

А.Р. Фокин

ТРАНСФОРМАЦИЯ АРИСТОТЕЛЕВСКИХ КАТЕГОРИЙ В ТЕОЛОГИИ И КОСМОЛОГИИ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА*

Фокин Алексей Русланович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; профессор кафедры богословия и литургики. Общецерковная аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия. Российская Федерация, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5; e-mail: al-fokin@yandex.ru

Статья посвящена рецепции логико-философских идей Аристотеля в теологии и космологии св. Максима Исповедника (580–662 гг.). Рассматривается представление обоих мыслителей о Боге как неподвижном перводвигателе и Уме, сущность которого совпадает с его мышлением; затрагивается использование Максимом **Исповедником** аристотелевского учения о движении и его четырех видах; анализируется онтологическая триада: сущность, сила, действие и ее аристотелевские корни, а также другие возможные философские источники. Демонстрируется, как **византийский мыслитель** переосмысливает десять аристотелевских категорий в идеальном ключе, превращая их в чистые бестелесные логосы, благодаря соединению которых получается индивидуальная вещь, а также устанавливаются различные мировые связи. Наконец, анализируется родовидовая иерархия логосов и ее связь с логикой Аристотеля и ее неоплатоническими комментаторами. Особое внимание уделяется трансформации аристотелевских идей, обусловленной прежде всего религиозным фактором.

Ключевые слова: греческая философия, Аристотель, логика, категории, метафизика, космология, теология, патристика, Максим Исповедник

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-23-08001 «Об отношении теоретических и практических наук в философии Аристотеля».

Введение

Как известно, логико-философское наследие Аристотеля начиная с XIII в. оказало определяющее влияние на развитие западной средневековой философии и теологии. Однако о влиянии мысли Стагирита на эпоху патристики¹, особенно на греческую патристику, известно гораздо меньше. Как считается, наибольшее влияние Аристотель оказал на Антиохийскую и Эдесско-Нисибинскую экзегетические школы (IV–V вв.)², на Великих Каппадокийцев, а позднее – на ранневизантийских theologов: Иоанна Филопона³, Леонтия Византийского, Леонтия Иерусалимского, Анастасия Синаита, Иоанна Дамаскина⁴ и некоторых других. Однако ученые пока не уделяли должного внимания рецепции логико-философских идей Аристотеля таким выдающимся восточно-христианским мыслителем, как св. Максим Исповедник (580–662).

На сегодняшний день существуют лишь две специальные работы, посвященные анализу влияния философии Аристотеля на мысль Максима Исповедника, – это статья известного итальянского патролога и историка позднеантичной и раннехристианской философии Клаудио Морескини «О присутствии и роли аристотелизма у Максима Исповедника»⁵ и глава «Классические философские влияния: Аристотель и платонизм» в новом «Оксфордском руководстве по Максиму Исповеднику», написанная Мариусом Портару, румынским аспирантом папского Института патристических исследований в Риме⁶. В своей статье Морескини останавливается на тех вопросах, в которых влияние мысли Аристотеля на мысль Максима

¹ О влиянии Аристотеля на формирование тринитарной доктрины в латинской патристике см. нашу книгу: *Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014; а также недавнюю статью: *Фокин А.Р.* Аристотелевские категории в латинской тринитарной теологии (Марий Викторин, Августин, Бозций) // *Филос. журн.* 2016. Т. 9. № 1. С. 100–119.

² См.: *Сагарда Н.И.* Древне-церковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.) – ее главнейшие направления и характерные особенности // *Христиан. чтение.* 1910. Т. 4. С. 465, 478, 481; *Possekel U.* Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian. Louvain, 1999. P. 31–32, 49–54; *Судоров А.И.* Богословские школы древней Церкви // *Православная энцикл.* Т. 5. М., 2002. С. 529; *Савреј В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2011. С. 596–597.

³ Перу Иоанна Филопона (ок. 490–570) принадлежат комментарии на аристотелевские «Категории», первую и вторую «Аналитики», «Метеорологику», «О возникновении и уничтожении», «О происхождении животных», «О душе» и «Физику», а также полемический трактат против мнения Аристотеля и Прокла «О вечности мира». Как отмечает К. Морескини, «Иоанн Филопон является главным представителем того способа философствования, который установился в греческом мире в VI в. и который обращал особое внимание не только на платоновскую традицию, как это происходило до сих пор, но и на различные аспекты аристотелевской мысли... Неудивительно, что для такого христианина, как Иоанн Филопон (то же, по всей видимости, произойдет в следующем веке с Максимом Исповедником), аристотелизм стал мотивом, ярко представленным в его философской мысли» (*Морескини К.* История патристической философии. М., 2011. С. 818). Как мы покажем далее, эта оговорка о Максими Исповеднике вовсе не случайна.

⁴ Перу Иоанна Дамаскина принадлежит так называемая «Диалектика» (или «Философские главы»), представляющая собой адаптацию логики Аристотеля к нуждам христианской теологии.

⁵ *Moreschini C.* Sulla presenza e la funzione dell'aristotelismo in Massimo il Confessore // *Koinonia.* 2005. Vol. 28–29. P. 105–124. В сокращенном виде эта статья вошла в книгу того же автора: *Moreschini C.* Storia della filosofia patristica. Brescia, 2005. P. 713–737 (рус. пер.: *Морескини К.* История патристической философии. С. 828–856).

⁶ *Portaru M.* Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism // *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor.* Oxf., 2015. P. 127–148.

для него совершенно очевидно: это учение о движении, триада «творение – движение – покой», триада «сущность – потенция – энергия», триада «бытие – благобытие – приснобытие», учение о материи и форме, о душе, о формах жизни, о чувственном познании, о соотношении общего и частного и некоторых других. В конце статьи автор высказывает предположение, что присутствие аристотелизма в мысли Максима явилось следствием длительных христологических дискуссий о значении таких терминов, как «бытие», «сущность» и др., которые развернулись в Византии эпоху после Халкидонского Собора (451 г.) и особенно во времена Максима (первая половина – середина VII в.)⁷. В статье Портару, носящей обзорный характер, автор делает краткий экскурс в историю предыдущих исследований, касавшихся обсуждаемого вопроса⁸, а затем рассматривает несколько точек «непрямого влияния» (indirect influence) философии Стагирита на мысль Максима Исповедника, таких как учение о сущности, движении, энергии, перводвигателе, воле, соотношении души и тела. В конце статьи Портару приходит к весьма странному заключению: «Мы не можем говорить о каком-либо прямом и значительном влиянии Аристотеля на Максима... Аристотель не является источником мысли Максима, но лишь время от времени позитивным влиянием»⁹. В нашей статье мы, солидаризируясь с позицией Морескини, на многих убедительных примерах покажем несправедливость этого вывода относительно Максима Исповедника, у которого наследие Аристотеля было переосмыслено в неоплатоническом ключе и внедрено в самую сердцевину христианской теологии и космологии.

В самом деле, хотя в сочинениях Максима имя Аристотеля встречается всего два раза¹⁰, при их внимательном прочтении обнаруживается глубинная зависимость мысли византийского мыслителя от логико-философских понятий и категорий Стагирита. В нашей статье мы коснемся лишь нескольких точек соприкосновения учения этих выдающихся мыслителей: представле-

⁷ *Moreschini C.* Sulla presenza e la funzione dell'aristotelismo in Massimo il Confessore. P. 124.

⁸ Среди западных исследователей, писавших о влиянии философии Аристотеля на мысль Максима Исповедника, М. Портару упоминает (см.: *Portaru M.* Op. cit. P. 131–134): Х. У. фон Бальгазара (*Balthasar H. U., von.* Kosmische Liturgie: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor. Freiburg i. B., 1941), П. Шервуда (*Sherwood P.* The earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his refutation of origenism. Roma, 1955), В. Лакнера (*Lackner W.* Studien zur philosophischen Schultradition und zu dem Nemesioszitataten bei Maximus dem Bekenner. Graz, 1962), Р.-А. Готье (*Gauthier R.-A.* Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain // Recherches de théologie ancienne et médiévale. 1954. T. 21. P. 51–100), Е. фон Иванка (*Ivanka E., von.* Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenner mit dem Origenismus // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. 1958. Bd. 7. S. 23–49), В. Фёлькера (*Völker W.* Der Einfluß des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // Texte und Untersuchungen. 1961. Bd. 77. S. 331–350; Idem. Zur Ontologie des Maximus Confessor // Und fragten nach Jesus: Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift für Ernst Barnikol zum 70. Geburtstag. B., 1964. P. 57–79), А. Риу (*Riou A.* Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur. P., 1973), Р. Сорабджи (*Sorabji R.* Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence. Ithaca (NY), 1990), А. Леви (*Lévy A.* Le Créé et l'incrée. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: Aux sources de la querelle palamienne. P., 2006), К. Морескини (*Moreschini C.* Op. cit.).

⁹ *Portaru M.* Op. cit. P. 144.

¹⁰ Один раз Максим Исповедник упоминает о «тщетных усилиях Эпикура и Аристотеля» (...Αριστοτέλους ματαιολογίας), направленных на отрицание бессмертия души (см.: *Maxim. Confess.* Ep. 7. PG 91. 437B). Второй раз имя Аристотеля упоминается им в связи с рассказом о происхождении некоего животного, называемого «обжорой» (ζῷον μαρῶν λευομένον), которое рождается от гниения из влажной земли и беспрестанно пожирает землю, пока не выберется на поверхность (см.: *Maxim. Confess.* Quaest. et Dub. 126. 3–9; ср.: *Aristot.* Fr. 7, 39, 361 Rose).

ния о Боге как неподвижном перводвигателе и Уме, сущность которого совпадает с мышлением, учение о движении и его видах, онтологическая триада: сущность, сила, действие, гилеоморфизм, учение о десяти категориях и родовидовая иерархия логосов. При этом нас будут интересовать не только сходства, но и различия в подходах обоих мыслителей, обусловленные прежде всего разными религиозными традициями.

Бог как неподвижный перводвигатель

Если мы обратимся к учению Максима Исповедника о Боге, то обнаружим преставление о нем как неподвижном перводвигателе, описанном Аристотелем сначала в «Физике», а затем и в «Метафизике»¹¹, что всем хорошо известно, в связи с чем мы здесь не будем на этом останавливаться и перейдем сразу к Максиму. Действительно, согласно Исповеднику, Бог, в отличие от всего остального, не только не имеет возникновения (*γένεσις*), будучи вечным и «невозникшим» (*ἀγένητος*), но и пребывает абсолютно неподвижным, будучи «первым движущим, которое неподвижно» (*τὸ πρῶτως κινῶν ἀκίνητον*)¹². Он есть такая единица (*μονάς*), которая «одна лишь в подлинном смысле неподвижна» (*μόνη κυρίως ἀκίνητος*)¹³. При этом Бог как неподвижный перводвигатель является не только первоначалом всякого существующего в мире движения, но и его конечной целью:

Всякое движущееся, конечно же, имело начало движения. Всякое же движение не есть безначальное (*οὐκ ἀναρχος*), поскольку оно не беспричинно (*οὐδὲ ἀναίτιος*). В самом деле, оно имеет своим началом (*ἀρχήν*) движущее (*τὸ κινῶν*), а также имеет своей причиной (*αἰτίαν*) призывающее его и влекущее к той цели, к которой оно движется (*τὸ καλοῦν τε καὶ ἔλκων πρὸς ὃ καὶ κινεῖται τέλος*). Если же началом всякого движения всякого движущегося является движущее, а конечной целью, к которой движущееся устремляется, является его [перво]причина (ведь ничто не движется беспричинно), то ничто из сущих не является неподвижным, кроме первого движущего (*τὸ πρῶτως κινῶν*)¹⁴.

Как таковой только Бог является «целью самого себя» (*ἑαυτοῦ τέλος*), ибо Он один существует не ради какой-то иной цели, а ради самого себя, в то время как все остальное существует ради него. В подтверждение этого Максим Исповедник прямо ссылается на Аристотеля:

¹¹ См.: *Aristot. Phys.* VII 1, 241b 34 – 243a 30; VIII 5, 256a 4 – VIII 10, 267b 27; *Met.* XII 6, 1071b 2 – XII 10, 1076a 6.

¹² *Maxim. Confess. Amb. Io.* 10. 88. 15–16 (ссылки на «Трудности к Иоанну» мы приводим по тексту последнего критического издания: *Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Vol. 1–2.* Camb.; L., 2014; все русские цитаты из *Ambigua* мы приводим в нашем авторском переводе). Данное определение перводвигателя дословно заимствовано у Аристотеля; см.: *Aristot. Phys.* VIII 5, 258b 4–5: *τὸ πρῶτως κινῶν ἀκίνητον*; *Met.* XII 8, 1073a 27: *τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὐτό*. То же аристотелевское определение перводвигателя, отнесенное к Богу, мы встречаем ранее у христианских авторов – Немезия Эмесского (см.: *De nat. hom.* 18. P. 79, 16) и Иоанна Филопона (*In Aristotelis physicorum libros commentaria.* P. 885. 28; 887. 6; *In Aristotelis libros de anima commentaria.* P. 20. 36–37; 96. 24–25), а впоследствии – у Иоанна Дамаскина, хорошо знавшего труды как Аристотеля, так и Максима Исповедника (см.: *Exp. fidei.* I 4. 14–21). Морескини в понятии о Боге как неподвижном перводвигателе видит «первый признак внимания, оказанного Максимом учению Аристотеля» (*Морескини К.* Указ. соч. С. 830; ср.: *Moreschini C. Op. cit.* P. 107–108).

¹³ *Amb. Io.* 10. 97. 7–8; ср. также: *Amb. Io.* 23. 3. 11–13.

¹⁴ *Amb. Io.* 10. 88. 9–15; ср.: *Amb. Io.* 7. 10. 3–8.

Бог превосходит природу сущих как не существующий ради чего-либо (οὐδενὸς ἕνεκεν ὄν), ибо верно определение о Нем, даже если его дал тот, кто не принадлежит к нам: “Конечная цель есть то, ради чего все существует, само же оно не ради чего-то другого”¹⁵.

Далее, согласно Аристотелю, перводвижитель движет все «как предмет любви»¹⁶, т. е. как цель стремления. Подобным образом и Максим продолжает развивать эту аналогию, называя Бога «конечным предметом стремления» (τὸ ἔσχατον ὀρεκτόν), к которому направлено движение всех движущихся¹⁷. Подобно Псевдо-Дионисию¹⁸, он поясняет, в каком смысле следует понимать такое имя Бога, как «любовь» (ἔρωσ, ἀγάπη):

Поскольку Бог есть желание (ἔρωσ) и любовь (ἀγάπη), Он “движется” (κινεῖται), а как предмет желания (ἐραστόν) и предмет любви (ἀγαπητόν) Он движет к Себе все, что способно воспринять желание и любовь (κινεῖ πρὸς ἑαυτὸ πάντα τὰ ἔρωτος καὶ ἀγάπης δεκτικά). Если же выразиться еще яснее, Он “движется” как вызывающий внутреннее состояние желания и любви (σχέσιν ἐμποιοῦν ἐνδιάθετον ἔρωτος καὶ ἀγάπης) в тех, кто способен это воспринять, а движет Он как естественно привлекающий к Себе стремление тех, кто к Нему движется (ὡς ἐλκτικὸν φύσει τῆς τῶν ἐπ’ αὐτῷ κινουμένων ἐφέσεως)¹⁹.

Кроме того, Максим Исповедник привлекает эту же аристотелевскую идею, когда описывает мышление как движение ангела или человеческой души, влекомой к Богу как предмету своей мысли и объекту своей любви:

Если мыслящее (τὸ νοερόν) движется мысленно, как это подобает ему самому (κινεῖται ἀναλόγως ἑαυτῷ νοερώς), оно, конечно же, мыслит (νοεῖ); а если мыслит, то, конечно же, и любит предмет своей мысли (ἐρᾷ πάντως τοῦ νοηθέντος). Если же оно любит, то, конечно, претерпевает исступление к нему как предмету любви (πάσχει πάντως τὴν πρὸς αὐτὸ ὡς ἐραστόν ἔκστασιν); а если претерпевает, то ясно, что оно устремляется [к нему] (ἐπείγεται); если же устремляется, то, конечно, ускоряет силу своего движения (τὸ σφοδρόν τῆς κινήσεως); а если оно с силой ускоряет свое движение, то не останавливается до тех пор, пока не окажется целиком и полностью в предмете своей любви (ὅλον ἐν ὅλῳ τῷ ἐραστῷ) и не будет целиком им охвачено²⁰.

В этом примере Бог предстает как предмет мысли и любви и как движущее начало только разумных сущностей. Но Максим Исповедник распространяет это представление и на все остальные сущие. В самом деле, он приводит еще одно оригинальное объяснение этого способа приведения в движение: так же как говорится, что свет движет зрительную способность к акту зрительного восприятия²¹, будучи движущим началом (κινητικόν) всякого зрения, так и Бог, будучи «совершенно неподвижным по Своей сущности и природе (ἀκίνητον πάντη κατ’ οὐσίαν καὶ φύσιν), как беспредель-

¹⁵ Ἐκβαίνει γὰρ τῶν ὄντων τὴν φύσιν, εἴπερ ἀληθὴς ὁ περὶ αὐτοῦ ὀρισμός, κἂν ἀλλότριος ἢ ὁ λέγων “τέλος ἐστὶν οὐ ἕνεκεν τὰ πάντα, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκεν” (Amb. Io. 7. 7–10). Ср.: *Aristot. Met.* II 2, 994b: ἔτι δὲ τὸ οὐ ἕνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὁ μὴ ἄλλου ἕνεκα ἀλλὰ τᾶλλα ἐκείνου. Ср. также: *Ibid.* V 16, 1021b; XII 7, 1072b.

¹⁶ κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον (*Met.* XII 7, 1072b 3).

¹⁷ Amb. Io. 10. 3. 4–9.

¹⁸ См.: *Ps.-Dionys. Div. nom.* 4. 14.

¹⁹ Amb. Io. 23. 3. 22–28.

²⁰ Amb. Io. 7. 10. 8–15.

²¹ Ср. с рассуждением Аристотеля о различии двух умов в человеческой душе, где он также прибегает к аналогии со светом: «Существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой – ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности» (*De anim.* III 5, 430 a 14–17).

ный, абсолютный и безграничный, подобно некоему научному замыслу (*τις ἐπιστημονικὸς λόγος*), присутствуя в сущностях сущих, называется движущимся, поскольку Он промыслительно приводит в движение (*κινεῖν*) каждое из сущих в согласии с тем разумным началом (*λόγον*), согласно которому ему свойственно двигаться»²².

Таким образом, по мысли Максима, «Бог есть начало и конец всякого возникновения и движения сущих (*πάσης γενέσεώς τε καὶ κινήσεως τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ τέλος*), которые от него произошли (*ἐξ αὐτοῦ γεγεννημένων*), и им приводятся в движение (*δι' αὐτοῦ κινουμένων*), и в нем будут иметь покой» (*τὴν στάσιν*)²³. Вместе с тем нельзя не заметить, что для Максима Исповедника Бог является не только причиной существующего в мире *движения*, но и причиной *бытия* мира, будучи его Творцом, в чем учение византийского мыслителя резко отличается от учения Аристотеля²⁴, согласно которому мир существует вечно и безначально во времени, поскольку в мире вечно существует движение и перводвигатель, обладающий бесконечной силой, двигает мир в течение бесконечного времени²⁵.

Бог как Ум, сущность которого совпадает с мышлением

Другой характерной чертой учения Максима Исповедника о Боге, в которой, несомненно, присутствует влияние метафизики Аристотеля, является нехарактерное для греческой патристики представление о том, что сущность (*οὐσία*) Бога состоит в его мышлении (*νόησις*), которое вечно находится в состоянии актуальности (*ἐνέργεια*)²⁶. Это представление встречается в 12-й книге аристотелевской «Метафизики» и в 3-й книге его трактата «О душе». В «Метафизике» Аристотель, обосновав необходимость существования первого движущего, которое само неподвижно, характеризует его как «сущность и деятельность» (*οὐσία καὶ ἐνέργεια*)²⁷. Далее он называет эту сущность «первой сущностью, простой и существующей в действительности» (*ἡ οὐσία*

²² Amb. Io. 23. 3. 9–15. О понятии «логос» у Максима Исповедника подробнее речь пойдет ниже.

²³ Amb. Io. 15. 7. 10–13. Ср.: Amb. Io. 41. 5. 17–19.

²⁴ Ср.: Морескини К. Указ. соч. С. 840.

²⁵ См.: *Aristot.* Phys. VIII 1, 250b 1–20; 251b 10–30; 6, 259a 5–15; 7, 260a 23–27; 9, 266a 5–9; 10, 266a 10 – 267b 26. К тому же, по Аристотелю, вечны и первоосновы мира – материальные элементы и структурирующие их формы (см.: *Met.* VII 8, 1033a 25 – 1033b 20; XII 2, 1069b 35 – 1070a 4; XII 6, 1071b 5–10; *Phys.* I 7, 190b 15–20 и др.), в то время как для Максима Исповедника вечен только Бог. Впрочем, сам Аристотель усваивает движущей причине способность соединять форму с материей и тем самым вызывать к бытию единичные вещи, переводя их из бытия в возможности в бытие в действительности (см.: *Met.* XII 10, 1075b 35–37), что теоретически можно экстраполировать и на перводвигатель, который в таком случае будет для мира не просто *causa finalis*, но и *causa efficiens*.

²⁶ Это представление весьма характерно для латинской патристики, в которой, начиная с Илария Пиктавийского и Марии Викторина и особенно у Аврелия Августина и Боэция, твердо закрепляется так называемая «доктрина Божественной простоты», предполагающая, что все, что есть в Боге, – это его сущность. См. об этом в наших работах: *Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. С. 299–301, 425–427, 537–540, 634–635; *Он же.* Аристотелевские категории в латинской тринитарной теологии. С. 110–111. В греческой же патристике как минимум со времен Великих Каппадокийцев принято различать единую и простую Божественную сущность и множество ее свойств и энергий, которые ей сопутствуют, существуя «около сущности» (*περὶ τὴν οὐσίαν*) и являя ее, но не совпадая с ней. Впрочем, данное различие иногда встречается и у Максима Исповедника (см.: Amb. Io. 16. 2; 34. 2; *Sap. theol.* I 48; I 50, а также: *Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. С. 252–254).

²⁷ *Met.* XII 7, 1072a 25.

πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἀπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν)²⁸, и определяет ее как «мышление само по себе» (ἡ νόησις ἡ καθ' αὐτήν) и «ум, который через причастность предмету мысли мыслит сам себя (αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ), ибо он сам становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его мысли – одно и то же» (ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν)²⁹. Наконец, Аристотель прямо называет этот мыслящий сам себя Ум «Богом» (ὁ θεός), жизнь которого состоит в деятельности мышления (ἡ γὰρ τοῦ ἐνέργεια ζωή), и это есть «деятельность, которая сама по себе есть самая лучшая и вечная жизнь»³⁰. В трактате «О душе» Аристотель, описывая деятельный ум (τὸ ποιῶν), связанный с человеческой душой, но отделимый от нее как бессмертный и вечный, также характеризует его как «деятельность по сущности» (τῇ οὐσίᾳ ὄν ἐνέργεια)³¹.

Сходным образом Максим Исповедник полагает, что Бог по своей сущности абсолютно прост: в нем нет не только какой-либо физической сложности (форма – материя, качество – количество, часть – целое и т. п.)³², но и никакой метафизической сложности, характеризующейся различием между субъектом и предикатами, содержащим и содержимым:

В простой и беспредельной сущности Святой Троицы нет обладаний и способностей (ἔξεις καὶ ἐπιτηδειότητας), чтобы не делать ее сложной (σύνθετον), наподобие творений; мыслить подобное относительно Бога – нелепо и нечестиво³³.

Божество не [слагается] из некоей сущности и привходящих свойств (οὐ γὰρ ἐξ οὐσίας τινὸς καὶ συμβεβηκότων), поскольку в таком случае Оно будет тварным как составяемое и слагающееся из этого³⁴.

Бог есть такая сущность, которая лишена того, что находится в ней как в подлежащем (οὐσία τοῦ ἐν ὑποκειμένῳ χωρίς), и такое мышление, которое совершенно не имеет никакого подлежащего (νόησις μὴ ἔχουσα τι καθάπαιξ ὑποκειμένον)³⁵.

Другими словами, согласно Максиму Исповеднику, мышление (νόησις), будучи чистой энергией Бога, имманентной его сущности, совпадает с самой этой сущностью, как это имеет место быть в аристотелевском перводвигателе:

²⁸ Met. XII 7, 1072a 31–32. Ср.: XII 6, 1071b 20–22.

²⁹ Ibid. 1072b 18–21.

³⁰ Ibid. 1072b 26–29 (пер. А.В. Кубицкого в редакции М.И. Иткина).

³¹ De anim. III 5, 430 a 18. Ср. комментарий Фемистия к этому месту, который также отождествляет сущность и энергию в деятельном уме: ἡ δὲ οὐσία τοῦ λογικοῦ νοῦ ταὐτὸν ἐστὶ τῇ ἐνέργειᾳ, καὶ οὐκ ἐκ δυνάμεως πρόεισιν, ἀλλ' ἡ αὐτοῦ φύσις ὁμογενὴς τῇ ἐνέργειᾳ, καὶ οὕτως ὁ νοῦς (In Aristotelis libros de anima paraphrasis. P. 99. 32–35).

³² В одном месте Максим отрицает какую бы то ни было возможность приписывать Богу три из десяти аристотелевских категорий – количество, качество и отношение: «Божество (ἡ θεότης) превосходит какое бы то ни было разделение на части или сложение в целое, поскольку оно неколичественно (ἄλογον); оно чуждо понятию о какой бы то ни было качественной определенности бытия, поскольку оно бескачественно (ἄποιον); оно совершенно свободно и удалено от любой связи и отношения к чему бы то ни было иному, поскольку оно безотносительно (ἄσχετον), не имея ничего прежде себя, вместе с собой и после себя, как запредельное всему (πάντων ἐπέκεινα) и не связанное ни с каким сущим никаким определением или способом» (Amb. Io. 10. 98. 7–14; ср.: Cap. de carit. IV 9). В качестве параллели этому можно отметить, что, по Аристотелю, перводвигатель также есть чистая форма без материи (ἀνευ ὕλης – Aristot. Met. XII 6, 1071b 21); он неделим, не имеет частей и величины (ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος, – см.: Phys. VIII 10, 266a 10–15; 267b 25–26).

³³ Cap. de carit. IV 8; ср.: Quaest. et dub. 104. 5–9.

³⁴ Opusc. theol. 21, PG 91, 249A.

³⁵ Cap. theol. II 3 (пер. А.И. Сидорова).

Бог, если мы назовем Его сущностью (οὐσίαν), не имеет по природе мыслимой вместе с Ним способности быть мыслимым (τὴν τοῦ νοεῖσθαι δύναμιν), чтобы не оказаться сложным; если же [мы назовем] Его мышлением (νόησιν), то Он не имеет подлежащей сущности, по природе способной вместить мышление (δεκτικὴν τῆς νοήσεως ὑλοκειμένην οὐσίαν). Но Сам Бог по сущности есть мышление (κατ' οὐσίαν νόησις), и целиком мышление, и только это одно (ὅλος νόησις, καὶ μόνον); и Он же есть сущность согласно мышлению (κατὰ τὴν νόησιν οὐσία), и целиком сущность, и только это одно (ὅλος οὐσία καὶ μόνον)³⁶.

Вместе с тем Максим Исповедник, в отличие от Аристотеля, полагает, что Бог как «нераздельная, неделимая и простая Единица» (μονὰς ἀδιαίρετος καὶ ἀμερῆς καὶ ἀπλή) «целиком превышает сущности (ὑπὲρ οὐσίαν ὅλος), и целиком – превышает мышления (ὑπὲρ νόησιν ὅλος)»³⁷. По Своему превосходству Он не может быть назван в собственном смысле ни сущностью, ни силой, ни энергией: «Бог безграничен, неподвижен и беспределен, так что бесконечно превосходит всякую сущность, силу и энергию»³⁸, будучи «творческой причиной всякой сущности, силы и энергии»³⁹. В этом Максим Исповедник следует апофатической теологии Псевдо-Дионисия, имеющей неоплатонические корни и чуждой метафизике Стагирита.

Учение о движении и его видах

Если мы теперь от теологии Максима обратимся к вопросам онтологии и космологии, то обнаружим здесь вполне аристотелевское представление о движении как фундаментальной характеристике сущего⁴⁰. В самом деле, по мысли Максима Исповедника, в отличие от Бога, все сотворенное, начиная с момента своего возникновения, находится в постоянном движении:

Ничто из сущего... не является неподвижным (ἀκίνητον). Ведь все какие бы то ни было сущие (πάντα... τὰ ὁπωσοῦν ὄντα) находятся в движении, кроме одной лишь неподвижной и все превосходящей [Перво]причины (ἀκινήτου καὶ ὑπὲρ πάντα αἰτίας)⁴¹.

Ничто из сущих не есть целиком и полностью самостоятельное (αὐτενέργητον), потому что оно не является и беспричинным (ἀναίτιον). А то, что не беспричинно, конечно же, движется из-за причины (κινεῖται πάντως δι' αἰτίαν), то есть приводится в действие [и] естественное движение (ἐνεργούμενον τὸ κινεῖσθαι φυσικῶς) с помощью причины, из-за которой и к которой оно осуществляет движение (δι' ἣν καὶ πρὸς ἣν ποιεῖται τὴν κίνησιν). Ибо ничто из движущегося никоим образом не движется беспричинно (ἀναίτιως)⁴².

³⁶ Cap. theol. I 82 (пер. наш. – А.Ф.).

³⁷ Ibid.

³⁸ ὡς πάσης οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ὑπερέκεινα ἀπείρω ὄν (Cap. theol. I 2).

³⁹ πάσης οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας... ποιητικῆ (Cap. theol. I 4).

⁴⁰ См.: Amb. Io. 7. 6; 15. 7; 67. 4 и др. Морескини верно замечает, что в своем учении о движении Максим «следует... Стагириту» (Морескини К. История патристической философии. С. 834; ср. также: С. 841: «Максим... с полной точностью воспроизводит его учение о движении»); однако, нам кажется, он не прав в том, что Максим Исповедник, аргументируя в Amb. Io. 10, 88 (именно тут он прибегает к понятию перводвигателя) о том, что мир и материя имеют начало и потому не могут быть вечными, полемизирует с Аристотелем, а не с неоплатониками (в частности, с Проклом, против учения которого ранее писал Иоанн Филопон).

⁴¹ Amb. Io. 10. 88. 18–20.

⁴² Amb. Io. 15. 6. 9–15.

Таким образом, Максим полагает, что все движущееся движется постольку, поскольку оно не имеет покоя в самом себе и не является своей собственной целью, не будучи причиной самого себя (αὐταίτιον), но нуждается в источнике своего движения⁴³. Ведь, по словам византийского мыслителя, «началом всякого естественного движения (πάσης κινήσεως φυσικῆς) является возникновение (γένεσις) движущихся; а начало возникновения движущихся – это Бог как Источник возникновения (γενεσιουργός)»⁴⁴. Однако это представление плохо согласуется с представлением Аристотеля о том, что все, существующее по природе – животные, растения, первоэлементы, их части т. п., – имеет начало движения и покоя в самом себе⁴⁵.

Вместе с тем Максим Исповедник следует аристотелевскому учению о *четырёх видах* движения: согласно *сущности* (возникновение и уничтожение), согласно *качеству* (качественные изменения/превращения), *количеству* (рост и убыль) и согласно *месту* (пространственное перемещение)⁴⁶. Так, по словам Максима, «видимое движется благодаря логосу, отвечающему за течение и истечение (τῷ κατὰ ῥοήν καὶ ἀπορροήν λόγῳ), увеличиваясь и уменьшаясь в отношении количества (αὐξήσει τε τῆ περὶ τὸ πᾶσὸν καὶ μειώσει) и изменяясь в отношении качества (τῆ περὶ τὸ ποῖόν ἀλλοιώσει), вообще говоря, [движется] по взаимному преемству (τῆ ἐξ ἀλλήλων διαδοχῆ), поскольку предшествующее уступает место последующему»⁴⁷. В другом месте он вслед за Аристотелем различает, с одной стороны, движение (κίνησις) как свойство изменчивости у тех сущих, которые подвержены возникновению и уничтожению, поскольку в них могут происходить качественные и количественные изменения субстрата, а с другой стороны, круговое движение (φορά), свойственное сущности, находящейся в непрестанном круговращении:

Говорят (φασιν)⁴⁸, что движение (τὴν κίνησιν) не тождественно вращению (τῆ φορᾷ). В самом деле, говорят, что движение скорее свойственно тем [сущим], которые подвержены возникновению и уничтожению (τῶν ὑπὸ γένεσιν καὶ φθοράν), поскольку они допускают большую или меньшую степень [изменений] в тех свойствах, которые наблюдаются относительно них (τοῖς περὶ αὐτὰ θεωρουμένοις)⁴⁹, – хотя это можно также в общем смысле сказать равным образом о всех возникших сущих (ἐπὶ πάντων ὁμοῦ τῶν γενητῶν), – а вращение (τὴν φοράν) – это непрестанное круговращение (ἀκαμάτως τὴν περιδίησιν), свойственное сущности, движущейся по кругу (τῆς κατὰ κύκλον κινουμένης οὐσίας)⁵⁰.

По всей вероятности, эта последняя сущность соответствует аристотелевскому «первому небу» – небу неподвижных звезд, которое, по словам Аристотеля, «вечно движется беспрестанным движением (ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἀπαιστων), каковое есть движение по кругу (ἢ κύκλῳ)... так что первое небо, стало быть, вечно (αἰδίως ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός)»⁵¹.

Далее, движение, будучи характеристикой всякого тварного сущего, рассматривается Максимом в качестве его природной силы или способности (φυσικῆ δύναμις), которая проявляет свое природное действие (ἐνέργεια), стремящееся реализовать в полноте логос своей природы и достичь своей

⁴³ Amb. Io. 7. 7. 5–6.

⁴⁴ Amb. Io. 15. 7. 1–3; ср.: 7. 6; 10. 91.

⁴⁵ См.: Phys. II 1, 192b 8–25 и др.

⁴⁶ См.: Aristot. Cat. 14, 15a 13–33; Phys. III 1, 200b 32 – 201a 15; VIII 7, 260a 25–30; Met. XII 2, 1069b 9–15.

⁴⁷ Amb. Io. 15. 5. 12–15.

⁴⁸ Видимо, перипатетики.

⁴⁹ Т. е. в категориях количества, качества, места, времени, отношения и др.

⁵⁰ Amb. Io. 15. 6. 1–6.

⁵¹ Aristot. Met. XII 7, 1072a 21–23. Ср.: Phys. VIII 6, 260a 1–3; VIII 7, 260a 25–27; VIII 8, 261b 27–28.

конечной цели⁵². Отсюда Максим Исповедник производит онтологическую триаду: *сущность*, *сила*, *действие*, также имеющую аристотелевские корни, к которой мы теперь и переходим.

Онтологическая триада: сущность, сила, действие

Эта онтологическая триада состоит из трех тесно взаимосвязанных категорий: *сущность* (οὐσία), *сила* (δύναμις)⁵³, *действие* (ἐνέργεια)⁵⁴, которые, по мысли Максима, характеризуют тварное бытие на всех его уровнях⁵⁵. Действительно, как поясняет византийский мыслитель:

Всякая сущность (οὐσία) вводит вместе с собою и предел самой себя, ибо ей присуще быть началом (ἀρχή) движения, созерцаемого в ней как возможность (τῆς ἐπιθεωρουμένης αὐτῆ κατὰ δύναμιν κινήσεως). Всякое естественное движение к действию (φυσικὴ πρὸς ἐνέργειαν κίνησις), мыслимое после сущности, но прежде действия, есть середина (μεσότης), поскольку оно естественным образом постигается как нечто среднее между обоими. А всякое действие (ἐνέργεια), естественно ограничиваемое своим разумным принципом (τῷ κατ' αὐτὴν λόγῳ), есть конец (τέλος) мыслимого до него сущностного движения (οὐσιώδους κινήσεως)⁵⁶.

В другом месте Максим называет эту триаду «принципом бытия» (λόγος τοῦ εἶναι) всех сущих: «Если сущие (τὰ ὄντα) обладают сущностью (οὐσίαν), силой (δύναμιν) и энергией (ἐνέργειαν), то им присущ тройственный принцип бытия (τριπλὸν τὸν... τοῦ εἶναι... λόγον)»⁵⁷. Очевидно, что данная триада категорий, с которой у Максима Исповедника связан еще целый ряд сходных категорий, таких как *сущность*, *движение*, *различие*⁵⁸, *сущность*, *жизнь*, *различие*⁵⁹, *начало*, *середина*, *конец*⁶⁰, *возникновение*, *движение*, *покой*⁶¹, представляет собой синтез аристотелевских понятий сущего в *возможности* (δυνάμει ὄν) и сущего в *действительности* (ἐνέργειᾳ ὄν) с категорией *сущности* (οὐσία) – первой и основной из десяти аристотелевских категорий⁶².

⁵² Ср.: Amb. Io. 7. 7; 7. 9.

⁵³ Также «возможность», «способность».

⁵⁴ Также «действительность», «осуществленность».

⁵⁵ Подробнее об этой триаде см.: Sherwood P. Op. cit. P. 103–116, 122–123; Karayiannis V. Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu. P., 1993. P. 50–54; Tollefsen T. The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his Metaphysical Principles. Oxf., 2008. P. 115–118; Moreschini C. Op. cit. P. 113–116; Larchet J.-C. Théologie des énergies divines: Des origines à st. Jean Damascène. P., 2010. P. 332–350; Фокин А.Р. Учение об «умопостигаемой триаде» в теологии и космологии Максима Исповедника // Материалы кафедры богословия МДА (2012–2013 гг.). Сергиев Посад, 2013. С. 148–178.

⁵⁶ Cap. theol. I 3; ср. также: I 2 и 4; Amb. Io. 10. 96. 9–11; 23. 4. 23–25; 37. 7. 2; 67. 8. 10–19. Интересно, что Аристотель также соединяет вместе понятия движения, способности и действия, определяет способное к движению (τὸ κινητόν) как «движущееся в возможности» (δυνάμει κινούμενον), а движение как «незавершенную действительность способного к движению» (ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινήτου ἀτελῆς – Phys. VIII 257b 6–9).

⁵⁷ Amb. Io. 67. 8. 10–11; ср.: Ibid. 67. 8. 18–19: οὐσίαν τε καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν τῶν ὄντων; 10. 96. 7–9: κατὰ πάντα καὶ λόγον καὶ τρόπον ἐστὶν ἄπειρον, κατ' οὐσίαν, κατὰ δύναμιν, κατ' ἐνέργειαν и др.

⁵⁸ См.: Amb. Io. 10. 35; 10. 41; Quaest. ad Thal. 13.

⁵⁹ См.: Quaest. et dub. 136.

⁶⁰ См.: Cap. theol. I 3–5.

⁶¹ См.: Amb. Io. 15. 7. 12–22.

⁶² См.: особенно Met. IX 1, 1045b 27 – 1046a 3; IX 6, 1048a 25–35 и др. Аристотелевские истоки этой триады признает и П. Шервуд (см.: Sherwood P. Op. cit. P. 105), а Морескини прямо утверждает, что учение Максима о детерминации вещи «логосами сущности, силы и энергии... представляет собой учение Аристотеля» (Морескини К. Указ. соч. С. 839; см. также: Moreschini C. Op. cit. P. 113).

Хотя данная триада у Аристотеля не представляет собой устойчивой онтологической структуры, наподобие десяти категорий или парных концептов (бинарных оппозиций): *материя – форма, возможность – действительность*, она нередко встречается на страницах его сочинений. В самом деле, согласно Аристотелю, сущностью (οὐσία) чувственно воспринимаемых предметов может выступать материя (ὑλη)⁶³, которая в таком случае тождественна возможности (ἢ δυνάμει), например: медь есть статуя в возможности. А сущность как действительность (τὴν ὡς ἐνέργειαν οὐσίαν) – это материя, получившая форму или достигшая своей завершенности (ὡς μορφή καὶ ἐνέργεια), например медная статуя⁶⁴. Однако данная аристотелевская версия триады отличается от максимовской тем, что здесь есть одна основная категория – *сущность*, которая может находиться в двух разных состояниях – возможном и действительном, неоформленном и оформленном, в то время как у Максима Исповедника возможность (δύναμις) представляет собой внутренний и сокрытый природный потенциал сущности, раскрывающийся в ее движении (κίνησις) к действию и в конце концов его полной реализации и манифестации (ἐνέργεια)⁶⁵. Впрочем, данное представление не чуждо и Аристотелю: ведь, хотя, по его словам, действительность (ἐνέργεια) предшествует возможности и по определению, и по времени, и по сущности, поскольку сущее в действительности всегда возникает из сущего в возможности под действием чего-то, уже находящегося в состоянии действительности (ὕπὸ ἐνέργειᾳ ὄντος)⁶⁶, однако для Аристотеля, так же как и для Максима, действие или действительность представляет собой «цель, ради которой приобретает способность (τέλος δ' ἢ ἐνέργεια, καὶ τοῦτου χάριν ἢ δύναμις λαμβάνεται), ведь живые существа видят не для того, чтобы обладать зрением, а, наоборот, они обладают зрением для того, чтобы видеть»⁶⁷.

Вместе с тем нельзя исключать, что Максим Исповедник мог заимствовать представление о своей онтологической триаде: *сущность, сила, действие* – не только напрямую у Аристотеля, но и из неоплатонической традиции (в том числе – христианской), в которой она, по всей вероятности, впервые оформилась в виде жесткой *триады категорий*. Действительно, сущность, сила и действие как взаимосвязанные понятия часто встречаются у Плотина⁶⁸, у которого также впервые было разработано учение о «двойном действии», первое из которых совпадает с сущностью, а второе – исходит из сущности и образует новую сущность⁶⁹. Однако только у Ямвлиха триада *сущность, сила, действие* (в ее неизменной последовательности) впервые

⁶³ В одном месте Аристотель прямо говорит, что у преходящих вещей (τοῖς φθαρτοῖς) «сущность есть материя и возможность, а не действительность» (ἢ γὰρ οὐσία ὑλη καὶ δύναμις οὐσα, οὐκ ἐνέργεια – Met. IX 8, 1050b 27–28).

⁶⁴ См.: Met. VIII 2, 1042b 9 – 1043a 28; ср. также: VIII 3, 1043a 30–31; IX 6, 1048a 25–35; IX 7, 1049a 1 – 1049b 1; IX 8, 1050a 15–25.

⁶⁵ Ср.: Sherwood P. Op. cit. P. 111–112; Karayiannis V. Op. cit. P. 51–53. Следует также отметить, что в составе онтологической триады термин οὐσία у Максима по своему значению приближается к аристотелевской первой сущности, т. е. индивиду, в то время как в тринитарном и христологическом аспектах он практически всегда означает общую родовую природу и близок по значению к аристотелевским вторым сущностям – родам и видам.

⁶⁶ См.: Met. IX 8, 1049b 5 – 1050a 5.

⁶⁷ Met. IX 8, 1050a 9–11. Ср.: IX 3, 1047a 30 – 1048b 2.

⁶⁸ См.: Plotin. Enn. II 5. 5. 30–33; III 6. 2. 33–35; V 3. 5. 40–42; V 3. 12. 1–6; VI 7. 37. 10–12; VI 7. 40. 13–16 и др.

⁶⁹ См.: Plotin. Enn. V 4. 2; V 1. 3; а также: Фокин А.Р. Аристотелевские категории в латинской тринитарной теологии. С. 103–104.

стала использоваться как универсальный принцип бытия и познания⁷⁰. Так, в трактате «О египетских мистериях», рассуждая о порядке исследования вопроса о богах и демонах, Ямвлих делит его на три части в соответствии с тремя категориями:

Следовало бы спрашивать, каковыми являются их особенности (τὰ ἰδιώματα) сначала в соответствии с сущностью (κατ' οὐσίαν), затем – в соответствии с силой (κατὰ δύναμιν) и, наконец – в соответствии с действием (κατ' ἐνέργειαν)⁷¹... Тебе еще нужно показать, чем даймон отличается от героя и от души по сущности (κατ' οὐσίαν), или по силе, или действию (κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν)⁷².

Позднее христианский философ и богослов Немезий Эмесский⁷³ в трактате «О природе человека» (конец IV в.) использовал похожую триаду категорий: *сущность* (οὐσία), *сила/способность* (δύναμις), *деяние* (πράξις) – для описания того, как действует человек:

Способностями (δυνάμεις) называется то, посредством чего мы можем что-либо делать. Ведь ко всему, что мы делаем, мы имеем силу; а к чему у нас нет способности, того нет и деяний (πράξεις). Таким образом, деяние (πράξις) соединено со способностью (δυνάμειος), способность – с сущностью (οὐσίας), ведь и деяние [происходит] от способности, и способность – от сущности и [сокрыта] в сущности (ἢ δύναμις ἀπὸ τῆς οὐσίας καὶ ἐν οὐσίᾳ). Итак, эти три, как мы сказали, соединены одно с другим (ἀλλήλων ἐχόμενα): имеющее способность (δυνάμενον), способность (δύναμις) и возможное (δυνατόν). Имеющее способность – это сущность, способность – то, от чего мы получаем возможность [действовать] (τὸ δύνασθαι), а возможное – то, что может произойти согласно способности (τὸ κατὰ δύναμιν περὶ τὸς γίνεσθαι)⁷⁴.

Таким образом, по мысли Немезия, последовательность категорий: *сущность*, *способность*, *деяние* – далеко не случайна: первична здесь сущность (человек), которая обладает определенными силами или способностями, соответствующими этой сущности, которые, в свою очередь, могут быть воплощены в конкретные действия, раскрывающие эти способности. Далее Прокл в «Первоосновах теологии», давая характеристику идеальному уму, различает в нем сущность, силу и действие, причем сущность – это сам ум, его сила – способность мыслить, а действие – мышление, которые на самом деле в нем тождественны:

Всякий ум имеет в вечности и сущность, и силу, и действие (τὴν τε οὐσίαν ἔχει καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν). В самом деле, если он мыслит сам себя, то ум и умопостигаемое тождественны (ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν), и мышление (ἢ νόησις) тождественно уму и умопостигаемому. Будучи средним между мыслящим и мыслимым, при их тождестве, и мышление, конечно, будет тождественно им обоим. Однако [ясно], что и сущность ума (ἢ οὐσία τοῦ νοῦ) вечна, поскольку она одновременно целое. И точно так же мышление (ἢ νόησις), если только оно тождественно сущности (τῇ οὐσίᾳ ταῦτόν).

⁷⁰ В пользу первенства Ямвлиха высказывается П. Шервуд (*Sherwood P.* Op. cit. P. 103) и В.В. Петров (см.: *Петров В.В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. С. 17).

⁷¹ *Iamblich.* De myst. I 4. 15–17; ср. также: Ibid. I 9. 55–56; De communi mathematica scientia, 63. 25–26.

⁷² De myst. II 1. 1–3; ср. также: Ibid. II 3. 4–5.

⁷³ Как установили исследователи, Немезий Эмесский действительно был одним из источников аристотелевской терминологии для Максима Исповедника (см.: *Portaru M.* Op. cit. P. 135).

⁷⁴ *Nemesius.* De nat. hom. 34. P. 103. 11–17 (пер. наш).

Ведь если ум неподвижен, то он не может измеряться временем ни по бытию (*κατὰ τὸ εἶναι*), ни по действию (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν*). Поскольку же они [всегда] одинаковы, то и сила [его] вечна (*ἡ δύναμις αἰώνιος*)⁷⁵.

Как известно, Прокл оказал сильное влияние на Псевдо-Дионисия, который был одним из основных источников философско-теологической мысли Максима Исповедника. Действительно, в трактате «О небесной иерархии» Псевдо-Дионисий, рассматривая вопрос о том, почему ангельские духи («божественные умы») называются небесными силами, применяет схему Прокла:

Называя равным образом всех [ангелов] именем небесных сил (*τῆ τῶν οὐρανίων ἐπιωνυμίᾳ δυνάμεων*), мы не производим некоего смещения свойств каждого чина. Но поскольку все божественные умы (*οἱ θεοὶ νοεῖς*), соответственно их сверхмирному логосу (*τῷ κατ' αὐτοῦς ὑπερκοσμίῳ λόγῳ*), разделяются на три [характеристики]: сущность, силу и действие (*εἰς οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν*), всякий раз когда мы без различия называем их всех или некоторых из них небесными сущностями (*οὐρανίας οὐσίας*) или небесными силами (*οὐρανίας δυνάμεις*), следует знать, что мы представляем в переносном смысле (*περιφραστικῶς*) тех, о которых [у нас] речь, [исходя] из сущности или силы (*οὐσίας ἢ δυνάμεως*) каждого из них⁷⁶.

В дальнейшем, как мы видели, у Максима Исповедника эта онтологическая триада приобрела поистине универсальное значение, распространившись на все тварное сущее, поскольку один лишь его Творец Бог бесконечно превосходит всякую сущность, силу и действие⁷⁷.

Гилеоморфизм и учение о десяти категориях

Влияние логико-философской мысли Аристотеля на космологию Максима особенно хорошо видно в использовании им парных концептов: *материя – форма* и сетки из *десяти аристотелевских категорий*, которая стала нормативной как для позднеантичной, так и для раннехристианской мысли⁷⁸.

⁷⁵ *Procl. Instit. theol.* 169 (пер. А. Ф. Лосева с незначительными изменениями).

⁷⁶ *Ps.-Dionys. De cael. hier.* XI 2. P. 41. 20 – 42. 5 (пер. наш. – А. Ф.). Ср.: *De div. nom.* IV 1. P. 144. 6–7; IV 23. P. 170. 15–17.

⁷⁷ *Cap. theol.* I 2 (см. выше). Вместе с тем следует отметить, что Максим Исповедник, отвлекаясь от этого апофатического языка Псевдо-Дионисия, постоянно рассматривает Бога как сущность, которой присущи соответствующая сила и действие. Так, он называет Бога «самой по себе сущностью» (*αὐτοουσία*, *Quaest. ad Thal.* 44. 42), которая «существует как подлинно самосущая (*κυρίως αὐθὺλαρτος οὐσα*) и как воистину самодержавная сила» (*δύναμις ὄντως αὐτοσθενής* – *Orat. Dom.* 455–456). Богу также присуща Божественная энергия (*θεία ἐνέργεια*), которая определяет собой естественную энергию (*φυσικὴ ἐνέργεια*) каждой сотворенной вещи (см.: *Cap. theol.* I 47; *Amb. Io.* 7. 12; 10. 37; 67. 10; *Mystag.* 5. 147–148); причем в каждой своей энергии Бог являет себя целиком: «Всякое Божественное действие (*πᾶσα θεία ἐνέργεια*), посредством самого себя указывает на целого Бога, неделимо пребывающего в каждом сущем согласно тому логосу, посредством которого оно существует своим особым образом» (*Amb. Io.* 22. 3).

⁷⁸ В этой связи следует прежде всего упомянуть «Введение» неоплатоника Порфирия к аристотелевским «Категориям» (конец III в.), их многочисленные неоплатонические комментарии, а также их латинские переводы, выполненные христианами авторами – Марием Викторином (IV в.) и Боэцием (VI в.). По свидетельству Аврелия Августина (см.: *Aug. Confess.* IV 16. 28), они были широко распространены среди риторов и философов в северной Африке в конце IV – начале V в. По мнению исследователей, источником знания о категориях для Максима мог быть не сам Аристотель непосредственно, но неоплатонический учебник логики, найденный среди его рукописей и содержавший толкование на «Категории» Аристотеля и изложение древа Порфирия (см.: *Roueché M. Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik.* 1974. Bd. 23. S. 63,

Действительно, согласно Максиму Исповеднику, в отличие от Бога, всякое сотворенное сущее ограничено и сложно, оно состоит из субстанции/сущности и акциденций/свойств (σύνθετος ὑπάρχει ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότος)⁷⁹ – деление, лежащее в основе не только аристотелевской логики, но и его физики и метафизики⁸⁰. Предваряя западных схоластов, византийский отец полагает, что это касается всех творений – как телесных, так и бестелесных, поскольку нематериальные духовные сущности (νοητὰ οὐσία) – ангелы и души – состоят из субстанции и акциденций, а телесные природы (σωματικαὶ φύσεις) имеют еще большую сложность, состоя также из материи и формы (ἐξ ὕλης καὶ εἶδους)⁸¹, которые объединяются в них как в субстрате (τῷ ὑποκειμένῳ), служащем принципом единства их различных акциденций⁸². В самом деле, по словам Максима:

Всякая структура сущих, существующих после Бога (πᾶσα τῶν μετὰ Θεοῦ ὄντων ἢ σύμπληξις), представляет собой двойство (δυάς), поскольку все чувственно воспринимаемые сущие (τὰ αἰσθητὰ πάντα), как состоящие из материи и формы (ὡς ἐξ ὕλης συνεστηκότα καὶ εἶδους), суть двойство, и точно так же и [все] духовные сущие (τὰ νοητά), [состоящие] из субстанции и субстанциальной акциденции, которая является для них видообразующей (ἐξ οὐσίας καὶ τοῦ εἰδοποιούντος αὐτὰ οὐσιώδους συμβεβηκότος)⁸³. Ибо нет вообще ничего возникшего (τὸ παράπαν γενητόν), что было бы в собственном смысле простым (κυρίως ἀπλοῦν), поскольку оно не есть просто вот то или вот это (μὴ τότε μόνον ἐστὶν ἢ τότε), но обладает структурообразующим и определяющим различием (τὴν συστατικὴν τε καὶ ἀφοριστικὴν διαφορὰν), созерцаемым в сущности как подлежащем (ὡς ἐν ὑποκειμένῳ τῇ οὐσίᾳ... συνεπιθεωρουμένην), что делает это [сущее] самим собой (αὐτὸ ἐκεῖνο) и ясно отличает его от [любого] другого [сущего]⁸⁴.

Так аристотелевский гилеоморфизм и деление категорий на субстанцию и акциденции помогает Максиму обосновать важнейшие отличия творения от Творца. Хотя он только дважды использует термин «категория» (κατηγορία)

74–75). Другим возможным источником знания Максима Исповедника об аристотелевских категориях могли быть труды александрийских неоплатоников Давида Анахта и Илии (Prolegomena philosophiae, Commentarium in Porphyrii Isagogen, Commentaria in Aristotelis categorias), с которым он мог быть знаком непосредственно (см.: *Portaru M.* Op. cit. P. 134).

⁷⁹ Cap. de carit. IV 9; ср.: Ibid. IV 8; Amb. Io. 67. 9. 8–17; Quaest. ad Thal. 40. 34–35; Quaest. et dub. 39. 10–11; Opusc. theol. 21, PG 91, 249A и др. Ср. также: *Thunberg L.* Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965. P. 83–84; *Moreschini C.* Op. cit. P. 117–118.

⁸⁰ См.: *Analyt. prior.* 83b 26–27; 90b 10–16; *Phys.* 190b 18–19; 204a 10–11; *Met.* 995b 20; 997a 25–26; 1002a 13–14; 1007a 31–32 и др. В «Категориях» делению на субстанцию и акциденции соответствует деление на субъект и предикаты – «подлежащее» (ὑποκείμενον, или сущность, οὐσία) и «то, что находится в подлежащем и говорится о подлежащем» (τὰ καθ' ὑποκείμενον τε λέγεται καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν – см.: *Cat.* 2, 1a 20–3, 1b 14 и др.). В значении субъекта (субстанции) в его противопоставлении предикатам (акциденциям) термин οὐσία использует часто и Максим.

⁸¹ *Quaest. ad Thal.* 40. 33–35; ср.: *Amb. Io.* 67. 3. 10–12 (Ἡ φύσις γὰρ οὐδὲν ἄλλο καθέστηκεν οὐσα ἢ ὕλη μετ' εἶδους ἢ ὕλη εἰδοπεποιημένη. Τὸ γὰρ εἶδος τῇ ὕλει προστεθὲν φύσιν ἀπεργάζεται); *Quaest. et dub.* 104. 5–10.

⁸² Τὰ δὲ συμβεβηκότα κατὰ τὸ ὑποκείμενον ἀλλήλοις συγκριθέντα τὸ ἐνιαῖον ἔχει (*Amb. Io.* 41. 10. 27–29).

⁸³ Термин τὸ οὐσιώδες συμβεβηκός («видообразующая акциденция») впервые встречается в конце IV в. в комментарии неоплатоника Дексиппа на аристотелевские «Категории», который отличает его от видообразующего различия (οὐσιώδης διαφορά, – см.: *Dexipp.* In *Aristotelis categorias commentarium*, 20. P. 48. 12–15), которые Максимом, как кажется, отождествляются.

⁸⁴ *Amb. Io.* 67. 9. 8–17.

в специально-логическом смысле⁸⁵, он прекрасно знает все десять аристотелевских категорий⁸⁶ и часто перечисляет их как по отдельности, так и все вместе⁸⁷. Помимо категории сущности (οὐσία)⁸⁸ чаще всего он упоминает категории качества (ποιότης), количества (ποσότης)⁸⁹, отношения (σχέσις), положения (θέσις) и обладания (ἔξις), к которым он присоединяет категорию движения (κίνησις), отсутствующую в аристотелевском списке⁹⁰. Однако во все не это, вполне элементарное и школьное, применение аристотелевских категорий отличает Максима Исповедника от его предшественников⁹¹. То, что делает его мысль поистине нетривиальной – это *онтологизация* категорий, превращающихся у него из логических понятий или предикатов в нематериальные смысловые сущности, имеющие свой особый онтологический статус, которые византийский мыслитель называет емким термином «логосы сущего» (λόγοι τῶν ὄντων). Логосы, играющие важнейшую роль в метафизике, космологии и антропологии Максима⁹², означают, с одной стороны, Божественные замыслы, или идеи-образцы, которые вечно предсуществовали в Боге и согласно которым Бог привел все вещи в бытие. С другой стороны, логосы – это изначально заложенные в сущее формирующие принципы – своего рода универсальные «генетические коды», которые определяют собой

⁸⁵ См.: Amb. Io. 7. 19. 15 (τὸ κατηγορίας εἶδος); 27. 5. 3 (τῆς κατηγορίας τῆς σχετικῆς).

⁸⁶ В этом специальном смысле Максим называет категории «тем, чем охватывают все сущее искусные в этом» (τὰ οἷς τὸ πᾶν περικλείουσιν οἱ περὶ ταῦτα δεῖνοι – Amb. Io. 10. 93. 12–13), т. е., по-видимому, Аристотель и его неоплатонические комментаторы.

⁸⁷ Перечисление всех категорий вместе см.: Quaest. ad Thal. Epist. 210–214 (οὐσία, ποιότης, ποσότης, σχέσις, τόπος, χρόνος, θέσις, ποιήσις, κίνησις, ἔξις, πάθος) и Amb. Io. 10. 93. 9–13 (πότε, ποῦ, οὐσία, ποσότης, ποιότης, σχέσις, ποιήσις, πάθος, κίνησις, ἔξις). Ср. также: Amb. Io. 17. 7. 8–10 (τὴν ἐν τῷ ποσῷ τε καὶ τῷ ποιῷ, καὶ τῇ σχέσει, καὶ τῷ τόπῳ, καὶ τῷ χρόνῳ, καὶ τῇ θέσει, τῇ τε κινήσει καὶ ἔξει διαφορὰν καὶ ἰδιότητα).

⁸⁸ См.: Amb. Io. 10. 89. 1 и др.

⁸⁹ Морескини указывает, что категории сущности, качества и количества у Максима являются тремя универсальными «модусами, определяющими всякое сущее... весь мир содержится ими и заключен в них» (Морескини К. Указ. соч. С. 838). Однако это не совсем так: мы показали выше, что таковыми универсальными категориями являются сущность, сила и энергия, образующие устойчивую онтологическую триаду, конституирующую каждое сущее.

⁹⁰ См.: Amb. Io. 10. 89–94; 15. 5. 13; 17. 7. 8–10 и др.

⁹¹ Отличие концепции Максима не только в том, что, как мы отметили выше, к 10 аристотелевским категориям он добавляет категорию движения (κίνησις), отсутствующую у Аристотеля, но также и в том, что, как замечает Т. Толлефсен, если Аристотель ставит во главу угла сущность, которая определяется всеми остальными категориями, в том числе местом и временем, то Максим ставит все категории, в том числе и сущность, в зависимость от двух категорий – времени и места (см.: Amb. Io. 10. 93. 8–13, а также: *Tollefsen T.* Op. cit. P. 113).

⁹² О многозначном понятии логосов у Максима Исповедника писали многие отечественные и зарубежные ученые; укажем здесь основные работы: *Енифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 59, 62–68; *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998. С. 214–215, 220–224; *Лурье В.М.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 368–374; *Петров В.В.* Указ. соч. С. 19–24; *Он же.* Логос сущего у Максима Исповедника: проблемы интерпретации // *Филос. науки.* 2007. Вып. 9. С. 112–128; *Каприев Г.* Византийска философия. София, 2011. С. 96–103; *Dalmais I.-H.* La théorie des “logoi” des créatures chez S. Maxime le Confesseur // *Revue des sciences philosophiques et théologiques.* 1952. T. 36. P. 244–249; *Sherwood P.* Op. cit. P. 166–180; *Balthasar H.U., von.* Op. cit. S. 110–117; *Thunberg L.* Op. cit. P. 73–79; *Karayiannis V.* Op. cit. P. 201–231; *Larchet J.-C.* La divinisation de l’homme selon saint Maxime le Confesseur. P., 1996. P. 112–131; *Idem.* Saint Maxime le Confesseur (580–662). P., 2003. P. 134–136; *Tollefsen T.* Op. cit. P. 21–137; и др. Недавно мы посвятили этому вопросу две новые статьи: *Фокин А.Р.* Максим Исповедник. Богословие // *Православная энцикл.* Т. 43. М., 2016. С. 68–76; *Фокин А.Р.* Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // *Богослов. Вестн. МДА.* 2016. № 22–23. С. 101–129.

сущность, или природу, каждой вещи и ее основные природные свойства и характеристики, описываемые на языке логики с помощью категорий. В самом деле, Максим спрашивает своих читателей:

Каковы те логосы, первоначально заложенные в бытие каждого из сущих (οἱ ἐκάστῳ τῶν ὄντων τῇ ὑπέρξει πρῶτως ἐγκαταβληθέντες λόγοι), согласно которым каждое сущее и существует (ἔστι), и имеет свою природу (πέφυκε), и получает свою форму (εἰδοπελοίηται), и обретает свой вид (ἐσχημάτισται), и структурируется (συντέθειται), и наделяется силой (δύναται), и действует (ἐνεργεῖ), и страдает (πάσχει), не говоря уже об отличиях и особенностях в отношении его количества (τῷ ποσῷ) и качества (τῷ ποιῷ), отношения (τῇ σχέσει) и места (τῷ τόπῳ), времени (τῷ χρόνῳ) и положения (τῇ θέσει), движения (τῇ τε κινήσει) и обладания (ἔξει)?... Кто знает логосы сущих (τοὺς λόγους τῶν ὄντων) так, как они существуют, и различаются, и имеют неподвижный покой по природе, и никогда не прекращающееся движение по направлению друг ко другу, и имеют покой в движении и, что самое необычное, в движении покой? <...> И еще: каков логос сущности каждого отдельного сущего (ὁ λόγος τῆς τοῦ καθ' ἕκαστον οὐσίας), [и его] природы (φύσεως), формы (εἶδους), вида (σχήματος), структуры (συνθέσεως), силы (δυνάμεως), действия (ἐνεργείας), страдания (πάθους)? С другой стороны, каков тот всеобщий логос (ὁ καθόλου λόγος), который через середину производит сочетание друг с другом крайних пределов [вселенной] согласно границе каждого [сущего]?⁹³

Таким образом, по мысли Максима Исповедника, каждое тварное сущее определяется с помощью множества логосов, пронизывающих вселенную и образующих свою особую иерархию.

Родовидовая иерархия логосов

Как отмечает Т. Толлефсен, «логосы суть те Божественные начала, благодаря которым индивиды, виды и роды утверждены в тварной иерархической системе сущностей»⁹⁴. В самом деле, среди логосов есть те, которые определяют собой частное и единичное, и те, которые отвечают за родовидовое и всеобщее (τὰ καθόλου τε καὶ τὰ καθ' ἕκαστον)⁹⁵. В логосах сама «сущность всех сущих» как бы движется «вниз и вверх» посредством своего рода онтологического «расширения и сужения», соответствующего родовидовому делению в логике Аристотеля⁹⁶:

И сама сущность, называемая так в общем смысле (αὐτὴ ἢ ἀπλῶς λεγομένη οὐσία), – не только сущность того, что подвержено возникновению и уничтожению (τῶν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ), которая движется согласно возникновению и уничтожению, – но и сущность всех сущих (ἢ τῶν ὄντων ἀπάντων) приведена в движение и движется по принципу и способу расширения и сужения (τῷ κατὰ διαστολὴν καὶ συστολὴν λόγῳ τε καὶ τρόπῳ). В самом деле, она движется от самого общего рода (ἀπὸ τοῦ γενικωτάτου γένους) через менее общие к видам (διὰ τῶν γενικωτέρων γενῶν εἰς τὰ εἶδη), посредством которых и на которые ей свойственно разделяться, продвигаясь вплоть до самых частных видов (τῶν εἰδικωτάτων εἰδῶν), которыми заканчивается ее расширение (ἢ κατ' αὐτὴν διαστολή), ограничивающее ее бытие снизу. И опять-таки она сводится от самых частных видов (ἀπὸ τῶν εἰδικωτάτων

⁹³ Amb. Io. 17. 7. 4–10; 8. 1–5; 9. 1–5.

⁹⁴ Tollefsen T. Op. cit. P. 86.

⁹⁵ Amb. Io. 7. 16. 1–5; ср.: 10. 36; 21. 5.

⁹⁶ Ср.: Karayiannis V. Op. cit. P. 103–104; Tollefsen T. Op. cit. P. 78, 106–110.

εἰδῶν), через более общие (διὰ τῶν γενικωτέρων), возвращаясь к самому общему роду (μέχρι τοῦ γενικωτάτου γένους), которым оканчивается ее сужение (ἢ κατ' αὐτὴν συστολή), устанавливающее ее бытие сверх⁹⁷.

Точно так же происходит иерархизация логосов количества и качества, которые также подвергаются «расширению и сужению» в соответствии с подлежащими сущими⁹⁸. Данные рассуждения византийского мыслителя, напоминающие рассуждения Порфирия в 3-й главе его «Введения» (Εἰσαγωγή)⁹⁹, в конечном итоге восходят к аристотелевскому учению о категориях¹⁰⁰. При этом интересно отметить, что, согласно Максиму, каждой сотворенной вещи соответствует ее особенный, индивидуальный логос (ὁ καθ' ἕκαστον λόγος)¹⁰¹, который характерен именно для нее и делает из нее конкретную, определенную вещь, отличную от других вещей и неповторимую в своем своеобразии. Этот индивидуальный логос каждой вещи восходит к видовым логосам, а те, в свою очередь, – к родовым и всеобщим, так что образующаяся таким образом иерархия логосов обуславливает собой как разнообразие тварных существ, так и их внутреннее природное единство:

Все, что особым образом отличается друг от друга благодаря собственным различиям (ταῖς οἰκείαις ἰδίως διαφοραῖς), соединено благодаря всеобщему и родовому тождеству (ταῖς καθόλου καὶ κοιναῖς γενικῶς ταὐτότησιν). И [все] подталкивается к единству и тождеству друг с другом неким родовым логосом природы (γενικῶ τινι λόγῳ φύσεως), как, например, роды (τὰ γένη) благодаря сущности соединяются друг с другом и обладают единством, тождеством и нераздельностью... Все родовое (πάν γενικόν) согласно своему собственному определению (κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον) целиком, нераздельно и единообразно присуще всему тому, что им охватывается, и все единичное (τὸ καθ' ἕκαστον) целиком созерцается в отношении рода (γενικῶς). Подобным образом и виды (τὰ εἶδη), будучи освобождены от разнообразных различий, становятся тождественными друг другу по роду (κατὰ τὸ γένος). И индивиды (τὰ ἄτομα), соединяясь друг с другом по виду (κατὰ τὸ εἶδος), обретают полное единство и тождество друг с другом, благодаря одной и той же природе получая неразличность и освобождаясь от всякого несходства. Наконец, приводящие свойства (τὰ συμβεβηκότα), соединяясь друг с другом благодаря подлежащему (κατὰ τὸ ὑποκείμενον), обладают единством, которое никак не разделяется в подлежащем¹⁰².

Данное рассуждение некоторые исследователи предлагают рассматривать как аналог знаменитого «древа Порфирия»¹⁰³, в котором сущность как наиболее общий род (τὸ γενικώτατον γένος) начинает делиться на виды, виды – на подвиды и так вплоть до самых последних видов (τὸ εἰδικώτατον

⁹⁷ Amb. Io. 10. 89. 1–12; ср.: Quaest. ad Thal. 2; см. также: *Tollefsen T.* Op. cit. P. 96.

⁹⁸ См.: Amb. Io. 10. 90. 1–12.

⁹⁹ См.: *Porphy.* Isagoge, 3. Vol. 4, 1. P. 5. 17 – 6. 23; ср. особенно: 6. 16–21: κατιόντων μὲν οὖν εἰς τὰ εἰδικώτατα ἀνάγκη διατρούοντας διὰ πλήθους ἰέναι, ἀνιόντων δὲ εἰς τὰ γενικώτατα ἀνάγκη συναίρειν τὸ πλήθος εἰς ἓν· συναγωγὸν γὰρ τῶν πολλῶν εἰς μίαν φύσιν τὸ εἶδος καὶ ἐτι μᾶλλον τὸ γένος, τὰ δὲ κατὰ μέρος καὶ καθ' ἕκαστα τοῦναντίον εἰς πλήθος αἰεὶ διαίρει τὸ ἓν.

¹⁰⁰ В частности, о первых и вторых сущностях – родах и видах и их делении см.: Cat. 3, 1b 15–25; 5, 2a 12 – 3a 6.

¹⁰¹ См.: Amb. Io. 7. 16; 10. 36–37; 17. 9 и др.

¹⁰² Amb. Io. 41. 10. 9–29.

¹⁰³ См., например: *Tollefsen T.* Op. cit. P. 81–82; *Петров В.В.* Максим Исповедник. С. 23–24. Ср.: *Преп. Максим Исповедник.* О различных трудных местах (апориях). 103-я апория / Пер. и коммент. А.Р. Фокина // Богослов. сб. Православного Свято-Тихонов. Богослов. Ин-та. 2003. № 11. С. 129, примеч. 2.

εἶδος), имеющих под собой лишь индивидов (τὰ ἄτομα), различия между которыми определяются набором индивидуальных акциденций¹⁰⁴. Когда же Максим Исповедник рассматривает этот процесс родовидового деления с точки зрения нашего познания сущего и его первоначал, то отмечает, что здесь происходит обратное движение – умственное обобщение логосов через восхождение от частного к общему, поскольку все частные и индивидуальные логосы восходят к видовым, видовые – к родовым, а те – к всеобщим логосам:

Логосы всего разделенного и частного (πάντων τῶν διηρημένων καὶ μερικῶν οἱ λόγοι), как говорят, охватываются всеобщими и родовыми логосами (τοῖς τῶν καθόλου καὶ γενικῶν λόγοις). И всеобщие и родовые логосы охватываются Премудростью, а частные логосы, разнообразно присутствующие в родовых, объемлются Разумением, сообразно которому они сначала упрощаются и освобождаются от символического разнообразия (συμβολικὴν ποικιλίαν) подлежащих [им] вещей, а [вслед за этим] объединяются Премудростью, приобретая сродственность, ведущую к тождеству с более общими [логосами]¹⁰⁵.

Таким образом, в логосах заключаются принципы множественности и различия, движения и покоя, наблюдаемых в мире, ведь, как умозаключает Максим, если в мире существует множество различных вещей, следует также признать существование

...различных логосов, благодаря которым вещи обладают бытием по сущности (διαφόρους καὶ τοὺς οἷς κατ' οὐσίαν ὑπάρχουσι λόγους), и благодаря которым, а скорее, по причине которых различаются те, которые различны (δι' οὗς διαφέρουσι τὰ διαφέροντα). Ведь не отличались бы друг от друга те, которые различны, если бы не было различия в самих логосах, благодаря которым они пришли в бытие¹⁰⁶.

В то же время существуют специальные логосы, которые отвечают за единство вещей, делая невозможным познание вещей отдельно друг от друга, поскольку все вещи находятся во взаимосвязях и объединяются благодаря своим логосам, постепенно восходящим ко все большей всеобщности вплоть до их высшего единства, заключающегося в Божественном Логосе¹⁰⁷. Так благодаря разнообразным логосам в тварном бытии существует своего рода «нераздельное различие» (ἄδιαρρέτως διαφορά) между вещами и «неслитная особенность» (ἄσύχυτον ιδιότητα) каждой из них¹⁰⁸.

¹⁰⁴ См.: *Porphyry. Isagoge*, 3. Vol. 4, 1. P. 4. 21 – 5. 6.

¹⁰⁵ Amb. Io. 41. 11. 10–19. Как поясняет Максим, «Премудрость и Разумение (σοφία... καὶ φρόνησις) Бога и Отца – это Господь Иисус Христос, Который силою премудрости содержит всеобщие [начала] сущих, а разумением и знанием охватывает их составные части, как всеобщий Создатель и Промыслитель по природе, Самим Собой сводя воедино разделенное, упраздняя присутствующую в сущем вражду и приводя к миру, любви и нераздельному единомыслию все, что на небе и на земле, как говорит божественный Апостол» (Amb. Io. 41. 11. 19–28). Ср. также: *Quaest. ad Thal.* 48. 180–187: Γωνία ἐστὶν οὐ μόνον ἐπὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ἢ τῶν μερῶν πρὸς τὰ καθόλου κατὰ τὸν αὐτὸν τοῦ εἶναι λόγον ἔνωσις, ὡς φέρε εἰπεῖν πρὸς τὰ εἶδη τὰ ὑπ' αὐτὰ ἄτομα καὶ πρὸς τὰ γένη τὰ εἶδη καὶ πρὸς τὴν οὐσίαν τὰ γένη, μοναδικῶς κατὰ τὸ πέρασ τῶν ἄκρων ἀλλήλοις συναπτομένων, ἐφ' ὧν οἱ καθόλου τῶν μερῶν προφανέντες λόγοι ποιοῦνται καθάπερ γωνίας τὰς πολλὰς καὶ διαφόρους τῶν διηρημένων ἐνώσεις.

¹⁰⁶ Amb. Io. 22. 2.

¹⁰⁷ Amb. Io. 41. 10. См. также: *Tollefsen T.* Op. cit. P. 68; *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P. 118. Учение о Божественном Логосе, или Сыне Божием, в котором, как в центре окружности, собраны воедино все логосы сущего и который их безмерно превосходит, выходит за рамки данной статьи и рассмотрено нами в другом месте (см.: *Фокин А.Р.* Максим Исповедник. Богословие. С. 73).

¹⁰⁸ Amb. Io. 7. 15. 7–9.

Это учение Максима Исповедника о бестелесных логосах, образующих, как мы видели, родовидовую иерархию, во многом восходит к логико-философским идеям Аристотеля, воспринятым им в свете неоплатонической философии (Порфирий, Прокл, Давид Анахт) и раннехристианской патристической теологии (Ориген, Каппадокийцы, Псевдо-Дионисий, Иоанн Филопон)¹⁰⁹.

Таким образом, благодаря сравнительному анализу текстов Аристотеля и Максима Исповедника нам удалось с достаточной степенью убедительности продемонстрировать творческую рецепцию византийским отцом важных логико-философских идей и категорий Стагирита, таких как представление о Боге как неподвижном перво двигателе и Уме, сущность которого совпадает с его мышлением; учение о движении и его видах, об онтологической триаде: сущность, сила, действие, о десяти категориях, переосмысленных в идеальном ключе и образующих родовидовую иерархию бестелесных логосов, структурирующих каждое сущее в отдельности и все мировое бытие в целом¹¹⁰. При этом важен не сам факт рецепции византийским мыслителем аристотелевских идей и концептов, но их творческая переработка и трансформация, сделавшая возможной еще до латинских схоластов интегрировать Аристотеля в систему христианской теологии в Византии.

Список сокращений

PG – Patrologiae Graecae Cursus Completus / Ed. J.-P. Migne. P., 1857–1866.

Список литературы

Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. 2-е изд. М.: Мартис, 1998. 446 с.

Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / Пер. с англ. А.Р. Фокина, А.И. Кыржелева. М.: Яз. славян. культур, 2012. 383 с.

Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. 2-е изд. М.: Мартис, 1996. 220 с.

Капривев Г. Византийская философия. София: Изток–Запад, 2011. 478 с.

Лурье В.М. История византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxioma, 2006. 553 с.

Максим Исповедник. О различных трудных местах (апориях). 103-я апория / Пер. и коммент. А.Р. Фокина // Богослов. сб. Православ. Свято-Тихонов. Богослов. Ин-та. 2003. № 11. С. 128–136.

Морескини К. История патристической философии / Пер. с итал. Л.П. Горбуновой. М.: Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина, 2011. 864 с.

Петров В.В. Логос сущего у Максима Исповедника: проблемы интерпретации // Филос. науки. 2007. № 9. С. 112–128.

Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФ РАН, 2007. 200 с.

¹⁰⁹ Как справедливо замечает Морескини по поводу соотношения логосов сущего и тварных вещей у Максима Исповедника: «Максим оказался под влиянием как аристотелизма, так и платонизма, включив в свою систему элементы обоих философских течений» (*Морескини К.* Указ. соч. С. 842).

¹¹⁰ Из нерассмотренных нами точек соприкосновения учений Аристотеля и Максима Исповедника можно указать на онтологическое равновесие общего и частного, понятие о человеке как единстве души и тела, структуру сил и способностей души, концепцию волевого акта и некоторые другие перспективные идеи, которые требуют специального исследования.

- Савреј В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. 3-е изд. М.: КомКнига, 2011. 1008 с.
- Сагарда Н.И.* Древне-церковная богословская наука на греческом Востоке в период расцвета (IV–V вв.) – ее главнейшие направления и характерные особенности // Христианское чтение. 1910. Т. 4. С. 443–507.
- Сидоров А.И.* Богословские школы древней Церкви // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 525–530.
- Фокин А.Р.* Аристотелевские категории в латинской тринитарной теологии (Марий Викторин, Августин, Боэций) // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 1. С. 100–119.
- Фокин А.Р.* Максим Исповедник. Богословие // Православная энциклопедия. Т. 43. М., 2016. С. 68–76.
- Фокин А.Р.* Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Богослов. Вестн. МДА. 2016. № 22–23. С. 101–129.
- Фокин А.Р.* Учение об «умопостигаемой триаде» в теологии и космологии Максима Исповедника // Материалы кафедры богословия МДА (2012–2013 гг.) / Сост. П.К. Доброцветов. Сергиев Посад: МДА, 2013. С. 148–178.
- Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М.: Общецерков. аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014. 782 с.
- Aristotelis categoriae et liber de interpretatione* / Ed. L. Minio-Paluello. Oxf.: Clarendon Press, 1949. 96 p.
- Aristotelis physica* / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1950. 762 p.
- Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta* / Ed. V. Rose. Leipzig: B.G. Teubner, 1886. 623 p.
- Aristotelis topica et sophisticae elenchi* / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1958. 260 p.
- Aristotle. De anima* / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1961. 338 p.
- Aristotle's Metaphysics: in 2 Vols.* / Ed. W.D. Ross. Oxf.: Clarendon Press, 1924.
- Balthasar H.U., von.* Kosmische Liturgie: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor. Freiburg i. B.: Herder, 1941. 373 S.
- Dalmais I.-H.* La théorie des «logoi» des créatures chez S. Maxime le Confesseur // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1952. Т. 36. P. 244–249.
- Gauthier R.-A.* Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain // Recherches de théologie ancienne et médiévale. 1954. Т. 21. P. 51–100.
- Ivánka E., von.* Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenner mit dem Origenismus // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft. 1958. Bd. 7. S. 23–49.
- Karayianis V.* Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu. P.: Beauchesne, 1993, 488 p.
- Lackner W.* Studien zur philosophischen Schultradition und zu dem Nemesioszitate bei Maximus dem Bekenner. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz, 1962. 175 S.
- Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P.: Cerf, 1996, 755 p.
- Larchet J.-C.* Saint Maxime le Confesseur (580–662). P.: Cerf, 2003. 283 p.
- Larchet J.-C.* Théologie des énergies divines: Des origines à st. Jean Damascène. P.: Cerf, 2010. 470 p.
- Lévy A.* Le Créé et l'incrété. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: Aux sources de la querelle palamienne. P.: Librairie philosophique J. Vrin, 2006. 559 p.
- Massimo Confessore.* Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. Rome: Studium, 1963. 238 p.
- Maximi Confessoris quaestiones ad Thalassium.* Vol. I–II / Ed. C. Laga, C. Steel. Turnhout: Brepols, 1980–1990. (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 7 et 22).
- Maximi Confessoris quaestiones et dubia* / Ed. J.H. Declerck. Turnhout: Brepols, 1982. 255 p. (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 10).
- Maximus the Confessor.* On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Vol. 1–2 / Ed. et trans. by N. Constas. Camb.; L.: Harvard University Press, 2014.

- Moreschini C.* Storia della filosofia patristica. Brescia: Morcelliana, 2005. 752 p.
- Moreschini C.* Sulla presenza e la funzione dell'aristotelismo in Massimo il Confessore // *Koinonia*. 2005. Vol. 28–29. P. 105–124.
- Portaru M.* Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism // *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* / Ed. by P. Allen, B. Neil. Oxf.: Oxford University Press, 2015. P. 127–148.
- Possekel U.* Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian. Louvain: Peeters, 1999. 265 p.
- Riou A.* Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur. P.: Beauchesne, 1973. 279 p.
- Roueché M.* Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1974. Bd. 23. S. 61–76.
- S. Massimo Confessore.* La mistagogia ed altri scritti / Ed. R. Cantarella. Florence: Testi cristiani, 1931. 292 p.
- Sancti Maximi Confessoris.* Opera omnia // PG. 1863. T. 90–91.
- Sherwood P.* The earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his refutation of origenism. Roma: Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1955. 235 p.
- Sorabji R.* Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1990. 545 p.
- Thunberg L.* Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor. Chicago: Open Court, 1965. 488 p.
- Tollefsen T.* The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his Metaphysical Principles. Oxf.: Oxford University Press, 2008. 243 p.
- Völker W.* Der Einfluß des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor // *Texte und Untersuchungen*. 1961. Bd. 77. S. 331–350.
- Völker W.* Zur Ontologie des Maximus Confessor // *Und fragten nach Jesus: Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift für Ernst Barnikol zum 70. Geburtstag*. B.: Evangelische Verlagsanstalt, 1964. S. 57–79.

Transformation of Aristotelian categories in the theology and cosmology of Maximus the Confessor

Alexey Fokin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; Ss Cyril and Methodius Theological Institute of post-graduate studies. 4/2 Pyatnitskaya str., Moscow, 115035, Russian Federation; e-mail: al-fokin@yandex.ru

This article deals with the reception of Aristotle's logical and metaphysical concepts in the theology and cosmology of St. Maximus the Confessor (580–662). The author examines the view both thinkers share of God as the prime mover and the Intellect whose substance coincides with the act of thinking; he also traces down how Maximus adopts the Peripatetic doctrine of motion and its four kinds and investigates the Aristotelian origins of the ontological triad of essence, potentiality and actuality in Maximus' writings, as well as its other possible sources. It can be shown that the Byzantine theologian reconsiders the ten Aristotelian categories in an ideal mode, reshaping them in pure incorporeal *logoi*, the combination of which generates every individual thing and establishes all possible relations in the created world. Particular attention is given to the genus-species hierarchy of *logoi* in its relation to Aristotelian logic and the Neo-Platonic commentators of Aristotle. The transformation Peripatetic concepts undergo in Maximus finds its explanation above all in the difference of religious beliefs.

Keywords: Greek philosophy, Aristotle, logic, categories, metaphysics, cosmology, theology, patristics, Maximus the Confessor

References

Allen, P. & Neil, B. (ed.) *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 611 pp.

Balthasar, H.U. von. *Kosmische Liturgie: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes bei Maximus Confessor (Apex and Crisis of the Greek Image of the Universe in Maximus the Confessor)*. Freiburg i. B.: Herder, 1941. 373 S.

Bradshaw, D. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade. Metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom], trans. by A. Fokin and A. Kyrzhelev. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2012. 383 pp. (In Russian)

Brilliantov, A. *Vliyaniye vostochnogo bogosloviya na zapadnoye v proizvedeniyakh Ioanna Skota Erigeny* [The Impact of the Eastern Theology on the Western one in Works of John Scott Eriugena], 2nd ed. Moscow: Martis Publ., 1998. 446 pp. (In Russian)

Cantarella, R. (ed.) S. Massimo Confessore, *La mistagogia ed altri scritti*. Florence: Testi cristiani, 1931. 292 pp.

Ceresa-Gastaldo, A. (ed.) Massimo Confessore, *Capitoli sulla carita*. Rome: Studium, 1963, 238 pp.

Constas, N. (ed.) Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, Vol. 1–2. Cambridge; London: Harvard University Press, 2014.

Dalmats, I.-H. “La théorie des ‘logoi’ des créatures chez S. Maxime le Confesseur”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1952, T. 36, pp. 244–249.

Declerck, J.H. (ed.) *Maximi Confessoris Quaestiones et dubi*. Turnhout: Brepols, 1982. 255 pp. (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 10).

Epifanovich, S. *Prepodobniy Maksim Ispovednik i vizantiyskoe bogoslovie* [St Maximus the Confessor and Byzantine Theology], 2nd ed. Moscow: Martis Publ., 1996. 220 pp. (In Russian)

Fokin, A. “Aristotelevskie kategorii v latinskoy trinitarnoy teologii (Mariy Victorin, Avgustin, Boeziy)” [Aristotle’s Categories in Latin Trinitarian theology (Marius Victorinus, Augustine, Boethius)], *The Philosophy Journal*, 2016, Vol. 9, No. 1, pp. 100–119 (In Russian)

Fokin, A. *Formirovaniye trinitarnoy doctriiny v latinskoy patristike* [The Formation of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics]. Moscow: Ss. Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate Studies Publ.; IPh RAS Publ., 2014. 782 pp. (In Russian)

Fokin, A. “Maksim Ispovednik. Bogoslovie” [Theology of Maximus the Confessor], *Orthodox Encyclopaedia*, 2016, Vol. 43, pp. 68–76 (In Russian)

Fokin, A. (tr.) Maximus the Confessor, “O razlichnikh trudnikh mestakh (aporiakh). Aporia 103” [On different Difficulties. Difficulty 103], *Bogoslovsky Sbornik St. Tikhon’s Orthodox University*, 2003, Vol. 11, pp. 128–136 (In Russian)

Fokin, A. “Ucheniye o logosakh v metafizike i kosmologii prp. Maksima Ispovednika: opyt sistematizatsii” [The doctrine of the logoi in metaphysics and cosmology of St. Maximus the Confessor: an attempt of systematization], *Bogoslovskii Vestnik MDA*, 2016, No. 22–23, pp. 101–129. (In Russian)

Fokin, A. “Ucheniye ob umopostigaemoy triade v teologii i kosmologii Maksima Ispovednika” [The Doctrine of the Intelligible Triad in Theology and Cosmology of St Maximus the Confessor], *Papers of the department of theology of Moscow Theological Academy, 2012–2013*, ed. by P. Dobrotsvetov. Sergiev-Posad: Moscow Theological Academy Publ., 2013, pp. 148–178. (In Russian)

Gauthier, R.-A. “Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humain”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1954, T. 21, pp. 51–100.

Ivánka, E. von. “Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus’ des Bekenners mit dem Origenismus”, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 1958, Bd. 7, S. 23–49.

Kapriev, G. *Vizantiyska filozofiya* [Byzantine Philosophy]. Sofia: Iztok–Zapad Publ., 2011. 478 pp. (In Bulgarian)

- Karayiannis, V. *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*. Paris: Beauchesne, 1993. 48 pp.
- Lackner, W. *Studien zur philosophischen Schultradition und zu dem Nemesioszitate bei Maximus dem Bekenner*. Graz: Karl-Franzens-Universität Graz, 1962. 175 S.
- Laga, C. & Steel, C. (ed.) *Maximi Confessoris quaestiones ad Thalassium*, Vol. I–II. Turnhout: Brepols, 1980–1990. (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 7 et 22)
- Larchet, J.-C. *La Divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*. Paris: Cerf, 1996. 755 pp.
- Larchet, J.-C. *Saint Maxime le Confesseur (580–662)*. Paris: Cerf, 2003. 283 pp.
- Larchet, J.-C. *Théologie des énergies divines: Des origines à st. Jean Damascène*. Paris: Cerf, 2010. 470 pp.
- Lévy, A. *Le Créé et l'incréd. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: Aux sources de la querelle palamienne*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2006. 559 pp.
- Lourie, V. *Istoriya vizantiyskoy filosofii* [History of Byzantine Philosophy]. St. Petersburg: Axioma Publ., 2006. 553 pp. (In Russian)
- Migne, J.-P. (ed.) *Sancti Maximi Confessoris Opera omnia*, PG, 1863, T. 90–91.
- Minio-Paluello, L. (ed.) *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949. 96 pp.
- Moreschini, C. “Sulla presenza e la funzione dell'aristotelismo in Massimo il Confessore”, *Koinonia*, 2005, Vol. 28–29, pp. 105–124.
- Moreschini, C. *Istoriya patristicheskoi filosofii* [Storia della filosofia patristica], trans. by L. Gorbunova. Moscow: GLK Publ., 2011. 864 pp. (In Russian)
- Moreschini, C. *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Morcelliana, 2005. 752 pp.
- Petrov, V. “Logos souzchego u Maksima Ispovednika: problem interpretazii” [Logos of being by Maximus the Confessor: problems of interpretation], *Philosophical Sciences*, 2007, Vol. 9, pp. 112–128. (In Russian)
- Petrov, V. *Maksim Ispovednik: ontologia i metod v vizantiyskoy filosofii VII v.* [Maximus the Confessor. Ontology and Method in Byzantine Philosophy of the 7-th Century]. Moscow: IPh RAS Publ., 2007. 200 pp. (In Russian)
- Portaru, M. “Classical Philosophical Influences: Aristotle and Platonism”, *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, ed. by P. Allen, B. Neil. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 127–148.
- Possekel, U. *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*. Louvain: Peeters, 1999. 265 pp.
- Riou, A. *Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*. Paris: Beauchesne, 1973. 279 pp.
- Rose, V. (ed.) *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Leipzig: B.G. Teubner, 1886. 623 pp.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis physica*. Oxford: Clarendon Press, 1950. 762 pp.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotelis topica et sophistici elenchi*. Oxford: Clarendon Press, 1958. 260 pp.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotle, De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1961. 338 pp.
- Ross, W.D. (ed.) *Aristotle's Metaphysics*, 2 Vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Roueché, M. “Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century”, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 1974, Bd. 23, S. 61–76.
- Sagarda, N. “Drevne-tserkovnaya bogoslovskaya nauka na grecheskom Vostoke v period razsveta, 4-5 vv.” [Early Church Theological Science in the Greek East in the period of maturity, 4-5 cent. AD.], *Christianskoe Chtenie*, 1910. T. 4, pp. 443–507 (In Russian)
- Savrey, V. *Alexandriyskaya schkola v istorii filosofsko-bogoslovskoy mysly* [The Alexandrian School in the History of philosophical and theological Thought], 3rd ed. Moscow: KomKniga Publ., 2011. 1008 pp. (In Russian)
- Sherwood, P. *The earlier Ambigua of St Maximus the Confessor and his refutation of origenism*. Roma: Herder, 1955. 235 pp.
- Sidorov, A. “Bogoslovskie shkoly drevney Tserkvi” [Theological Schools in the Early Church], *Orthodox Encyclopaedia*, 2002, Vol. 5, pp. 525–530. (In Russian)
- Sorabji, R. *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990. 545 pp.

Thunberg, L. *Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Chicago: Open Court, 1965. 488 pp.

Tollefsen, T. *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor. A Study of his Metaphysical Principles*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 243 pp.

Völker, W. "Der Einfluß des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor", *Texte und Untersuchungen*, 1961, Bd. 77, S. 331–350.

Völker, W. "Zur Ontologie des Maximus Confessor", *Und fragten nach Jesus: Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift für Ernst Barnikol zum 70. Geburtstag*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1964, S. 57–79.