Преподобный Максим Исповедник

О РАЗЛИЧНЫХ ТРУДНЫХ МЕСТАХ (АПОРИЯХ) У СВЯТЫХ ДИОНИСИЯ И ГРИГОРИЯ К ИОАННУ

АПОРИЯ XXXVII[1] "ПРИРОДЫ ОБНОВЛЯЮТСЯ И БОГ СТАНОВИТСЯ ЧЕЛОВЕКОМ"[2]

Святые, усвоившие через своих предшественников многие божественные тайны, доставшиеся им в результате преемства от спутников и служителей Слова, которые непосредственно от Него получили наставление в знании сущего, говорят, что субстанция (ὑπόστασις) всех возникших вещей была разделена пятью делениями. Из них первым, по их словам, было деление, отделившее от нетварной природы всю целокупность природы тварной, получившей бытие в результате возникновения. По их словам, Бог создал ясное устроение всего сущего своею благодатью, но поскольку это не проясняет, кто Он и каков Он, то они назвали делением неведение, отличающее в этом отношении тварь от Бога. Поэтому-то они и оставили это деление, отделившее друг от друга тварную и нетварную природы и еще не принявшее соединения в единую сущность, без названия из-за его неспособности получить единое и тождественное определение (λόγος).

Вторым делением они называют то, которым вся совокупная природа, получившая бытие в результате творения, делится Богом на умопостигаемое и чувственное. Третьим – то, которым чувственная природа делится на небо и землю. Четвертым – то, каким земля делится на рай и населенную землю. И пятым – то, каким вслед за всеми с благою целью введенный в ходе возникновения в число сущих человек, подобный некоему всеобъемлющему горнилу цельностей и естественным образом опосредующий собою все появившиеся при разделениях пределы, делится на мужское и женское. Очевидно, что из-за соотносящейся со всеми пределами особенности[3]

---

[1] Перевод выполнен по изданию: *Maximi S. P. N.* Confessoris de variis difficilibus locis SS. pp. Dionysii et Gregorii ad Thomam/Ed. F. Oehler. Halis, 1857. PG 91, 1304D–1313B.

[2] Фраза взята из *Слова 39* Святителя Григория Богослова, *"На святые светы явлений Господних"*.

[3] Выражение σχετικὴ ἰδιότης можно перевести и как: "связывающую его со всеми пределами особенность". Греч. σχέσις в смысле "отношения" или "связи" очень часто употребляется с предлогом πρός + Acc. Например, у Диогена Лаэртского: σχέσις πρός τὸ ἕτερον (отношение к другому); или у Аристотеля: σχέσις πρός γυναῖκα (связь с женщиной).

своих частей человек от природы обладает всею необходимой для опосредования всех пределов единящей силой и что благодаря этой силе от начала осуществляемый способ возникновения разделенных вещей должен был некогда раскрыть через себя великую тайну божественного замысла, доведя соединение друг с другом пределов сущего гармонично и последовательно восходящее от ближайших к дальним и от худших к лучшим, до завершения в Боге.

Ради этой-то цели человек, который подобно некоей естественной связке опосредует своими частями пределы целого мира и в себе самом сводит воедино то, что по природе удалено друг от друга на большое расстояние, был добавлен последним к числу сущих, чтобы, исходя прежде всего из собственного разделения, положить начало собирающему все сущее к Богу, как к причине, а затем, непрерывно и последовательно продвигаясь вперед через средние члены, обрести в Боге, в Коем нет разделения, предел своему объединяющему все сущее возвышенному восхождению. [Человек выполнит эту задачу], если благодаря бесстрастному расположению, даруемому божественной добродетелью, полностью стряхнет[4] со своей природы мужское и женское своеобразие, которое, как очевидно из сказанного выше, вовсе не было связано с божественным замыслом относительно его возникновения – стряхнет, чтобы через совершенное знание своего собственного логоса[5], в соответствии с которым он и существует, оказаться и стать по божественному предназначению только человеком, который не делится поименно на мужчину и женщину, но прежде всего соответствует своему логосу, лишенному существующих сегодня в человеческой природе частей.

Затем, соединив[6] посредством собственной святой жизни вселен-

---

[4] По мысли преподобного Максима, человек призван не *соединить* в себе мужское и женское своеобразие, а избавиться от них, поскольку деление на два пола не было изначально предусмотрено Божественным замыслом. Это означает, что ни у мужского, ни у женского нет соответствующих логосов, т.е. они не укоренены в умопостигаемом бытии.

[5] Мне кажется, что "логос" в этом фрагменте Максима по смыслу ближе всего соответствует "определению". Логос человека, например, – "разумное живое существо". И этот логос, очевидно, лишен деления на мужское и женское, которое, как считает Аристотель, привносится уже материей. То же самое справедливо и относительно логоса земли (см. ниже). Он тоже не включает в себя различия земных мест, но определяет землю всего лишь как "простое тело, находящееся в центре мира". И вообще, осуществляемое Христом воссоединение всего, по сути, представляет собой переход от более частных ко все более общим и цельным определениям. Нечто подобное можно встретить у Прокла в его *Комментарии к "Пармениду"*, 791, 29–795, 8.

[6] Деление земли на рай и населенную землю (ойкумену) предвосхищено в Божественном Логосе. Поэтому задача человека – не отбросить это деление, как в случае с делением на мужчину и женщину, а воссоединить его, вернув более цельному логосу реальность.

ную с раем, человек сделал бы землю единой. Она не делилась бы для него сообразно различию своих частей, но скорее сводилась бы воедино, поскольку человек не отдавал бы предпочтения ни одной ее части.

Затем, сделав свою жизнь во всем тождественной ангелам по добродетели (насколько это доступно людям), и соединив тем самым землю с небом, человек сделал бы единым и всецело неделимым в себе все чувственное творение, которое вообще не имело бы для него пространственного деления на расстояния, так как он сделался бы духовно легким и никакой телесной тяжестью не пригятивался бы к земле и не удерживался бы от восхождения на небеса в силу совершенной слепоты к здешним вещам своего ума, преданно устремленного к Богу и мудро совершающего, как бы вслед общему пути, начавшееся с обращения к себе и естественным образом спешащее к предшествующему [себе] восхождение.

После всего этого, соединив умопостигаемое с чувственым благодаря равенству ангелам в познании, человек сделал бы все творение единым, так что для него оно не делилось бы на известное и неизвестное, поскольку его ведающее знание (γνωστικῆς ἐπιστήμης) логосов сущего стало бы полностью равным ангельскому. Благодаря этому знанию произошло бы и бесконечно щедрое излияние потока истинной мудрости, который наконец-то во всей чистоте и непосредственно сообщил бы, насколько дозволено, достойным людям неисповедимое и непередаваемое понимание Бога.

Наконец, после всего этого, соединив любовью тварную природу с нетварной (О чудо Божественного о нас человеколюбия!), человек явил бы себя единым и тождественным по состоянию благодати, ибо, как целый, он целиком сопроникнул бы (περιχωρήσας) в целого Бога, стал всем, что только есть Бог, исключая тождество по сущности, воспринял бы в себя целиком самого Бога, и, словно бы в награду за свое восхождение к Богу, стяжал Самого единственнейшего Бога, Который есть как бы цель движения движущегося, устойчивый и неподвижный покой к Нему устремленного, а также безграничная граница и беспредельный предел всякой границы, установления, закона, логоса, ума и природы.

Но поскольку человек начал двигаться не естественным образом в соответствии с замыслом Творца вокруг своего неподвижного Начала (я имею в виду Бога), но своевольно и бездумно начал противоестественное движение вокруг подчиненных ему вещей, над которыми Бог назначил его начальствовать, и использовал данную ему при возникновении естественную способность к соединению, скорее, для разделения соединенных, из-за чего, жалкий, чуть было вновь не подвергся угрозе уйти в небытие, то потому и *обновляются природы*[7], и по природе совершенно непод-

[7] *Святитель Григорий Богослов.* Слово 39 На святые светы явлений Господних, 13 // Собр. творений. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 539.

вижное начинает чудесным образом сверхъестественно двигаться вокруг подвижного по природе, и *Бог становится человеком*[8], чтобы спасти погибшего человека, и соединяя Собою естественные разрывы всеобщей природы мира, являя цельные логосы того, что было поделено на части – логосы, с помощью которых должно осуществляться соединение, – исполняет *великий совет*[9] Бога Отца и *возглавляет все, что на небе и на земле*[10], Собою, в Ком [эти логосы] и были сотворены.

Итак, начав всеобщее объединение всего с Самим Собою с нашего деления, Он от нас, через нас и ради нас стал совершенным человеком, в полной мере обладающим всеми нашими свойствами кроме греха – и нисколько не нуждаясь для этого в естественных брачных отношениях, чтобы тем самым, как я думаю, одновременно показать, что был возможен и другой предусмотренный Богом способ увеличения числа людей, если бы первый человек сохранил заповедь и путем злоупотребления собственными способностями не ввергнул бы себя в скотское состояние, – и отвергает различие и деление природы на мужское и женское, в котором, как я уже сказал, Он нисколько не нуждался, чтобы стать человеком. А тому, без чего, как оказывается, можно существовать, нет необходимости пребывать всегда. Потому что *в Христе Иисусе,* как говорит божественный Апостол, – *нет ни мужеского пола, ни женского*[11].

Затем, освятив населенную нами землю своим образом жизни, во всем сообразным человеческому, Он после смерти беспрепятственно вступил в рай, как Он неложно обещал разбойнику, сказав: *Ныне же будешь со мною в раю*[12]. С этих пор, поскольку населенная нами земля, наконец, утратила благодаря Ему отличие от рая, Он опять явился на ней и после восстания из мертвых общался с учениками, показав тем самым, что земля едина и неделима в себе, ибо сохраняет тот логос, согласно которому существует, свободным от деления на различные [места].

Затем, вознесясь на небо, Он явным образом соединил небо и землю и, взойдя на небо вместе с этим земным, подобосущным нашему телом, сделал всю чувственно воспринимаемую природу единой сообразно ее более цельному логосу, уничтожив в Себе свойство рассекающего ее деления.

Следом за тем, проникнув вместе с душою и телом, т.е. со всею нашей природой, сквозь все расположенные на небесах божественные и умопостигаемые порядки, Он соединил умопостигаемое и чув-

---

[8] Там же.
[9] Ис. 9:5, Иер. 39:19, 1 (Септуагинта)
[10] Ефес. 1:10.
[11] Гал. 3:28.
[12] Лк. 23:43.

ственное, сделав совершенно неделимым и непоколебимым в Себе Самом схождение всего творения в сообразное его наипервейшему и наиболее цельному логосу единство.

Наконец, вслед за этим, Он, мыслимый с точки зрения человечности, пришел к Самому Богу и *предстал за нас,* как сказано в Писании, *перед лице Бога Отца*[13] в качестве человека, хотя в качестве Слова Он никогда и никоим образом не мог удалиться от Отца. И, как человек, Он по непревзойденному послушанию на деле и по истине исполнил то, чему Сам, как Бог, предопределил произойти. Он исполнил весь совет Бога Отца относительно нас, пришедших в негодность из-за злоупотребления изначально данной нам для этого естественной силой, и Первым соединил нас с нами же самими, освободив от деления на мужское и женское и, вместо мужчин и женщин, в которых особенно заметен этот вид деления, сделал настолько людьми в собственном и истинном смысле слова, целиком сформированными по Его подобию и носящими на себе Его здравый и ничем не искаженный образ, нисколько не затронутый никакой приметой тления. Далее, охватив вместе с нами и ради нас всю совокупность творения в его серединах, как пределы собственных частей, Он нерасторжимо связал друг с другом рай и населенную землю, небо и землю, чувственно воспринимаемое и умопостигаемое. И, как обладающий подобно нам телом и ощущением, душою и умом, Он установил связь между каждой из этих частей и родственным ей пределом целого[14] и описанным выше способом божественно *возглавил в Себе все,* сделав все существующее творение единым подобно некоему человеку: восполненным в силу схождения друг с другом своих частей и обращенным к себе в силу цельности своего существования, согласно тому единому, простому, не поддающемуся определению и различению понятию выведения из небытия, в соответствии с которым все

---

[13] Евр. 9:24.

[14] Максим делит человека на четыре части, выделяя в нем тело, ощущение, душу и ум. Это позволяет ему соотнести деление человека с делением всего мира (целого) и показать, почему человек по своей природе способен выступать как связующее звено между крайними пределами творения. Тело человека соответствует населенной земле (ойкумене), а ощущение – раю. То, и другое, взятые вместе, соотносятся с землей как таковой. Душа противостоит телу как небо земле. Одушевленное тело соответствует чувственно воспринимаемой части творения, тогда как ум – умопостигаемой. Сказанное можно проиллюстрировать с помощью следующей схемы:

Тело – **ощущение** – **душа** – **ум.**

населенная земля – рай

земля – небо

чувственно воспринимаемое – умопостигаемое

творение, обладавшее небытием прежде бытия, смогло получить единый, тождественный и полностью неразличимый логос.

Перевод *С. Месяц*

* * *

XXXVII апория преподобного Максима Исповедника не в первый раз переводится на русский язык. Совсем недавно в "Богословском сборнике Святотихоновского института" (М., 2003) был опубликован ее перевод, выполненный А. Фокиным. Этот перевод очень хорош во многих отношениях. Но, пожалуй, главное его достоинство в том, что благодаря глубокому проникновению в самую суть предмета переводчику удалось сделать предельно ясной и прозрачной мысль Максима. Правда, на наш взгляд, это достигается за счет чрезмерного упрощения синтаксиса оригинального текста, так что читатель остается в недоумении, почему преподобного Максима традиционно считают одним из самых темных и трудных для понимания автором, почему его язык порой обвиняют в чрезмерной перегруженности иносказаниями и риторическими фигурами и почему дословный перевод Иоанна Скотта кажется таким запутанным и даже бессвязным. Чтобы избавить читателя от подобных недоумений и дать ему возможность не только проникнуть в смысл сказанного Максимом, но и составить себе представление о возвышенном и экстатическом стиле его прозы, мы в своем переводе постарались, по возможности, сохранить синтактические особенности греческого текста – надеемся, не в ущерб ясности смысла. Кроме того, у нас есть и некоторые смысловые расхождения с переводом А. Фокина...

ПРЕДИСЛОВИЕ К АПОЛОГИИ ПЕТРА АБЕЛЯРА

Д.К. Маслов

"Апология. Против Бернарда" (*Apologia contra Bernardum*) написана Петром Абеляром предположительно незадолго до Санского собора 2 июня 1140 г.[1] До нас дошел только пролог этого сочинения и фрагменты из него, которые приводит один из оппонентов Абеляра, Фома Мориньинский, в своем сочинении *Disputatio catholicorum patrum*[2]. Как отмечает Маренбон, в "Апологии" Абеляр, насколько можно судить по существующим фрагментам, стремился не столько защитить свои учения, сколько разъяснить их смысл, т. е. сочинение

[1] См.: *J. Marenbon.* The Philosophy of Peter Abelard. Cambridge, 1997. P. 69, где автор ссылается на: *Buytaert E.* Petri Abaelardi opera theologica. // Corpus christianorum, continuatio mediaevalis. Turnhout, 1969, Vol. 11. P. 352 – 355.

[2] Thomas de Morigny. Disputatio catholicorum patrum / Ed. M. Carra de Vaux St Cyr // Revue des sciences philosophiques et theologiques. 1963. N 47. P. 205–220.

имеет во многом "педагогический" характер[3]. В своем трактате Абеляр намеревался, по-видимому, рассмотреть поочередно все 19 пунктов обвинения, которые вскоре были выдвинуты против него на Санском соборе[4].

Выдвижение Обвинения в адрес Абеляра имело как собственно богословские, так и политические причины. Бернард был центральной фигурой в реформистской партии, настроенной неприязненно к Стефану Гарляндскому, который одно время был королевским канцлером, а одновременно настоятелем монастыря Сент-Женевьев и покровительствовал Абеляру. Успеху выступления против Абеляра могла также способствовать утрата влияния после смерти Людовика VI в 1137 г. некогда могущественной семьи де Гарлянд. Богословское содержание трудов Абеляра в начале привлекло внимание Гильома Сен-Тьеррийского, который был дружен с Абеляром, однако оказался вынужден, по его собственному признанию, порвать с ним отношения из-за его пагубных учений. Гильом первым обратил внимание Бернарда Клервоского, главного обвинителя Абеляра, на "ереси" бывшего друга[5]. Основным объектом критики монашеских богословов стала тринитарная теология магистра Петра. Гильом оказался более внимательным читателем Абеляра, чем Бернард, и выразил суть своих с ним расхождений. По мнению Гильома, Абеляр, говоря о Св. Троице, рассуждает об именах, а не о самих лицах. Бернард был в меньшей степени склонен анализировать труды Абеляра, его критика носила не столько аналитический, сколько риторический характер, однако содержание его расхождений с Абеля-

---

[3] См.: *Marenbon J.* Op. cit. P. 69.

[4] Список пунктов обвинения, фигурировавших на Санском соборе, см.: *Little E.* "Bernard and Abelard at the Council of Sens, 1140" // Bernard of Clairvaux Studies presented to Dom Jean Leclercq, Washington, 1973. P. 55–71. Литтл сопоставляет этот список со списками обвинений, выдвинутых против Абеляра Гильомом Сен-Тьеррийским и Бернардом Клервоским. Генезис *Capitula haeresim xix* прослежен в работе: *Mews C.* The Lists of Heresies Imputed to Peter Abelard // Revue bénédictine 1985. № 95. P. 73–110. В основу *Capitula haeresim xix*, предъявленных Абеляру, лежали, как полагает Мьюз, *Capitula haeresim xiv*, составленные Фомой Мориньинским, монахом монастыря Св. Мартина в Полях, который мог действовать либо по поручению Бернарда, либо с целью заслужить благосклонность аббата Клерво (см.: *Marenbon J.* Op. cit. P. 28). Другой источник *Capitula haeresim xix – Disputatio aduersus Petrum Abaelardum* Гильома Сен-Тьеррийского (*Patrologia latina*, 180, cols 249–82). Эти же сочинения послужили источниками развернутого обвинения против Абеляра, адресованного Бернардом Клервоским папе Иннокентию II в письме 190 (Epistula de erroribus Petri Abaelardi. – Sancti Bernardi Opera / Ed. J. Leclercq, C.H. Talbot, H. Rochais. Roma, Vol. 8).

[5] Изложение истории с обвинением Абеляра на Санском соборе и предшествовавших ему событий см.: *Marenbon J.* Op. cit. P. 26–32; *Evans G.R.* Bernard of Clairvaux. Oxford, 2000. P. 115–123. Философско-богословское содержание полемики между Абеляром и Гильомом Сен-Тьеррийским и Бернардом рассматривается, в частности, в статье: *Jolivet J.* Sur quelques critiques de la théologie d'Abelard // *Jolivet J.* Aspects de la pénsée médiévale: Abélard. Doctrines du langage. P., 1987.

ром в сущности то же, что и у его друга Гильома. С точки зрения Бернарда, Абеляр занимался рациональным исследованием тринитарных отношений, вторгаясь своими диалектическими доводами, rationes, и "рассужденьицами" (ratiunculae) в закрытую для обсуждений область троического богословия. То, что для Абеляра было лишь формой исследования богословского языка, Бернард воспринял как еретическое учение о таинственных отношениях внутри Св. Троицы. Именно в непонимании самого характера своего логико-грамматического исследования Абеляр и обвиняет Бернарда в "Апологии". Абеляр, как мы увидим из текста, разъясняет прежде всего контекстуальность значений имен Бога: они определяются не сами по себе, но только в зависимости от места, которое они занимают в высказывании.

Перевод выполнен по изданию: Petri Abaelardi opera theologica Ed. E. Buytaert // Corpus christianorum, continuatio mediaeualis / Turnhout, 1969. Vol. 11. P. 358–368.

АПОЛОГИЯ. ПРОТИВ БЕРНАРДА

Петр Абеляр

Чтобы, как говорит Боэций, "не терять время на вводные слова"[1], следует перейти к самому предмету (res), чтобы мою невинность защитить не многословием, а самой истиной вещей.

И первыми должны быть приведены те самые суждения, которые были выставлены против меня за мои сочинения, затем следует присоединить ответы, в которых лукавая ложь опровергается истинными доводами.

Итак, ты говоришь, что я написал о Боге, что Отец есть совершенное Могущество, Сын есть некоторое могущество, и Святой Дух – отсутствие могущества. Что Святой Дух одной субстанции не с Отцом, но с мировой душой. Что Христос воплотился не для того, чтобы избавить нас от ига дьявольского. Что ни "Бог и человек", ни "это лицо", которое есть Христос, не есть третье лицо в Троице. Что свободной воли самой по себе достаточно для некоторого блага. Что Бог может творить то, что творит, и прощать то, что прощает, только тем способом, которым Он это делает, и только в то время, в которое Он это делает, а не в другое. Что Бог не должен и не может препятствовать злу. Что от Адама унаследовали мы не вину, а лишь наказание. Что распявшие Христа в неведении не согрешили. Что не должно вменять в вину содеянное по неведению. Что у Христа не было страха Божия. Что власть связывать и отпускать была

[1] *Boethius*. De syllogismo categorico. PL 64; 794C.