὶ μηδέτερου ὑλάρχοντος τούτων, οἷον τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις» (De anima III, 3, 3; Aristoteles, 1837, 223).

⁶⁰ (Ambigua 19, 4; Maximus Confessor, 2014a, 406). Свт. Григорий Нисский, рассуждая о пророческом видении во сне, также особо подчеркивает активность Бога и пассивность принимающего откровение пророка: «Ибо никто да не разумеет, что это происходило силою самих спящих [т.е. пророков Даниила и Иосифа], 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, многие удостоены явного собеседования с Богом, также и естественное сонное мечтание происходит одинаково и равноценно у всех, но только некоторые, а не все, бывают во сне причастны какому-либо Божественнейшему явлению. А у всех других если и бывает во сне какое-нибудь предвидение, то лишь названным выше образом» (De hominis officio 13; Gregorius Nyssenus, PG. 44. Col. 172AB).

⁶¹ Подборку текстов и их анализ см.: [Anagnostou-Laoutides, 2018, 72–75].

⁶² (De hominis officio 13; Gregorius Nyssenus, PG. 44. Col. 168B–D. Рус. пер.: Григорий Нисский, 2000, 54–55).

Помимо ночного видения, как отмечает прп. Максим, есть и иное «некое видение (ὄλτασίαν) Божественных вещей (θείων πραγμάτων), доступное и телесным очам (σαρκὸς ὀφθαλμοῖς) святых по причине крайнего бесстрастия и великой чистоты»⁶³. Об этом видении (ὄλτασία), происходящем наяву, а не во сне, прп. Максим пишет в Ambigua 10/17, посвященной «умозрению на Преображение Господне»⁶⁴. Христос, преобразившись перед апостолами на горе Фавор, Своей Божественной благодатью очистил их «умную силу» (νοερά δύναμις) и «органы чувств души и тела» (τὰ τῆς ψυχῆς καὶ σώματος αἰσθητήρια), в результате чего апостолы стали способны «усвоить (ἐκπαιδεύονται) духовные смыслы (λόγους) явленных им таинств»⁶⁵. При видении (ὄλτασία) Фаворского света телесными очами абсолютная активность также находится на стороне Бога, а не человека, поскольку Фаворский свет «превосходит всякое действие глаз» (πᾶσαν ὀφθαλμῶν νικῶσαν ἐνέργειαν)⁶⁶. Самим Фаворским светом апостолы «были руководимы» (χειραγωγοῦμενοι) к «понятию (ἔννοιαν) о том, что Христос „прекрасен красотою превыше сынов человеческих“»⁶⁷.

Если о «запечатлении воображения» (διατύλιξις τῆς φαντασίας) прп. Максим пишет подробно и обстоятельно, то говоря о «запечатлении владычественного» (τύλιξις τοῦ ἡγεμονικοῦ), он ограничивается коротким предложением: «„Запечатлением“ (τύλιξιν) же „владычественного“ он [свт. Григорий Богослов], видимо, как я считаю, называет отпечатки (τύλους) будущих [событий], являемые святым только единообразно (μονοτρόπως), словно на картине, согласно простому и непротяженному прикосновению (προσβολήν) умного [начала]»⁶⁸. Конечно, под «владычественным» (τὸ ἡγεμονικόν) прп. Максим, следуя стоической традиции, понимает «ум» (νοῦς), который он также называет «владычественным души» (ἡγεμονικόν τῆς ψυχῆς)⁶⁹. Для того чтобы понять, каким образом Бог «запечатлевает» ум пророка, необходимо сначала установить, что прп. Максим понимает под «умом».

Описывая устройство разумной души в Ambigua 15, прп. Максим пишет: «Душа, будучи сущностью умной (νοερά) и разумной (λογική), мыслит (νοεῖ) и рассуждает (λογίζεται), [так что] ее способность (δύναμιν) — это ум (νοῦν), движение (κίνησιν) — мышление (νόησιν), а осуществленная действительность (ἐνέργειαν) — мысль (νόημα). Ибо [мысль] есть предел мышления (νοήσεως) как для мыслящего (νοοῦντος), так и для мыслимого (νοουμένου), ибо она есть определяющее взаимного отношения крайних»⁷⁰. Итак, «ум» есть «способность» (δύναμις) разумной души к «мышлению», «мышление» (νόησις) есть «движение» (κίνησις) ума, а «мысль» (νόημα) есть «результат» (ἐνέργεια) «мышления».

При этом разумная душа не может не мыслить, поскольку мышление, то есть ум в движении, есть ее «природное движение» (φυσική κίνησις)⁷¹. «Останавливается»

⁶³ «ὄλτασίαν τινὰ θείων πραγμάτων διὰ τὴν ἐκ πολλῆς καθαρότητος ἄκραν ἀπάθειαν καὶ σαρκὸς ὀφθαλμοῖς ἀγίωv ὑπολίπτουσαν» (Ambigua 19, 4; Maximus Confessor, 2014a, 406. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 585).

⁶⁴ (Ambigua 10/17; Maximus Confessor, 2014a, 190–194).

⁶⁵ (Ambigua 10/17; Maximus Confessor, 2014a, 190).

⁶⁶ (Ambigua 10/17, 29; Maximus Confessor, 2014a, 190).

⁶⁷ (Ambigua bid. 10/17, 29; Maximus Confessor, 2014a, 192). В данной статье не представляется целесообразным подробно рассматривать учение о видении Фаворского света в богословии прп. Максиму, поэтому ограничимся приведенными замечаниями.

⁶⁸ «Τὴν δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ τύλιξιν οἶμαι κατ' ἔμφασιν αὐτὸν λέγειν τοὺς μονοτρόπως, ὡς ἐν εἰκότι, κατὰ τὴν ἀπλήν καὶ ἀδιάστατον τοῦ νοεροῦ προσβολήν τοῖς ἀγίοις προσφαινομένους τῶν μελλόντων τύπου» (Ambigua 19, 4; Maximus Confessor, 2014a, 406. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 585).

⁶⁹ См. напр.: (Ambigua 10/2a, 7; Maximus Confessor, 2014a, 160).

⁷⁰ «Ἡ ψυχὴ, οὐσία νοερά τε καὶ λογικὴ ὑπάρχουσα, καὶ νοεῖ καὶ λογίζεται, δύναμιν ἔχουσα τὸν νοῦν, κίνησιν δὲ τὴν νόησιν, ἐνέργειαν δὲ τὸ νόημα. Πέραс γὰρ τοῦτο τῆς τε τοῦ νοοῦντος καὶ τοῦ νοουμένου νοήσεως ἐστίν, ὡς περιοριστικὸν τῆς περὶ ἀλλήλων τῶν ἄκρων ὑπάρχον σχέσεως» (Ambigua 15, 8; Maximus Confessor, 2014a, 370. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 550–551).

⁷¹ (Ambigua 15, 8; Maximus Confessor, 2014a, 372).

(παύεται) же мышление разумной души только тогда, когда она помыслит и пройдет «все мысли о всех мыслимых [вещах] (νοουμένων), чувственных (αἰσθητῶν) и умопостигаемых (νοητῶν)» и, «став превыше ума (ὑπὲρ νοῦν), разума (λόγον) и ведения (γνώσιν), неведомо, невыразимо и по простому приложению (κατὰ ἀλλήν προσβολήν) соединится с Богом, не мысля (οὐ νοοῦσα) вообще и не рассуждая (οὔτε λογιζομένη) о Боге»⁷².

Мышление разумной души посредством ума доставляет «ведение (γνώσις), называемое недробным (ἀμερής), неколичественным (ἄποσος) и единым (ἐνιαία)»⁷³. Это отчасти связано с тем, что разумная душа мыслит не «представлениями» (φαντάσματα), но простыми «мыслями» (νοήματα), или иначе понятиями⁷⁴, о вещах, которые находятся «внутри» (ἔσωθεν) ума: «Вещи находятся вне ума, а мысли (νοήματα) о них образуются (συνίστανται) внутри него»⁷⁵. Мысль о предмете, по словам прп. Максима, «отпечатлевается» (τυποῦται) в познающем уме⁷⁶. Познавая, ум не «рассуждает» (λογίζεται⁷⁷/διακρίνει⁷⁸) умозаключениями, как свойственно разуму, но «схватывает» (λαμβάνει⁷⁹/ἀντιλαμβάνει⁸⁰) умопостигаемую реальность.

Хотя мышление ума «недробно» (ἀμερής) и «просто» (ἀπλότητος)⁸¹, однако всегда совершается «по какому-либо отношению» (κατὰ τινα σχέσιν), то есть «по отношению» к чувственному (αἰσθητός) и умопостигаемому (νοητός) миру⁸²: мышление мыслит лишь теми мыслями (понятиями), которые получены в результате познания мира чувственного или умопостигаемого. Мышление происходит «из сущих» (ἐκ τῶν ὄντων)⁸³, оно ограничено сущим и поэтому не «безотносительно» (ἄσχετος)⁸⁴,

⁷² (Ambigua 15, 8; Maximus Confessor, 2014a, 372. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 551).

⁷³ (Ambigua 15, 2; Maximus Confessor, 2014a, 362).

⁷⁴ Прп. Максим очень часто употребляет слово νόημα в значении «понятия» или «смысла». Понятия о конкретных вещах, о которых здесь идет речь, не нужно путать с «общими понятиями» (κοινὰ ἔννοια), которые формируются не «умом» (νοῦς), а «разумом» (λόγος) (см.: (Ambigua 17, 11; Maximus Confessor, 2014a, 394)). При этом прп. Максим, по крайней мере в некоторых пассажах, употребляет ἔννοια в значении νόημα (Ambigua 15, 3; Maximus Confessor, 2014a, 364; Ambigua 5, 3; Maximus Confessor, 2014a, 34; Ambigua 6, 2; Maximus Confessor, 2014a, 68). ἔννοια, как и νόημα, постигается умом: «Если же кто-нибудь, преисполнившись рвения, желает постигнуть умом более возвышенный смысл [указанных слов], то под десницей ему следует понимать смыслы нетелесных [вещей], а под шуйцей – смыслы [вещей] телесных» (Εἰ δέ τις καὶ πρὸς ὑψηλοτέραν ἔννοια ἀνατείνει φιλοτίμως βούλεται τὸν νοῦν, δεξιᾶν νοήσει πάντως τοὺς τῶν ἀσμάτων λόγους, ἀριστερὰν δὲ τοὺς τῶν σωματίων) (Quaestiones ad Thalassium LXIV; Maximus Confessor, 1990, 213:426–428. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2019, 443).

⁷⁵ «Τὰ μὲν πράγματα ἔξωθέν εἰσι τοῦ νοῦ, τὰ δὲ τούτων νοήματα ἔσωθεν συνίστανται» (Capita de caritate 2, 73; Maximus Confessor, PG. 90. Col. 1008A).

⁷⁶ «Любая мысль, способная быть запечатленной в уме (πᾶν νόημα, νῶ τυπωθῆναι δυνάμενον), есть не что иное, как начальное обучение, возмещающее о том, что превыше него» (Ambigua 21, 4; Maximus Confessor, 2014a, 424. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 598).

⁷⁷ (Ambigua 15, 8; Maximus Confessor, 2014a, 370).

⁷⁸ (Quaestiones ad Thalassium LIX; Maximus Confessor, 1990, 65:312–328).

⁷⁹ См., напр.: (Capita de caritate 2, 74; Maximus Confessor, PG. 90. Col. 1008B; Quaestiones ad Thalassium XXXII; Maximus Confessor, 1980, 225:24; Quaestiones ad Thalassium LI; Maximus Confessor, 1980, 399:74).

⁸⁰ См., напр.: (Capita theologica et oeconomica 1, 31; Maximus Confessor, PG. T. 90. Col. 1096). Ум «схватывает» логосы в сущем: (Ambigua 22, 2; Maximus Confessor, 2014a, 448).

⁸¹ (Ambigua 15, 2; Maximus Confessor, 2014a, 362).

⁸² См.: (Ambigua 15, 8; Maximus Confessor, 2014a, 372). Ср.: «Ибо Бог не есть что-то из мыслимых или сказуемых, чтобы душа могла иметь какое-либо мышление о Нем по какому-либо отношению (κατὰ τινα σχέσιν); но [она может воспринять Его] по простому единению, ибо оно безотносительно (ὡς ἄσχετον) и превыше мышления» (Οὐ γὰρ ἐστὶ τι τῶν νοουμένων ὁ Θεὸς ἢ λεγομένων, ἵνα κατὰ τινα σχέσιν ἡ ψυχὴ τὴν αὐτοῦ δύνηται νόησιν ἔχειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀλλήν ὡς ἄσχετον καὶ ὑπὲρ νόησιν ἔνωσιν) (Ambigua 15, 9; Maximus Confessor, 2014a, 372. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2020, 551). См. также: (Ambigua 10/26, 58; Maximus Confessor, 2014a, 242; Ibid. 10/41, 98; Maximus Confessor, 2014a, 306; Ibid. 9, 2; Maximus Confessor, 2014a, 148).

⁸³ См.: (Quaestiones ad Thalassium LX; Maximus Confessor, 1990, 77:77–83).

⁸⁴ (Ambigua 10/26, 58; Maximus Confessor, 2014a, 242).

как безотносителен «сверхсущий» (ὑπερούσιος)⁸⁵ Бог, но всегда «относительно» сущего⁸⁶. Из сказанного следует, что человеческое мышление может мыслить только мыслями-понятиями (νοήματα), сформированными в результате познания мира чувственного и умопостигаемого. Именно поэтому, как было сказано выше, нетварный Бог, как сверхчувственный и сверхумопостигаемый, не оставляет «совершенно никакого отпечатка (τύπος) в мышлении, пытающемся [Его] помыслить»⁸⁷.

При «запечатлении владычественного» (τύλωσις τοῦ ἡγεμονικοῦ) так же, как и при «запечатлении воображения» (διατύλωσις τῆς φαντασίας), активность переходит от познающего человека к познаваемому Богу: не разумная душа мыслит Бога, но Бог Сам, воздействуя на мышление разумной души (то есть на ум), оставляет в нем «отпечаток» (τύπος) будущих событий или Своего Божественного откровения. Как и при «запечатлении воображения», Бог, «запечатлевая» ум, не создает в уме разумной души новых понятий (νοήματα), но, пользуясь мышлением разумной души, в самом мышлении, мыслящем понятиями только о чувственных и умопостигаемых вещах, формирует из этих понятий, «словно на картине», «отпечаток» Своего Божественного откровения.

Прп. Максим уточняет, что Бог являет «отпечаток» Своей воли в уме человека «единообразно» (μονοτρόπως), поскольку, в отличие от «разума» (λόγος), ум не «рассуждает» (λογίζεται), то есть его мышление не протяженно и не связано с последовательно разворачивающимися умозаключениями⁸⁸, но он интуитивно «схватывает» (λαμβάνει/ἀντιλαμβάνει) созерцаемую реальность⁸⁹. Так, в «Главах о любви» прп. Максим пишет о том, что при молитве как созерцании ум, «двигаясь вблизи логосов, которые окрест Бога», «постигает (λαμβάνει) чистые и явные отражения (ἐμφάσεις) Его»⁹⁰.

Для более ясного понимания сказанного можно вновь привести пример из трактата Аристотеля «О душе»: когда перстень оставляет отпечаток на воске, он не создает в воске свой отпечаток «из ничего», но формирует его из уже имеющейся материи воска. Также и Бог «формирует» в мышлении святого понятия о Себе из понятий, уже имеющихся в его мышлении (уме). Иначе говоря, Бог придает определенную форму понятиям ума, образуя из них понятия о Себе. Эту же аналогию проводит и свт. Григорий Палама в споре с Варлаамом Калабрийским о способах Божественного откровения⁹¹. Свт. Григорий Палама уподобляет ум (мышление) пророка материи, а Бога — тому, кто придает этой материи форму, формируя (τυλόω) в мышлении пророка Свое Божественное откровение: «Формируется главенствующее [в душе] пророков (τὸ τυλοῦν τὸ ἡγεμονικὸν τῶν προφητῶν). <...> Так что это Дух Святой восседает в уме пророков и, как материей (ὡς ὕλη), пользуется главенствующим и в нем Сам предвозвещает будущее им, и через них — нам»⁹².

⁸⁵ (Ambigua 1, 3; Maximus Confessor, 2014a, 8).

⁸⁶ Поэтому, в частности, мышление всегда множественно или двойственно, поскольку предполагает субъектно-объектные отношения: «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» (Πάσα νόησις, πλήθους ἢ τουλάχιστον, δυάδος πάντως ἔμφρασιν ἔχει. Μέση γάρ ἐστι τινῶν ἀκροτήτων σχέσις, ἀλλήλοισ συνάπτοσα, τὸ τε νοοῦν καὶ τὸ νοοῦμενον) (Capita theologica et oeconomica 1, 82; Maximus Confessor, PG. 90. Col. 1116B. Рус. пер.: Максим Исповедник, 2004, 308).

⁸⁷ «οὕτω κάκει Θεὸς πᾶσαν νοῦς δύναμιν ὑπερβαίνει καὶ ἐνέργειαν, οὐδ' ὅλως ἐν τῷ νοεῖσθαι τῷ νοεῖν περιεμένῳ τὸν οἰοῦν τύπον ἀφείξαι» (Ambigua 10/30, 64; Maximus Confessor, 2014a, 254).

⁸⁸ Ср.: (Quaestiones ad Thalassium LIX; Maximus Confessor, 1990, 65:329–67:334).

⁸⁹ См. сн. 88 и 89.

⁹⁰ (Capita de caritate 2, 6; Maximus Confessor, PG. 90. Col. 985B).

⁹¹ См.: (Pro hesychastis 2, 3, 58–63; Gregorius Palamas, 1962, 591–596).

⁹² См.: «καὶ τυλοῦται τοῦτο μὲν ὑπὸ τῶν ἀπ' αἰσθήσεως κινήματων, ἐκεῖ δὲ τί ἐστι τὸ τυλοῦν τὸ ἡγεμονικὸν τῶν προφητῶν εἰ θέλεις μαθεῖν, τοῦ μεγάλου Βασιλείου ἄκουσον· ἑώρων γάρ φησιν οἱ προφῆται “τυλούμενοι καὶ Πνεύματι τὸ ἡγεμονικόν”. ὥστε τὸ Πνεῦμά ἐστι τὸ ἅγιον τὸ ἐφιζάνον τῷ νῷ τῶν προφητῶν καὶ ὡς ὕλη χρώμενον τῷ ἡγεμονικῷ καὶ ἐν αὐτῷ δι' ἑαυτοῦ τὰ μέλλοντα προκαταγγέλλον αὐτοῖς καὶ δι' αὐτῶν ἡμῖν (Pro hesychastis 2, 3, 59; Gregorius Palamas, 1962, 593:6–10. Рус. пер.: Григорий Палама, 2021, 209).

Подобное описание «запечатления» Божественного откровения в уме святого встречается в приписываемом свт. Василию Великому «Толковании на Книгу пророка Исаии»: «Пророк наименовал сперва видение, а потом присовокупил и словесное объяснение, желая показать, что принял это не через слух, но возвещает смысл слова, напечатленный (ἐντυπωθεῖσαν) в уме. Ибо нам потребно слово для выражения своих мыслей, а Бог, прикасаясь (ἀπτόμενος) в достойных к самому владычественному (ἡγεμονικῷ) их [души], напечатлевав (ἐντυποῖ) в них видение собственного Своего намерения»⁹³.

Итак, при всех перечисленных прп. Максимом видах Божественного откровения органы чувственного восприятия человека не воспринимают каких-либо внешних, созданных Богом символов или образов. Но происходит непосредственное воздействие Бога на познавательные способности человека: на «представление» (ἡ φαντασία), или иначе «пассивный ум» (ὁ παθητικὸς νοῦς), и на «мыслящий ум» (ὁ νοητὸς νοῦς). Воздействуя на представление или ум пророка, Бог «формирует» (διατυλοῖ/ἐντυποῖ), соответственно, либо определенные «представления» (φαντάσματα), или «образы» (διατυλώσεις), либо «отпечаток» (τύπος/τύλωσις), соответствующий целям Божественного откровения. Важно подчеркнуть, что если при обычном чувственно-рассудочном познании познавательные способности человека активны, то при Божественном откровении пассивны, поскольку откровение — это действие Бога, а не человека.

Окончание следует.

Источники и литература

Источники

1. Aristoteles (1837) — *Aristoteles*. De anima // *Aristotelis Opera*. Т. 3 / Ex recens. I. Bekkeri. Oxonii: E Typographico Academico, 1837. P. 158–243.
2. Aristotle (1955) — *Aristoteles*. De Sensu et Sensibili // *Aristotle*. Parva Naturalia. A Revised Text with Introduction and Commentary / Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1955. P. 71–102.
3. Grégoire de Nazianze (1978) — *Grégoire de Nazianze*. Discours 27–31 (Discours Théologiques) / Ed. by P. Galloway, M. Jourjon. Paris: Éditions du Cerf, 1978. (SC; vol. 250).
4. Grégoire de Nazianze (1978) — *Grégoire de Nazianze*. Discours 27–31 (Discours Théologiques) / Ed. by P. Galloway, M. Jourjon. Paris: Éditions du Cerf, 1978. (SC; vol. 250).
5. Gregorius Palamas (1962) — *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 1: Λόγοι αποδεικτικοί, ἀντεπιγραφαί, ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον ὑπὸ ἡσυχάζοντων / ἔκδ. Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, J. Meyendorff, Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Βασιλικὸν Ἰδρυμα ἐρευνῶν, 1962.
6. Gregorius Palamas (1992) — *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*. Т. 5: Κεφάλαια ἑκατὸν πεντήκοντα, ἀσκητικὰ συγγράματα, εὐχαὶ / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος, 1992.
7. Johannes Philoponus (2005) — *Johannes Philoponus*. On Aristotle's on the soul 1.1–2 / Transl. by P. J. van der Eijk. Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 2005. (Ancient Commentators on Aristotle).
8. Maximus Confessor (1980) — *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium // *Quaestiones ad Thalassium una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Euriugenaе* / Ed. by C. Laga, C. Steel. Pars 1: *Quaestiones I–LV*. Turnhout: Brepols, 1980. (CCSG; vol. 7). P. 9–539.

⁹³ «Ὅρασιν δὲ προτάξας, λόγων ἀπαγγέλιαν ἐπήγαγεν, ἵνα δείξῃ ὅτι οὐ δι' ἀκοῆς ἐδέξατο, ἀλλὰ τῷ νῷ ἐντυπωθεῖσαν τοῦ λόγου τὴν διάνοιαν ἐξαγγέλλει. Καὶ γὰρ ἡμῖν φωνῆς μὲν χρεία πρὸς τὸ σημάσαι ἡμῶν τὰ νοήματα· ὁ δὲ Θεὸς, αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ τῶν ἀξίων ἀπτόμενος, τὴν τοῦ ἰδίου βουλήματος γνώσιν αὐτοῖς ἐντυποῖ» (Enarratio in prophetam Isaiam 9; Basilius Caesariensis, PG. 30. Col. 132C. Рус. пер.: Василий Великий, 1815, 101).

9. Maximus Confessor (1990) — *Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium // Quaestiones ad Thalassium una cum latine interpretatione Ioannis Scotti Euriugenae* / Ed. by C. Laga, C. Steel. Pars 2: Quaestiones LVI–LXV. Turnhout: Brepols, 1990. (CCSG; vol. 22). P. 2–325.
10. Maximus Confessor (2014a) — *Maximus Confessor. Ambigua // On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua* / Ed., transl. by N. Constas. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 2014. Vol. 1.
11. Maximus Confessor (2014b) — *Maximus Confessor. Ambigua // On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua* / Ed., transl. by Constas N. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 2014. Vol. 2.
12. Nemesius Emesenus (1987) — *Nemesius Emesenus. De natura hominis // Nemesii Emeseni de natura hominis* / Ed. by M. Morani. Leipzig: Teubner, 1987. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). S. 1–136.
13. PG. T. 30 — *Basiliius Caesariensis. Enarratio in prophetam Isaiam* // PG. T. 30. Col. 117–668.
14. PG. T. 34 — *Ps.-Macarius. Liber de libertate mentis* // PG. T. 34. Col. 935–968.
15. PG. T. 4 — *Maximus Confessor. Scholia in Corpus Dionysiacum Areopagiticum* // PG. T. 4. Col. 16–432, 528–576.
16. PG. T. 44 — *Gregorius Nyssenus. De hominis opificio* // PG. T. 44. Col. 123–256.
17. PG. T. 90 — *Maximus Confessor. Capita de caritate, Capita theologica et oeconomica* // PG. T. 90. Col. 960–1073; Col. 1084–1173.
18. PG. T. 91 — *Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho* // PG. T. 91. Col. 287–354.
19. Plotinus (1959) — *Plotinus. Enneades // Plotini Opera. Tomus II: Enneades 4–5* / Ed. by P. Henry, H.-R. Schwyzer. Paris; Bruxelles: Deslée De Brouwer; L'Édition universelle, 1959. P. 3–427.
20. Ps.-Dionysius Areopagita (1990) — *Ps.-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus // Corpus Dionysiacum I. Pseudo-Dionysius Areopagita* / Hrsg. von B. R. Suchla. Berlin: Walter De Gruyter, 1990. (Patristische Texte und Studien; Bd. 33). S. 107–231.
21. Аристотель (1976) — Аристотель. Сочинения: в 4 т. / АН СССР, Ин-т философии. М.: Мысль, 1976. Т. 1.
22. Василий Великий (1815) — Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 2. Кн. 1–2: Толкование на пророка Исаию. М.: В тип. А. Семена, 1815.
23. Григорий Богослов (1994) — *Григорий Богослов, свт. Собрание творений: в 2 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1.*
24. Григорий Нисский (2000) — *Григорий Нисский, свт. Об устройении человека* / Пер., послесл. и прим. В. М. Лурье. СПб.: Аxiома, 2000.
25. Григорий Палама (2021) — *Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих (новый перевод)* / Пер. и коммент. Р. В. Яшунского; сост. О. И. Ласточкин. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. С. 227.
26. Дионисий Ареопагит (2002) — *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника* / Пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя, Изд-во Олега Абышко, 2002.
27. Максим Исповедник (1993) — Творения преподобного Максима Исповедника / Пер., вст. ст. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993.
28. Максим Исповедник (2004) — *Избранные творения преподобного Максима Исповедника* / Пер., вступ. ст., коммент. и прилож. Сидоров А. И. М.: Паломникъ, 2004.
29. Максим Исповедник (2019) — *Максим Исповедник, прп. Вопросы к Фаласию* / Пер. с греч., предисл. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Сибирская Благовонница; Нижегородская духовная семинария, 2019.
30. Максим Исповедник (2020) — *Максим Исповедник, прп. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem)* / Пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; науч. ред., пред. Г. И. Беневица. М.: Эксмо, 2020.
31. Немесий Эмесский (1996) — *Немесий Эмесский. О природе человека* / Пер. с греч. Ф. С. Владимирского. М.: Учебно-информ. экуменический центр ап. Павла, 1996.

Литература

32. Беневиц (2020) — *Беневиц Г.И.* Комментарии Amb. 18–19 // *Максим Исповедник, прп.* Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem) / Пер. с др.-греч. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; науч. ред., пред. Г. И. Беневица. М.: Эксмо, 2020. С. 586–592.
33. Елиманов (2021) — *Елиманов В.Е.* Различие сущности и энергии в онтологии свт. Григория Паламы: энергия как сущность в движении // *Метафраст.* 2021. № 1(5). С. 123–181.
34. Зозуляк (2022) — *Зозуляк Я.* Византийская философия / Пер. Н. Б. Кориной. СПб.: Дмитрий Буланин, 2022.
35. Лекторский (2001) — *Лекторский В.А.* Эмпиризм // *Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Науч.-ред. совет: В. С. Стёпин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, А. П. Огурцов.* М.: Мысль, 2001. Т. 4. С. 438.
36. Месяц (2005) — *Месяц С.В.* Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании» // *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века: исследования и переводы / Ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров.* М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 391–406.
37. Anagnostou-Laoutides (2018) — *Anagnostou-Laoutides E.* Daydreaming and Lusting After the Divine: Clement of Alexandria and the Platonic Tradition // *Dreams, Memory and Imagination in Byzantium / Ed. by B. Neil, E. Anagnostou-Laoutides.* Leiden; Boston: Brill, 2018. (Byzantina Australiensia; vol. 24). P. 57–81.
38. Blumenthal (1977) — *Blumenthal H. J.* Neoplatonic Interpretations of Aristotle on Phantasia // *Review of Metaphysics.* 1977. No. 31 (2). P. 242–257.
39. Bradshaw (2004) — *Bradshaw D.* Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2004.
40. Caputo (2020) — *Caputo J. D.* In Search of Radical Theology: Expositions, Explorations, Exhortations. N. Y.: Fordham University Press, 2020.
41. Chouliaras (2020) — *Chouliaras A.* The Anthropology of St. Gregory Palamas: The Image of God, the Spiritual Senses, and the Human Body. Turnhout: Brepols Publishers, 2020.
42. Gregoric (2007) — *Gregoric P.* Aristotle on the Common Sense. Oxford: Oxford University Press, 2007. (Oxford Aristotle Series; vol. 4).
43. Kolbutova (2018) — *Kolbutova I. D.* The Mirror of Mediating Imagination: Neoplatonic Phantasia in the Mind of Wisdom Incarnate. Saarbrücken: Scholars' Press, 2018.
44. Langford (2014) — *Langford M. J.* The Tradition of Liberal Theology. Grand Rapids (Mich.): W. B. Eerdmans, 2014.
45. Moreschini (2006) — *Moreschini C.* Sulla presenza e la funzione dell'aristotelismo in Massimo il Confessore // *Forme della cultura nella tarda antichità: atti del VI Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli e S. Maria Capua Vetere, 29 settembre — 2 ottobre 2003 (Vol. 1–2) / A cura di U. Criscuolo [=Koinonia 28–29 (2004–2005)].* Napoli: D'Auria, 2006. P. 105–124.
46. Nigra (2021) — *Nigra A.* Note per l'attribuzione a Massimo il Confessore di parte degli Scholia al Corpus Dionysiacum le cruces identificative in alcuni manoscritti della versione latina di Anastasio Bibliotecario // *Augustinianum.* Vol. 61. Is. 1. 2021. P. 237–262.
47. Rudberg (1953) — *Rudberg S. Y.* Études sur la tradition manuscrite de saint Basile. Lund: Håkan Ohlssons Boktryckeri, 1953.
48. Searby (1998) — *Searby D. M.* Aristotele in the Greek Gnomological Tradition. Uppsala: Uppsala University, 1998. (Studia Graeca Upsaliensia; no. 19).
49. Steel (2012) — *Steel C.* Maximus Confessor on Theory and Praxis. A Commentary on Ambigua ad Johannem VI (10) 1–19 // *Theoria, Praxis, and the Contemplative Life after Plato and Aristotle / Ed. by T. Bénatouil, M. Bonazzi.* Leiden; Boston (Mass.): Brill, 2012. (Philosophia Antiqua; vol. 131). P. 229–258.
50. Suchla (1980) — *Suchla B. R.* Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum // *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I. Philologisch-historische Klasse.* 1980. No. 3. S. 31–66.