



ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ
ПЛАТОНИЗМА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН



ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ИЗДАНИЯ
ЦЕНТРА АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

http://iph.ras.ru/campas_publ.htm

Философия природы в Античности и в Средние века
Под общей редакцией П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВА.
Москва: Прогресс-Традиция, 2000. — 608 с.
ISBN 978-5-89826-067-6

**КОСМОС И ДУША. Учения о вселенной и человеке
в Античности и в Средние века (исследования и переводы)**
Под общей редакцией П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВА.
Москва: Прогресс-Традиция, 2005. — 880 с.
ISBN 978-5-89826-332-4

**Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков
(исследования и переводы)**
Составление и общая редакция М. С. ПЕТРОВОЙ.
Москва: Кругъ, 2010. — 736 с.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том I)
ISBN 978-5-7396-0167-4

**КОСМОС И ДУША. Вып. 2: Учения о природе и мышлении
в Античности, Средние века и Новое время (исследования и переводы)**
Под общей редакцией А. В. СЕРЕГИНА.
Москва: Прогресс-Традиция, 2010. — 512 с.
ISBN 978-5-89826-332-4

**С. В. МЕСЯЦ. Иоганн Вольфганг Гёте и его учение о цвете.
Часть первая.**
Москва: Кругъ, 2012. — xxxii + 464 с., с илл.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том II)
ISBN 978-5-7396-0250-3

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма.
Под общей редакцией В. В. ПЕТРОВА.
Москва: Кругъ, 2013. — 880 с.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том III)
ISBN 978-5-7396-0256-5

МАКРОБИЙ. Сатурналии
Перевод В. Т. ЗВИРЕВИЧА. Издание подготовлено М. С. ПЕТРОВОЙ.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том IV)
Москва: Кругъ, 2013 (в печати).

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ И ПЕРЕВОДАХ
III

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
CENTRE FOR ANCIENT AND MEDIAEVAL PHILOSOPHY AND SCIENCE

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ
STUDIES
IN THE HISTORY OF PLATONISM

Edited by
Valery V. PETROFF



Krugh
Moscow 2013

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ПЛАТОНΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ПЛАТОНИЗМА

Под общей редакцией
В. В. ПЕТРОВА



Кругъ
Москва 2013

ББК 87. 3
УДК 1 / 19
П 37



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 12-03-16002д*

ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. — М.: Кругъ, 2013. — 880 с. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах [Т. III]: изд. с 2010 г.).

Работы сборника посвящены изучению платоновской традиции на различных этапах ее развития. В книге анализируется учение самого Платона (генеология, метафизика, космология, этика), рассматриваются концепции Плутарха, Плотина, Ямвлиха, Сириана, Прокла, Макробия, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. В просопографических исследованиях реконструируются биографии платоников — язычника Марциана Капеллы и христианина Оригена. Предложен опыт феноменологического прочтения теорий Иоанна Скотта (Эриугены). Исследуется вопрос о знании Платона и его диалогов в России начала XX века. В книгу включены беседы с известными французскими специалистами по античной и средневековой философии. Публикуются переводы сочинений Плутарха Херонейского (*О возникновении души в 'Тимее'*. Часть I), неоплатоника Порфирия (*Подступы к умопостижаемому*), книги 10–11 *Комментария на 'Евангелие от Матфея'* Оригена.

Научное издание

В оформлении обложки использована картина Одилона Редона «Колесница Аполлона» (1909).

© В. В. ПЕТРОВ, общая редакция, составление, 2013.

© Коллектив авторов, 2013.

© Издательство «Кругъ», 2013.

ISBN 978–5–7396–0256–5

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без письменного соглашения с издательством запрещается.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|----|
| <i>Об авторах</i> | 11 |
| <i>Сокращения</i> | 12 |
| ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ: новые подходы к древней традиции (В. В. ПЕТРОВ)..... | 13 |

ПЛАТОНИЗМ И НЕОПЛАТОНИЗМ

| | |
|--|-----|
| А. В. СЕРЁГИН Догматизм, антидогматизм и диалогизм в интерпретации Платона.. | 37 |
| С. В. МЕСЯЦ Платоновский «Филеб» о едином, многом и среднем (комментарий к фрагменту 14c – 18d)..... | 77 |
| А. В. СЕРЁГИН. Неморальное благо и зло: этическая позиция Сократа в «Горгии»..... | 95 |
| А. А. ГЛУХОВ Постановка проблемы справедливости в «Государстве» Платона.... | 123 |
| С. В. МЕСЯЦ Сознание и личность в философии Плотина..... | 147 |
| 1. Понятие сознания в новоевропейской философии..... | 147 |
| 2. Понятие сознания в греческой философии до Плотина..... | 156 |
| 3. Понятие сознания у Плотина..... | 160 |
| С. В. МЕСЯЦ Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах..... | 169 |
| 1. Апория трансцендентного начала..... | 176 |
| 2. Введение генад как способ решения загадки Абсолюта..... | 184 |
| 3. Происхождение теории генад: Сириан или Ямвлих..... | 194 |
| 4. Ямвлиховская теория генад: попытка реконструкции..... | 209 |
| 5. Выводы..... | 209 |
| В. В. ПЕТРОВ Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла..... | 210 |
| М. С. ПЕТРОВА Солнечный монотеизм у Макробия..... | 226 |
| В. В. ПЕТРОВ «Многосветлая цепь»: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе»..... | 240 |

ХРИСТИАНСКИЙ ПЛАТОНИЗМ

В. В. ПЕТРОВ

| | |
|--|-----|
| Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе»..... | 264 |
| Обряд как последовательность символов..... | 264 |
| Охранительная функция символов..... | 265 |
| Неподобные символы. Параллели с трактовкой мифа и символа у Юлиана..... | 266 |
| Прокл и Дионисий Ареопагит о вымышленном (<i>τὸ πλασματῶδες</i>)..... | 270 |
| Анагогическая функция символов..... | 276 |
| Символ как манифестация сокрытого..... | 277 |
| Символ и мимесис (подражание)..... | 279 |
| Степени причастности Богу..... | 284 |
| Причастие умное и причастие «в символах»..... | 286 |
| Таинство Евхаристии. «Федр» 243e – 257b Платона как источник «Церковной иерархии» 3, 3..... | 294 |
| Символизм триад..... | 303 |
| Онтологический статус «священных символов»..... | 305 |

В. В. ПЕТРОВ

| | |
|---|-----|
| Теология символа у Карла Ранера и Герберта Форгримлера..... | 309 |
|---|-----|

С. В. МЕСЯЦ

| | |
|--|-----|
| Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии..... | 318 |
| 1. Формирование понятия «ипостась» в Древней и Средней Стое..... | 318 |
| 2. «Ипостась» в аристотелевской традиции I–II вв. н. э..... | 320 |
| 3. Понятие «ипостась» в Среднем платонизме..... | 322 |
| 4. Система ипостасей у Плотина..... | 325 |
| 5. Порфирий и христианские богословы IV века..... | 327 |
| 6. Термин «ипостась» у Прокла..... | 334 |

В. В. ПЕТРОВ

| | |
|--|-----|
| Υάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника..... | 338 |
| 1. Υάρχω..... | 340 |
| 2. ὑφίστημι..... | 351 |
| ПРИЛОЖЕНИЕ: ὑφίστημι и ὑάρχω до Максима Исповедника..... | 363 |

В. В. ПЕТРОВ

| | |
|--|-----|
| Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника..... | 376 |
|--|-----|

Йозеф МАТУЛА

| | |
|--|-----|
| Фома Аквинский и его критика учения Авемпаче об уме..... | 394 |
|--|-----|

ПРОСОПОГРАФИЯ

| | |
|--|-----|
| М. С. ПЕТРОВА | |
| Марциан Капелла: жизнь, сочинение и философские представления..... | 407 |
| А. В. СЕРЁГИН | |
| Ориген-платоник и Ориген-христианин..... | 444 |
| 1. Тексты Порфирия..... | 445 |
| 2. Методологические замечания..... | 446 |
| 3. Хронологические проблемы..... | 450 |
| 4. Число сочинений Оригена из «Жизни Плотина»..... | 464 |
| 5. Об «ошибке» Порфирия..... | 471 |
| 6. Другие свидетельства об Оригене-платонике..... | 478 |
| 7. Фрагмент 7: теология двух Оригенов..... | 480 |
| 8. Фрагмент 8: отношение к Гомеру..... | 488 |
| 9. Фрагмент 12: демонология..... | 494 |
| 10. Выводы..... | 497 |

ПЛАТОНИЗМ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

| | |
|--|-----|
| Эмманюэль ФАЛЬК | |
| Феноменологическая практика и средневековая философия..... | 505 |
| I. <i>Fons signatus</i> : запечатанный источник..... | 505 |
| § 1. Противоречия практики..... | 506 |
| § 2. Декларативная актуальность Средних веков..... | 508 |
| § 3. Этапы пути..... | 512 |
| § 4. Дерево и его плоды..... | 516 |
| § 5. Запечатанный источник..... | 519 |
| II. Бог-феномен: Иоанн Скотт (Эриугена)..... | 532 |
| Теофания и феноменология..... | 533 |
| А. От апофактики к мета-онтологии..... | 536 |
| § 12. Апофатика: отход от Дионисия..... | 536 |
| § 13. Мета-онтологическое: невозможность овещения..... | 544 |
| В. Апофантика и завеса логоса..... | 551 |
| § 14. Деструкция категорий..... | 554 |
| § 15. Тот, кто видит, и Тот, кто бежит..... | 558 |
| С. Теофания или Бог-феномен..... | 567 |
| § 16. Теофания как антропофания..... | 568 |
| § 17. Блаженство как теофания в действии..... | 573 |
| Перевод А. В. СЕРЁГИНА, под редакцией В. В. ПЕТРОВА | |

ИССЛЕДОВАТЕЛИ ПЛАТОНИЗМА О СВОЕМ ПРЕДМЕТЕ И О СЕБЕ

| | |
|---|-----|
| Эдуард Жоно | 581 |
| «Афины и Шартр»: беседы с В. В. Петровым..... | |
| Люк БРИССОН | |
| «Философия — это то, что структурирует человеческое бытие...»: беседы с В. В. Петровым..... | 630 |
| Ален СЕГОН (1942–2011) | |
| «Книги Койре стали для меня настоящим потрясением...»: беседа с В. П. Визгиным..... | 655 |

ПЛАТОН В РОССИИ

| | |
|---|-----|
| В. В. ПЕТРОВ | |
| Платон и его диалоги в текстах Сигизмунда Кржижановского..... | 674 |
| 1. Доксографические сведения..... | 680 |
| 2. Знание Кржижановским отдельных диалогов Платона..... | 684 |
| 3. Платон в переводе и комментариях В. Н. Карпова..... | 705 |

ПЕРЕВОДЫ

| | |
|--|-----|
| Н. П. ВОЛКОВА. Учение о двух мировых душах Плутарха Херонейского (к публикации первой части трактата «О возникновении души в ‘Тимее’») | 721 |
| <i>ПЛУТАРХ</i> | |
| О возникновении души в «Тимее». Часть первая..... | 736 |
| Перевод и примечания Н. П. Волковой | |
| <i>ПОРФИРИЙ</i> | |
| Подступы к умопостигаемому..... | 758 |
| Вступительные замечания к переводу, перевод и примеч. С. В. МЕСЯЦ | |
| А. В. СЕРЁГИН. К переводу «Комментария на ‘Евангелие от Матфея’» Оригена..... | 792 |
| <i>ОРИГЕН</i> | |
| Комментарий на «Евангелие от Матфея». Книги 10 – 11..... | 806 |
| Перевод и примечания А. В. СЕРЁГИНА | |
| CONTENTS..... | 878 |

ОБ АВТОРАХ

БРИССОН Люк (BRISSON Luc) — Doctorat d'État, Directeur de recherche au Centre Jean Pépin (CNRS, Paris).

ВИЗГИН Виктор Павлович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

ВОЛКОВА Надежда Павловна — кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии РАН.

ГЛУХОВ Алексей Анатольевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник НИУ Высшая школа экономики.

ЖОНО Эдуард (JEAUNEAU Édouard) — Doctorat d'État, Directeur de recherche honoraire (CNRS, Paris), Institute Professor (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto).

МАТУЛА Йозеф (MATULA Jozef) — Ph.D., Centrum pro práci s renesančními texty, Univerzita Palackého v Olomouci (Česká republika).

МЕСЯЦ Светлана Викторовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

СЕГОН Ален (SEGONDS Alain-Philippe, 1942–2011) — Directeur de recherche au CNRS, directeur général des éditions Les Belles Lettres (Paris).

СЕРЕГИН, Андрей Владимирович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

ПЕТРОВ Валерий Валентинович — доктор философских наук, директор Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН.

ПЕТРОВА Майя Станиславовна — доктор исторических наук, руководитель Центра гендерной истории Института всеобщей истории РАН.

ФАЛЬК Эмманюэль — Doctorat en philosophie, Doyen de la Faculté de philosophie (Institut catholique de Paris).

СОКРАЩЕНИЯ ДЛЯ СОБРАНИЙ ИСТОЧНИКОВ

- CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca. T. 1–23.4.
Berlin, 1882–1909.
- CCSL — Corpus Christianorum, Series Latina. Turnhout, 1954–.
- CCCM — Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis.
Turnhout, 1971–.
- GCS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten
drei Jahrhunderte. Leipzig, Berlin, 1897–.
- CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
Wien, 1866–.
- LCL — The Loeb Classical Library. London – New York,
1912–.
- PG — Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca.
Ed. J.-P. MIGNE. T. 1–161. Paris, 1857–1866.
- PL — Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.
Ed. J.-P. MIGNE. T. 1–221. Paris, 1844–1865.
- PO — Patrologia Orientalis. Roma, 1903–.
- SC — Sources chrétiennes. Paris, 1940–.

В. В. ПЕТРОВ

ΥΠΑΡΧΩ И ΥΦΙΣΤΗΜΙ В «О ТРУДНОСТЯХ» МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Максим Исповедник написал две работы, посвященные истолкованию трудных мест в сочинениях Дионисия Ареопагита и Григория Богослова¹: раннее собрание трудностей (628–630 г.) имеет титул *О различных трудностях к Иоанну* (περὶ διαφόρων ὑπόρων πρὸς Ἰωάννην, PG 91, 1061 – 1418), а завершенное в 634 г. (или несколько позже) собрание «апорий» — *О различных трудностях к Фоме* (περὶ διαφόρων ὑπόρων πρὸς Θωμᾶν, PG 91, 1031 – 1060)². *Трудности* выбраны для анализа, поскольку это важнейшее сочинение Максима Исповедника, с одной стороны, максимально нагружено богословски и метафизически, а во-вторых, не имеет четкой жанровой привязки, характерной для других его сочинений (экзегетических, полемических, аскетических и пр.) и тематически сужающей словоупотребление.

У Максима Исповедника ὑπάρχω, и ὑφίστημι используются применительно ко всем уровням бытия, прилагаясь как к Богу, так и тварному миру. Если εἶμι (εἶναι) — это глагол, который никак семантически не окрашен, то между ὑπάρχω и ὑφίστημι имеется смысловая особенность, которая, однако, варьируется в зависимости от контекста.

¹ Для трудов Максима Исповедника приняты след. сокращения: ТИ — *О трудностях к Иоанну*, ТФ — *О трудностях к Фоме*, ВО — *Вопросоответы к Фалассию*.

² О проблемах именования, членения и рубрикации *Трудностей к Иоанну* и *Трудностей к Фоме* см. JANSSENS B., “Does the Combination of Maximus’ *Ambigua ad Thomam* and *Ambigua ad Iohannem* go back to the Confessor himself?”, *Sacris Erudiri* 42 (2003), p. 281-286; ПЕТРОВ В. В., «Соединения и деления ипостаси тварного в *О трудностях* XLI (PG 91, 1304D – 1316A) Максима Исповедника», *Богословские труды* 40 (М., 2005), с. 47-49; Он же, *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века* (М.: ИФ РАН, 2007), с. 126-129; БЕНЕВИЧ Г. И., «О соединении *Трудностей к Фоме* и *К Иоанну* у прп. Максима Исповедника», *Вестник РХГА* 8 / 2 (2007), с. 111-117. Полный русский перевод всех *Трудностей*, а также *Послания к Фоме*, см. в кн.: *Прп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у свв. Григория и Дионисия (Амбигвы)*. Пер. с греч. и примеч. архимандр. Нектария (Р. В. ЯШУНСКОГО) (М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006). Перевод *Трудностей* дается по этому изданию, с изменениями.

Если говорить в общем, то у *ύπαρχω* во многих случаях имеется смысл «исходности» или «первичности» бытия, на что указывает и его этимология (*ύπο* + *ἄρχω*). Начинательность, присутствующая в глаголе *ύπαρχω*, очевидна, когда Максим пишет: «начиная с этой мысли, и подтверждая это последующим», *ταύτης ύπαρχων τῆς ἐννοίας, τοῖς ἐξῆς αὐτήν βεβαιῶν*³. Кроме того, *ύπαρχω* задействуется, когда речь идет о существовании как о длительности бытия в отвлечении от его качественных характеристик. В целом, Максим использует весь спектр значений *ύπαρχω* от общелексического «начинать» до терминологически специального значения, относящего *ύπαρξις* к высшему (божественному) бытию⁴.

Υφίστημι (*ύπο* + *ίστημι*) у Максима имеет размытый смысл. Иногда это просто данность, наличествование. Такой смысл имеют дериваты от *ύφίστημι*, приложенные к бытию божественных логосов (узус совпадает с таковым у Прокла в применении к генадам).

На словоупотребление Максима безусловное влияние оказывают догматические установления христианского богословия. Например, в троическом богословии единичность бытия Троицы прередается глаголом *ύπαρχω*, а троичность — через *ύφίστημι*. Догматически обословлен выбор лексики при обсуждении двух природ Богочеловека, ни одна из которых не существовала как ипостась, т. е. отдельное бытие, до соединения в неслиянное единство. Поэтому *ύφίστημι* здесь не используется. Схожим образом Максим поступает при рассуждении о невозможности предсуществования души телу и наоборот: поскольку, ни тело, ни душа человека не существовали как отдельное бытие до возникновения человека, то и здесь используется исключительно *ύπαρχω*, но не *ύφίστημι*.

Применительно к тварному бытию глаголом *ύφίστημι* в ряде случаев предпочтительно описывается возникновение *как-бытия*, особенного, а значит более частного бытия. Поэтому из *ύπαρξις*, как более общего бытия, выделяется *ύποστασις*, как одна из его актуализаций, которой, в свою очередь, имеет существование (*ύπαρξις*).

³ ТФ IV, 104-105 JANSSENS, PG 91, 1045B. Хотя, встречаются фразы, в которых инкоативность у *ύπαρξις* по-видимости отсутствует, ср. ТИ XXXVII (42), PG 91, 1337AB: «начало существования», *τὴν ἀρχὴν τῆς ύπαρξεως*.

⁴ Ср. SHAW G., *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus* (The Pennsylvania State University Press, 1995), p. 119, где применительно к Ямвлиху Шоу пишет: «[*Huparxis*], как указывает само слово (*hupo* + *archein*), означает первое начало всякой ипостаси. Это, так сказать, род основания или подструктуры, заранее установленного для структуры как целого и каждой её части... *Huparxis* есть простота, предваряющая все вещи... Это само Единое, предсуществующее по ту сторону всех вещей и причина всякой сущности, но еще не сама сущность».

1. ΥΠΑΡΧΩ. Начнем с рассмотрения глагола *ὑπάρχω* в его отнесении к различным уровням онтологической иерархии. В *Трудностях* почти две сотни раз используются дериваты от *ὑπάρχω*. Глагол прилагается ко всем сферам бытия и часто может вовсе не иметь никакого онтологического значения, а быть просто синтаксической связкой в предложении. Тем не менее, в значительном числе случаев он богословски и философски нагружен.

1.1. Бог вообще. Бог пребывает выше самого бытия (*ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι*), за любыми пределами (*ἐπέκεινα*)⁵. С другой стороны, Он не может не быть⁶ и существует (*ὑπάρχων*) прежде сущих (*τὰ ὄντα*)⁷. Характерный лексический нюанс: применительно к Богу Максим не говорит о *προῦπαρξιν*, это слово зарезервировано для рассуждений о предсуществовании логосов — сущим или души — телу⁸. Оппозиции Бог / тварный мир отвечает лексическая пара *ὑπάρχω* / *ὑφίστημι*: «[Бог]... распределил по отдельным видам ипостась сущих, будучи (*ὑπάρχων*) [Сам] превыше естества...»⁹.

Применительно к Богу *ὑπαρξίς* используется также в эпистемологическом контексте, традиция употребления которого восходит к Филону Александрийскому. Последний прибегнул к различению, проводившемуся у Аристотеля между знанием о существовании чего-то (*ὅτι ἔστι*) и знанием того, что это такое (*τί ἔστι*)¹⁰. Филон утверждал, что человеку известно

⁵ ТИ V (10), PG 91, 1180B: «Божественного и Единого, по сути пребывающего превыше самого бытия», *τοῦ θείου καὶ μόνου, τοῦ καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι κυρίως ὑπάρχοντος*; ТИ V (10), PG 91, 1188D: «Единый Бог, пребывающий запредельным всякой беспредельности», *Εἷς... Θεός... πάσης ἀπερίαιας ὑπάρχων ἐπέκεινα*.

⁶ ТИ XXIV (29), PG 91, 1273A: «невозможно Богу... быть несуществующим», *τοῦ ἀνυπάρκτου εἶναι*.

⁷ ТИ XIII (18), PG 91, 1233BC: «Бог... существует прежде бытия сущих», *Θεὸν... πρὶν εἶναι τὰ ὄντα ὑπάρχων*.

⁸ Ср. ТИ X (15), PG 91, 1220C: «предсуществование душ», *τὴν προῦπαρξιν τῶν ψυχῶν*; ТИ XXXVII (42), PG 91, 1329A: «логосы всех по сущности сущностно сущих... предсуществуют в Боге», *πάντων οὖν τῶν κατ' οὐσίαν ὑπαρτικῶς ὄντων... ἐν τῷ Θεῷ προῦπαρξουσι παλῶς ὄντες οἱ λόγοι*.

⁹ ТИ XXVI (31), PG 91, 1277B: *διορίσας καθ' ἕκαστον εἶδος τὴν τῶν ὄντων ὑπόστασιν, ὑπὲρ φύσιν... ὑπάρχων*.

¹⁰ АРИСТОТЕЛЬ, *Вторая аналитика* II, 1, 89 b 24-35: «Виды искомого по числу равны видам знания. Искомого — четыре вида: “что” (*τὸ ὅτι*), “почему” (*τὸ διότι*), “есть ли” (*εἰ ἔστι*) и “что именно есть” (*τί ἔστιν*)... Есть ли или нет (*εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι*) кентавр или бог? Здесь я имею в виду, есть ли нечто или нет вообще (*ἀπλῶς*), а не то, бело оно или нет. А когда мы уже знаем, что нечто есть (*ὅτι ἔστι*), тогда мы спрашиваем о том, что именно оно есть (*τί ἔστι*), например: что же есть бог (*τί οὖν ἔστι θεός*) или что такое человек (*τί ἔστιν ἄνθρωπος*)?». См. PÉPIN Jean, “Υπαρξίς et ὑπόστασις en Cappadoce”, *HYPARXIS e HYPOSTASIS nel Neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi*

лишь о существовании Бога, но для него непостижима божественная природа, относительно которой он не может знать что она такое есть. Согласно Филону, можно познать не что такое Бог, но только факт Его существования (ὑπαρξιν), Его наличия¹¹. Можно узнать (καταμαθεῖν) только, что Он есть Причина всего, Которая **есть и существует** (ἔστι τε καὶ ὑπάρχει). Но тварное не может постигнуть Творца по Его бытию (κατὰ τὸ εἶναι): исследовать то, что относится к Его сущности или качеству (ὡς περὶ οὐσίας ἢ ποιότητος ζητεῖν) нельзя. Человеком усердным может быть постигнуто (καταληπτά) всё, что находится после Бога (μετὰ τὸν θεόν). Лишь Бог непостижим (ἀκατάληπτος), причем недоступен для понимания именно через прямое и непосредственное приближение (ἐκ τῆς ἀντικρὺς καὶ κατ' εὐθυωρίαν προσβολῆς), ибо таким образом можно было бы узнать о том, каков Он (οἶος ἦν). Бог доступен для понимания опосредованно — через наблюдение сил, следующих за Ним и сопутствующих Ему (ἐκ δὲ τῶν ἐπομένων καὶ ἀκολουθῶν δυνάμεων), ибо они не открывают Его сущность (οὐσίαν), но позволяют заключить о Его существовании (ὑπαρξιν) из совершаемых Им творений (ἐκ τῶν ἀποτελουμένων)¹². Позже Филону будет следовать Максим Исповедник:

«Он [Григорий Богослов] не говорил, что... [божественная] природа... непостижима в отношении факта своего **существования** (ὅτιπερ ὑπάρχει), но [утверждал ее непостижимость применительно к тому], что именно существует (τί ὑπάρχει)... Велика разница между уверенностью относительно того, что нечто существует, и обладанием точным знанием его сущности...»¹³.

di Catania, 1-3 ottobre 1992. A cura di F. ROMANO e D. P. TAORMINA (Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1994), p. 71.

¹¹ PHILO, *Quod Deus sit immutabilis* 62, 4: «Бога нельзя охватить умом, за исключением того, что Он просто есть (κατὰ τὸ εἶναι μόνον). Ведь мы постигаем только Его существование (ὑπαρξιν), но ничего помимо существования (ὑπαρξεως)». Cf. PHILO, *De opif. mundi* 170: «Моисей научает нас... что есть и существует (ἔστι καὶ ὑπάρχει) Божество».

¹² PHILO, *De posteritate Caini* 167 – 169.

¹³ ТИ XII (17), PG 91, 1229C: Οὐκ ἔφην ἄληπτον εἶναι ταύτην τὴν φύσιν, περὶ ἧς ὁ λόγος, **ὅτιπερ ὑπάρχει, ἀλλὰ τί ὑπάρχει**... πολλὴ πρόσεστιν ἡ διαφορὰ τοῦ πελεῖσθαι περὶ τίνος **ὅτιπερ ὑπάρχει** πρὸς τὸ εἰδέναι τὴν ἀκριβῆ τῆς οὐσίας τούτου κατάληψιν. Cf. ТИ XIII (18), PG 91, 1233A: «[знать], что Божество **есть и существует**, и не знать, что именно есть и что именно существует», **εἶναι μὲν καὶ ὑπάρχειν τὸ Θεῖον, τί δὲ εἶναι καὶ ὑπάρχειν** μὴ εἰδέναι; ТИ XXIX (34), PG 91, 1288B: «Из того, что относится к сущности, то есть из самой сущности, совершенно не познается, что есть Бог», Ἐκ τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν, τουτέστι ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς, ὁ Θεὸς οὐδέποτε **τι ὑπάρχων** γινώσκεται; ТИ XVIII (23), PG 91, 1260B: «Божество... является совершенно недви-

Максим пошел еще дальше, и распространил представление о непознаваемости сущности на тварный мир, утверждая, что тварное не знает по сущности не только Бога, но не ведает по сущности ни себя, ни другое творение¹⁴.

1. 2. Божественная Троица. Когда Максим рассуждает не о Боге вообще, но более специально — о божественной Троице, он пишет о различных способах (тропосах), которыми существует Божество¹⁵. Применительно к паре «божественная сущность / божественные ипостаси» ὑπαρξις означает бытие вообще, а ипостасная дифференциация, отвечающая переходу к «осуществлениям» этого бытия («ипостасям»), находит лексическое выражение в причастиях, образованных от ὑφίστημι и его поздних форм ὑφίστάω и ὑφίστάνω. Единое Божество «есть» (οὐσα) единично, а «существует» (ὑφίσταμένη) или «осуществовалось» (ὑφέστηκεν) троично:

«Троица... есть сущностное **бытие** (ἐνούσιος¹⁶ ὑπαρξις) триипостасной Единицы... Единица — воистину Троица, потому что так Она **осуществовалась** (ὑφέστηκεν). Ибо единое Божество есть единично, а осуществляется троично (οὐσα τε μοναδικῶς, καὶ ὑφίσταμένη τριαδικῶς)»¹⁷.

Из приведенной цитаты следует, что в отношении Троицы ὑπαρξις является более или менее синонимом εἶναι. Наречие «единично» (μοναδικῶς), описывающее здесь пребывание Божества, является термином: в других сочинениях Максим прилагает его к сложной ипостаси воплотившегося Слова, противопоставляя эту единичность ипостаси двум природам, действиям и волям Богочеловека.

жимым по сущности и природе», τὸ Θεῖον ἀκίνητον πάντῃ καθ' οὐσίαν καὶ φύσιν ὑπάρχον; ТИ XII (17), PG 91, 1229C: «[природа] непознаваемая в её существовании», ἄλλῃτων... εἰς αὐτὴν τὴν ὑπαρξιν.

¹⁴ BO 60, 120-130: «Поскольку ни одно из сущих не знает полностью себя или иного в том, что оно такое по сущности, то, разумеется, ни одно из сущих не обладает по природе и предведением относительного тех, что придут в бытие, за исключением Бога, Который превыше сущих. Бог знает и Себя в том, что он такое по сущности, и предведает существование (ὑπαρξιν) всего Им созданного еще до того, как они возникнут. А в будущем Бог по благодати почит сущих ведением их самих и иных в том, чем они являются по сущности (τι ποτὲ κατ' οὐσίαν ὑπάρχουσι), явив им логосы их возникновения, которые в Нем единовидно предсуществуют», οὐδὲν τῶν ὄντων ἑαυτὸ τὸ παράπαν ἢ ἄλλο γινώσκει ὃ, τι ποτὲ κατ' οὐσίαν ἐστίν.

¹⁵ Ср. ТИ XVIII (23), PG 91, 1261A: «тропос, которым существует Божество», καθ' ὃν ὑπάρχει τρόπος [ἢ Θεότης].

¹⁶ О значении прилагательного ἐνούσιος см. примеч. 24.

¹⁷ ТФ I, 26-29 JANSSENS, PG 91, 1036BC. Cf. ТИ LXII (67), PG 91, 1400D: «триипостасное существование», τὴν τρισυπόστατον ὑπαρξιν.

В *Трудностях к Фоме* переход от божественной сущности к ипостасям представлен у Максима как переход от простого, недифференцированного бытия (εἶναι) к бытию-некоторым-образом, к как-бытию, точнее к «как-осуществлению» (πῶς ὑφεστάναι)¹⁸. Таким образом, *бытие Троицы эпистемологически (т.е. в нашем познании), но не онтологически (что догматически недопустимо), мыслится прежде «как-бытия», ипостасно-го существования:*

«Троица — воистину единична, потому что Она так есть (οὕτως ἐστὶ), и Единица — воистину троична, потому что так Она осуществлялась (οὕτως ὑφέστηκεν). Ибо Божество есть (οὐσα) единично, а осуществляется (ὑφισταμένη) троично... **Сначала** (πρῶτον) мы просвещаемся относительно логоса Его бытия (εἶναι), а **затем** (οὕτω) проясняем в отношении способа Его существования (πῶς ὑφεστάναι), поскольку Его бытие (εἶναι) рассматривается прежде (προεπινοεῖται) способа Его осуществления (πῶς ὑφεστάναι). Поэтому движение Божества, возникающее через прояснение относительно Его бытия и Его как-существования, установлено... как знание»¹⁹.

При этом, если «просто бытие» связано с логосом, то «как-бытие» — с тропосом, с ипостасью. В более ранних *Трудностях к Иоанну* Максим формулирует ту же мысль при помощи ὑπάρχω, а не ὑφίστημι, говоря, что по логосу сущности (бытия) Божество единично, а по тропосу существования (ὑπάρξεως) — троично:

«Единица есть Троица, будучи совершенной в трех совершенных **ипостасях**, то есть — **по тропосу существования** (ὑπάρξεως), и Троица есть воистину Единица **по логосу своей сущности** (οὐσίας), то есть бытия (εἶναι)»²⁰.

¹⁸ К Фоме, послание иное I, 22-23 JANSSENS: «...видение логоса бытия Божества, и тропоса его **как-бытия**», ἰδεῖν τὸν τε τοῦ εἶναι λόγον, καὶ τὸν τοῦ πῶς ὑφεστάναι τῆς θεότητος τρόπον.

¹⁹ ТФ I (1), 1036С: Μονὰς γὰρ ἀληθῶς ἡ Τριάς, ὅτι οὕτως ἐστὶ, καὶ Τριάς ἀληθῶς ἡ μονὰς, ὅτι οὕτως ὑφέστηκεν· ἐπειδὴ καὶ μία θεότης οὐσὰ τε μοναδικῶς, καὶ ὑφισταμένη τριαδικῶς... πρῶτον τὸν τοῦ εἶναι λόγον αὐτῆς ἐλλαμπομένων, καὶ οὕτω τὸν τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφεστάναι τρόπον φωτιζομένων, εἴπερ τὸ εἶναι τοῦ πῶς εἶναι πάντως προεπινοεῖται. Κίνησις οὖν θεότητος ἢ δι' ἐκφάνσεως γινομένη περὶ τε τοῦ εἶναι αὐτὴν καὶ τοῦ πῶς αὐτὴν ὑφεστάναι... καθέστηκε γινώσις.

²⁰ ТИ LXII (67), PG 91, 1400D – 1401A: τριάς γάρ ἐστιν ἡ μονὰς ὡς ἐν τελείαις οὐσα τελεία ταῖς ὑποστάσεσιν, ἡγουν τῷ τῆς ὑπάρξεως τρόπῳ, καὶ μονὰς ἐστὶν ἡ τριάς ἀληθῶς τῷ τῆς οὐσίας, ἡγουν τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ.

Таким образом, применительно к Троице οὐσία есть синоним εἶναι, тогда как ипостаси понимаются как способ Её бытия — как-осуществление (πῶς ὑφестάναι) и существование (ὑπαρξις).

Бытие самих божественных Ипостасей относительно друг друга также описывается у Максима глаголом ὑπάρχω²¹. Поскольку этимологически ὑπάρχω имеет смысл начинательности, то формула τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον применительно к Троице со времени Василия Великого означала не только «способ бытия» каждой из Ипостасей, но и «способ возникновения» Ипостасей, которым соответствовали имена Нерожденный, Рожденный, Изведенный²².

1.3. Логос как божественная Ипостась. Важную роль глагол ὑπάρχω играет при описании бытия Логоса, божественной Ипостаси. Помимо прочего использование ὑπάρχω подчеркивает, что речь идет о сущностном бытии:

«Божественный Логос, **существует** целиком как полная сущность (ибо Он — Бог), и целиком — свободная от недостатков ипостась (ибо Он есть Сын)»²³;

«...единый, **существующий** в Себе неслиянно, имеющий сущность и ипостась Бог Слово Бога Отца...»²⁴;

²¹ ТИ XX (25), PG 91, 1264C: «Не от Сына существует Отец», οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς ὑπάρχωντος; ТИ XXI (26), PG 91, 1268B: «...во Отце... бытие Единородного [Сына]», ἐν τῷ Πατρὶ... ὑπαρξιν τοῦ Μονογενοῦς.

²² ТИ V (10), PG 91, 1136BC: «Научились они... учению об Отце и Сыне, и Святом Духе, так что не просто одним лишь **логосом бытия** Причины [всего] таинственно просветились, но и в тайну **труппоса существования** [Ее] были благочестиво посвящены»; «καὶ τὸν περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος... ἐδιδάχθησαν **λόγον**, καθ' ὃν οὐ τὸν τοῦ εἶναι μόνον ἀπλῶς τοῦ αἰτίου **λόγον** μυστικῶς ἐφωτίσθησαν, ἀλλὰ καὶ τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον εὐσεβῶς ἐμνήθησαν». Способы существования / происхождения каждого Лица: ἀγεννησία [нерожденность] Отца, γέννησις [рождение] Сына, ἐκλόρευσις [исхождение] Духа. Можно указать случай переноса инхоативного значения с формулы τρόπος ὑπάρξεως на формулу τρόπος τῆς ὑποστάσεως. Григорий Нисский так пишет о возникновении (рождении от Девы) Христа: «И таким образом создан был новый по истине человек, который первый и один показал на себе такой способ **явления в бытие**, который был создан божественно, а не человечески», οὕτως ἐκτίσθη ὁ καινὸς ὡς ἀληθῶς ἄνθρωπος, ὁ πρῶτος καὶ μόνος τὸν τοιοῦτον **τρόπον τῆς ὑποστάσεως** ἐφ' ἑαυτοῦ καταδείξας, ὁ κατὰ θεὸν κτισθεὶς, οὐ κατὰ ἄνθρωπον (*Antirrheticus adversus Apollinarium* 223, 30 – 224, 2 MUELLER, PG 45, 1256B).

²³ ТФ II, 6-7 JANSSENS, PG 91, 1037A: Ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος ὅλος οὐσία πλήρης ὑπάρχων, Θεὸς γάρ, καὶ ὑπόστασις ὅλος ἀνελλιπής, Υἱὸς γάρ.

²⁴ ТИ II (7), PG 91, 1077C: ἕνα... δι' ἑαυτὸν ἀσυγχῶτως **ὑπάρχοντα**, ἐνούσιόν τε καὶ ἐνυπόστατον τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς Θεὸν Λόγον... Относительно ἐνούσιον и ἐνυπόστατον

«Ибо [Бог Слово] всегда **существует** для Себя тем же...»²⁵.

Использование глагола *υ̐πα̐ρχω* применительно к присутствию божественного Логоса в тварном мире как дополнительный оттенок смысла может указывать на то, что Бог, нисходящий в тварь, остается неизменным по Своему бытию:

«Богу, Который в величайших... истинно **существует** и познается»²⁶.

Логос и сам существует (*υ̐φεστῶτος*, perf. part. act. от *υ̐φεστῶς*), как божественная Ипостась, и дает существование (*υ̐φιστῶν*, *υ̐φιστῶντος* — pres. part. act. от *υ̐φιστάω* или *υ̐φιστάνω*) всему тварному: «Слово существующее и всем дающее существование»²⁷.

1. 4. Логосы сущих. Здесь нет места специальному рассмотрению учения Максима Исповедника о логосах сущего²⁸. Отметим лишь два момента. Первый относится к пребыванию божественных логосов в верховном Логосе — Ипостаси божественной Троицы. Максим пишет, что единым началом бытия (*εἶναι*) логосов является Премудрость, логосы существуют (*υ̐πα̐ρχουσι*) из Нее и посредством Нее, и от Нее они получают способность к бытию:

«...логосы... имеют единственным началом бытия Премудрость, из которой и через которую они **существуют** (*υ̐πα̐ρχουσι*), и от которой имеют силу способности к бытию (*πρὸς τὸ εἶναι δύνασθαι*) непоколебимо»²⁹.

ср. PS.-BASILIUS CAESARENSIS (DIDYMUS CAECUS?), *Adversus Eunomium* V (PG 29, 713B, рус. пер. *Творения*, Ч. 3, с. 181): «Но как у Бога Слово не устами произносимое, но живое, **самостоятельное**, действенное для всяческих; так у Бога и Дух не разливающееся дыхание, не рассеивающийся воздух, но сила освящающая, **самосушая, самобытная, самостоятельная**», *Ἀλλ' ὥσπερ οὐ προφορικὸς λόγος ἐν τῷ Θεῷ, ἀλλὰ ζῶν καὶ υ̐φεστηκός, καὶ τῶν ὅλων δραστήριος οὕτως ἐν τῷ Θεῷ οὐ πνεῦμα διαχεόμενον, οὐ διαλυόμενος ἄηρ, ἀλλὰ δύναμις ἀγιαστικῆ, ἐνούσιος, ἐνυπαρκτος, ἐνυπόστατος.*

²⁵ ТИ XVI (21), PG 91, 1256A: Ωσαύτως γὰρ υ̐πα̐ρχων αἰεὶ δι' ἐαυτόν...

²⁶ ТИ XXXV (40), PG 91, 1304A: ὁ Θεὸς, ὁ ἐν τοῖς μεγίστοις... κυρίως **υ̐πα̐ρχων** καὶ ἠνωσκόμενος.

²⁷ ТИ V (10), 1132C: τοῦ υ̐φεστῶτος καὶ υ̐φιστῶντος τὰ πάντα Λόγου.

²⁸ ПЕТРОВ В. В., «Логос сущего у Максима Исповедника: проблемы интерпретации», *Философские науки* 9 (2007), с. 112-128; Он же, «Трансформация античной онтологии в *Ареопагитском корпусе* и у Максима Исповедника» (см. *ниже*).

²⁹ ТИ XXXVII (42), PG 91, 1329C: οἱ λόγοι... μόνην ἔχοντες **ἀρχὴν τοῦ εἶναι** τὴν σοφίαν, ἐξ ἧς καὶ δι' ἣν **υ̐πα̐ρχουσι**, καὶ ὑφ' ἧς τὴν **πρὸς τὸ εἶναι δύνασθαι** παρίως δύναμιν ἔχουσιν.

Используемый Максимом рад предлогов (ἐξ, δι', ὑφ') явным образом полагает дистанцию между Логосом и логосами, а также их иерархическое подчинение Ему. Это отношения Причины и причиненного.

В одном фрагменте глагол ὑφίστημι прилагается равно как к возникновению нетварных логосов, так и к их «частей», т. е. сотворенных из ничего сообразно логосам тварных вещей:

«Ибо, имея логосы творений осуществившимися (ὑφεστῶτας) прежде веков, [Бог Отец], по благому волеию, сообразную им тварь, видимую же и невидимую, осуществил (ὑπεστήσατο) из небытия, в должные времена сотворив и творя (ποιήσας καὶ ποιῶν) Логосом и Мудростью как все вообще, так и каждое по отдельности... Логос **предваряет** созидание... всего, что приемлет от Бога бытие»³⁰.

В приведенной цитате исходящее от Бога Отца «осуществление» божественных нетварных логосов, а также тварных вещей описывается дериватами от одного и того же глагола ὑφίστημι. При этом перфектным причастием в активном залоге описано логическое начало бытия божественных логосов, тогда как медиальный аорист ὑπεστήσατο, поставленный в параллель к аористу ποιήσας, подразумевает создание Богом Отцом творения из ничего.

Два приведенных отрывка показывают, что в системе Максима Исповедника однозначное отождествление божественных логосов с божественными энергиями в духе позднейшего паламизма является упрощением, деформирующим аутентичное учение Максима о логосах сущего.

Логосы существуют в едином Логосе, но они также вложены в каждое сущее по его существованию³¹, и задают бытие тварных вещей, существующих сообразно им³². Отдельные сущие возникают в назначенный им срок и на отведенный им период времени как актуальное бытие (как ипо-

³⁰ ТИ II (7), 1080A: **Τούτῳ γὰρ λόγους τῶν γεγονότων ἔχων** πρὸ τῶν αἰῶνων ὑφεστῶτας βουλήσει ἀγαθῇ κατ' αὐτούς τὴν τε ὀρατὴν καὶ ἀόρατον ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπεστήσατο κτίσιν, λόγῳ καὶ σοφίᾳ τὰ πάντα κατὰ τὸν δέοντα χρόνον ποιήσας τε καὶ ποιῶν, τὰ καθόλου τε καὶ τὰ καθ' ἕκαστον. Λόγον γὰρ... δημιουργίας προκαθηγεῖσθαι... παντὸς τῶν ἐκ Θεοῦ τὸ εἶναι λαβόντων. Ср. ТИ XLII (1328AB, 1329BC).

³¹ ТИ XII (17), PG 91, 1228A: «...логосы, которые изначально были вложены в существование каждого сущего, и согласно которым каждое из них и есть, и рождается», οἱ ἐκάστῳ τῶν ὄντων **τῇ ὑπάρξει** πρῶτως ἐγκатаβληθέντες λόγοι, καθ' οὓς καὶ **ἔστι καὶ πέφυκε** τῶν ὄντων ἕκαστον.

³² ТИ XXXVII (42), PG 91, 1329C: «У тех, чьи логосы непоколебимо существуют в Боге... тех существования, несомненно, недифференцированы», Ἵν δὲ οἱ λόγοι μονίμως ὑπάρχουσι παρὰ τῷ Θεῷ... τούτων ἀναμφηρίστως αἱ ὑπάρξεις σαφῶς εἰσιν ἀδιάφθοροι.

стаси), но поскольку замысел Божий о них превыше веков, потенциально они существуют в своих логосах извечно³³.

1. 5. Богочеловек. Широкое применение *υπάρχω* находит, когда Максим рассуждает о Богочеловеке, в ипостаси которого неслиянно соединились две природы³⁴; в бытии Которого сочетаются как трансцендентность, так и имманентность миру:

«Он **существует** Сам по себе за пределами всякого века и всякой природы, хотя бы Он ныне и стал... под власть того и другого»³⁵;

«Божественный Логос, **существует** (*υπάρχων*) целиком как полная сущность (ибо Он — Бог), и целиком — свободная от недостатков ипостась (ибо Он есть Сын), но *истоцив* (*κενωθείς*) Себя, соделался семенем Своей плоти, а *став сложным* (*συντεθείς*) в неизреченном зачатии, соделался ипостасью для воспринятой плоти. И посредством этого нового таинства поистине непреложно весь став человеком, Он был ипостасью о двух природах, нетварной и тварной... Сам Он стал сложным, приняв плоть по ипостаси»³⁶.

Говоря о таинстве Боговоплощения, Максим пишет, что «[Сын] **пребывает** единым со Святой Троицей и по воплощении»³⁷. Он есть истинный

³³ ТИ XXXVII (42), PG 91, 1328CD: «...который [Левий], потенциально существуя в патриархе Аврааме», Ὅστις δυνάμει μὲν ἐν τῷ πατριάρχῃ Ἀβραάμ *υπάρχων*.

³⁴ ТИ XXII (27), PG 91, 1269B: «...по причине неслитного существования... рассматриваются природы Христа», διὰ τὴν ἀσύγχυτον ὑπαρξιν... αἱ τοῦ Χριστοῦ φύσεις θεωροῦνται.

³⁵ ТФ III, 13-15 JANSSENS, PG 91, 1040A: παντὸς αἰῶνος... καὶ πάσης δι' ἑαυτὸν *υπάρχων* ἐπέκεινα φύσεως, κἂν ὑπ' ἄμφω νῦν... γεγένηται. Ср. ТИ XXXII (37), PG 91, 1296D: «...будучи Богом и человеком, Он поистине превыше и всякого человечества и божественности», ὡς ἄνθρωπος καὶ Θεὸς *υπάρχων*, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ὦν ἀληθῶς ἀνθρωπότητά τε καὶ θεότητα; ТИ V (10), PG 91, 1129BC: «Логос, будучи по природе невидим», Λόγος κατὰ φύσιν ὑπάρχων ἀόρατος.

³⁶ II, 6-7 JANSSENS, PG 91, 1037A: Ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος ὅλος οὐσία πλήρης *υπάρχων*, Θεὸς γάρ, καὶ ὑπόστασις ὅλος ἀνελλιπής, Υἱὸς γάρ, *κενωθείς* μὲν σπορά γεγоне τῆς οἰκείας σαρκὸς, ἀρήρηται δὲ συλλήψει *συντεθείς* αὐτῆς *υπόστασις* γέγоне τῆς προσληφθείσης σαρκός. Καὶ τούτω τῷ καινῷ μυστηρίῳ κατ' ἀλήθειαν ἀτρέπτως ὅλος γενόμενος ἄνθρωπος, δύο φύσεων ἀκτίστου τε καὶ κτιστῆς... ὁ αὐτὸς ὑπόστασις ἦν... αὐτῷ *συνθέτω* γενομένῳ τῇ προσλήψει τῆς σαρκὸς *κατὰ τὴν ὑπόστασιν*...

³⁷ ТИ XXII (27), PG 91, 1268B: ἐνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος *υπάρχοντος* καὶ μετὰ τὴν σάρκωσιν. И в то же время у Сына Божиего после вочеловечения «плоть стала своей (она существует у Него)», αὐτὸ τε τῆς σαρκὸς ὑπαρχούσης (ТФ II, 18-19 JANSSENS, PG 91, 1037B).

Бог, и истинный человек³⁸, являющий в Себе истинное существование (ὕπαρξις) обеих природ, но уже и не просто Бог и просто человек³⁹. Толкуя фразу Дионисия Ареопагита о «новом богомужнем действии» вочеловечившегося Слова, Максим постулирует наличие нового синтеза, поскольку «богомужная энергия... присуща (ὕπαρχουσαν) не одному нагому по естеству Божеству, или одному простому человечеству»⁴⁰.

В ипостаси богочеловека сияние божественной природы совершенно затмевает природу человеческую, которая, к тому же, во всем следует ей⁴¹. Кроме того, как и применительно к Богу вообще, ὑπάρχω используется Максимом Исповедником в эпистемологическом контексте рассуждений о возможности познания «что и кто» бытия богочеловека⁴².

1. 6. Разумная душа. Глаголом ὑπάρχω описывается бытие разумной души⁴³. Особенно часто ὑπάρχω как глагол существования задействуется в рассуждениях Максима о том, что ни душа человека не предшествует по времени телу, ни тело душе⁴⁴, но оба сосуществуют, возникая разом и од-

³⁸ ТИ XXXVII (42), PG 91, 1320B: «Он, **будучи** по природе Богом», φύσει Θεός **ὕπαρχων**; *Ibid.*: «естественно **будучи** по истине и тем, и другим [Богом и человеком]», ἀμφω φυσικῶς κατὰ ἀλήθειαν **ὕπαρχων**.

³⁹ ТФ V, 32-36 JANSSENS, PG 91, 1048BC: «Он есть и ни просто человек, ни нагой Бог», μὴ ψιλὸς ἄνθρωπος μήτε γυμνὸς ὑπάρχει Θεός.

⁴⁰ ТФ V, 225-233 JANSSENS, PG 91, 1056D – 1057A: «...оставаясь Богом истинным, Он есть истинный человек, являя Себя истинно существованием обоих природ... **Богомужная** энергия... присуща не одному нагому по естеству божеству, или одному простому человечеству», μένων Θεός ἀληθῆς, ἄνθρωπός ἐστιν ἀληθῆς; ἀμφω δεικνύς ἑαυτὸν ἀληθῶς ὑπάρξει φυσικῆ... Θεανδρικῆν... οὐχ... μόνης γυμνῆς κατὰ φύσιν θεότητος, ἢ μόνης ψιλῆς ὑπάρχουσαν ἀνθρωπότητος.

⁴¹ *К Фоме, послание иное*, JANSSENS II, 35-37: «...как если бы воспринятая [человеческая] природа была побеждена той, что лучше её, не оставив никакого признака своего собственного **существования**», μηδὲν τῆς οἰκείας τεκμήριον παρεχομένην **ὕπαρξιος**.

⁴² ТФ V, 135-137 JANSSENS, PG 91, 1052CD: «Будет ли познано, кто и что [Он] есть?», Τί τε καὶ τίς ὑπάρχων γνωσθήσεται;

⁴³ ТИ II (7), PG 91, 1092B: «...словесная и умная душа, как **существующая** по образу Сотворившего её», λογικὴν τε καὶ νοερὰν ψυχὴν, ἅτε δὴ κατ' εἰκόνα τοῦ ποιήσαντος αὐτὴν **ὕπαρχουσαν**.

⁴⁴ ТИ X (15), PG 91, 1220C: «предсуществование душ», τὴν **προϋπαρξιν** τῶν ψυχῶν; ТИ II (7), PG 91, 1100C: «душе и телу, как частям человека, по отношению друг к другу существовать до или после по времени невозможно», ψυχὴν ἄρα καὶ σῶμα, ὡς μέρη ἀνθρώπου, ἀλλήλων **προϋπαρχειν** χρονικῶς ἢ **μεθόπαρχειν** ἀμύχανον; ТИ XXXVII (42), PG 91, 1321D – 1324A: «...применительно к совместному существованию обоих, — я имею в виду душу и тело, — время их возникновения одно и то же... так что в смысле возникновения ни одно не существует ни до, ни после другого», εἰ καὶ **ἅμα κατὰ τὴν ὑπαρξιν** ἀμφοτέρων, ψυχῆς λέγω καὶ σώματος, ὁ αὐτός

новременно (ἅμα). В связи с этим Максим неоднократно использует формулу **κατὰ τὴν ἅμα συνύπαρξιν** — «по одновременному (со)существованию»⁴⁵. При этом Максим использует такие глагольные производные как **προϋπαρξιν** (προϋπάρχειν), **μεθύπαρξιν** (μεθυπάρχειν), **συνύπαρξιν** (συνυπάρχειν)⁴⁶. Догматический запрет на самостоятельное существование души или тела как ипостаси приводит к тому, что **ὑπάρχω** полностью замещает здесь **ὑφίστημι**⁴⁷.

Максим утверждает, что уже в самое первое мгновения зачатия душа сосуществует с телом (которое в тот момент представляет собой истекшее семя)⁴⁸.

Дважды — применительно зачатию человека, а также Христа, говорится о том, что при вхождении в становление тело (человеческая природа) образует совместную ипостась с другой природой (именуемой **ὑπαρξίς** и **εἶναι**)⁴⁹.

ἔστι τῆς γενέσεως χρόνος, οὐδενὸς τοῦ ἐτέρου **προϋπάρχοντος**... κατὰ τὴν γένεσιν ἢ **μεθυπάρχοντος**; ΤΙ XXXVII (42), PG 91, 1336C: «Легко говорить... что души существуют после тел...», τὸ μεθυπάρχειν τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς... λέγειν εὐκόλον.

⁴⁵ ΤΙ XXXVII (42), PG 91, 1325B: «...для души, говорю, и тела, по одновременному их друг с другом сосуществованию», τοῦ συναμφοτέρου **κατὰ τὴν ἅμα** τῶν μερῶν ἀλλήλοις **συνύπαρξιν**, ψυχῆς λέγω καὶ σώματος.

⁴⁶ ΤΙ XXXVII (42), PG 91, 1325D: «Ибо некоторые говорят... что души существуют телам, а другие — наоборот, что тела существуют прежде душ. Мы же... не говорим ни о предсуществовании, ни о послесуществовании души или тела, но скорее о сосуществовании», τινὲς μὲν γάρ φασιν... **προϋπάρχειν** τῶν σωμάτων τὰς ψυχὰς, τινὲς δὲ τὸ ἐναντίον, τῶν ψυχῶν **προϋπάρχειν** τὰ σώματα. Ἡμεῖς δὲ... οὐτε **προϋπαρξιν** οὐτε **μεθύπαρξιν** ψυχῆς ἢ σώματος, **συνύπαρξιν**.

⁴⁷ ΤΙ XXXVII (42), PG 91, 1332C: «...вместе с воплотившимся и совершенно вочеловечившимся Богом Словом есть и существует взятое от нас и единосущное [нам] тело, соединенное с Ним по ипостаси», μετὰ τοῦ σαρκωθέντος καὶ τελείως ἐνανθρωπήσαντος Θεοῦ Λόγου **εἶναι** τε καὶ **ὑπάρχειν**... τὸ σῶμα τὸ ἐξ ἡμῶν ληφθῆν καὶ ὁμοούσιον ἠνωμένον αὐτῷ **καθ' ὑπόστασιν**.

⁴⁸ ΤΙ XXXVII (42), PG 91, 1340B: «...сосуществование [души] с истечением и нечистым наслаждением», ρεύσει καὶ ἡδονῇ ῥυπαρᾶ συνυπάρχειν; ΤΙ XXXVII (42), PG 91, 1340C: «...сосуществование разумной души с телом в момент зачатия», συνυπάρχειν τῷ σώματι κατὰ τὴν σύλληψιν τὴν λογικὴν τε καὶ νοερὰν ψυχῆν.

⁴⁹ ΤΙ XXXVII (42), PG 91, 1337B: «При отделении чего телу свойственно разлагаться, с **бытием** того оно, стало быть, при возникновении [человека] всяко по справедливости **со-осуществовалось**», οὗτινος γὰρ τῷ χωρισμῷ διαλύεσθαι λέφουκε τὸ σῶμα, τοῦτου δηλαδὴ **τῇ ὑπάρξει** κατὰ τὴν γένεσιν εὐλόγως ἂν πάντως καὶ **συνυφέστηκεν**. Противоречие снимается, если **συνυφέστηκεν** имеет смысл «образовало [общую, единую] ипостась»; ΤΙ XXXVII (42), PG 91, 1341B: «Сам Творец естества... в таинстве Своего вхождения в тело... Собою уверил о естестве, имеющем совершенно **осуществоваться** одновременно со своим бытием при возникновении», αὐτὸν τὸν τῆς φύσεως

1. 7. Тварное бытие. Часто *ὑπάρχω* прилагается к сфере тварного мира. Тварное бытие — это бытие (*ὑπαρξις*), имеющее порядок и положение⁵⁰. При соединении формы и материи возникает ипостась (*ὑφέστηκεν*), имеющая свое существование (*ὑπαρξις*)⁵¹. Такое же единое существование (*ὑπαρξις*) имеет ипостась всего мира⁵², получившая бытие от Создателя⁵³. Бог присутствует в мире: Максим Исповедник уподобляет Его божественному огню, пребывающему внутри (*ἐνυπάρχοντος*) сущности сущих, как в неопалимой Купинѣ⁵⁴. Всякое сущее имеет существование (*ὑπαρξιν*) сообразное Божиим о нем помыслам (логосам)⁵⁵. При этом бытие сообразно логосам и посредством логосов — это истинное бытие сущих⁵⁶. После воскресения человек обретет неизменность по бытию⁵⁷.

Глагол *ὑπάρχω* используется при рассуждении о бытии вообще. Например, Максим говорит о сущностном бытии сущих: *κατ' οὐσίαν ὑπαρξιν τῶν ὄντων*⁵⁸.

ποιητὴν... τῷ καθ' ἑαυτὸν μυστηρίῳ τῆς ἐνσωματώσεως... τὴν φύσιν τελείως ἔχουσαν **ἅμα τῷ εἶναι** κατὰ τὴν γένεσιν **ὑφίστασθαι** δι' ἑαυτοῦ βεβαιωσάμενον.

⁵⁰ ТИ V (10), PG 91, 1185D: τῆς κατὰ θέσιν ὑπάρξεως.

⁵¹ ТИ XXV (30), PG 91, 1273C: «...из которых [материи и формы] составилось бытие сущих», ἐξ ὧν ἡ τῶν ὄντων **ὑπαρξις** ὑφέστηκεν; ТИ V (10), PG 91, 1140A: «бытие всякой вещественной и невещественной сущности», πάσης ὑλικῆς καὶ ἀύλου οὐσίας τὴν **ὑπαρξιν**.

⁵² ТИ XXXVI (41), PG 91, 1312AB: «...все творение пребывает единым... и склоняющимся к самому себе всецелостью своего бытия», μίαν ὑπάρχουσαν τὴν ἅπασαν κτίσιν δείξας... πρὸς ἑαυτὴν νεύουσαν τῇ ὁλότῃ τῆς ὑπάρξεως.

⁵³ ТИ XLI (46), PG 91, 1357A: «...благоволил Бог осуществлять сущее и дать бытие не сущему», εὐδόκησεν ὁ Θεὸς **οὐσιῶσαι** τὰ ὄντα, καὶ τοῖς μὴ οὖσιν **ὑπαρξιν** δοῦναι.

⁵⁴ ТИ V (10), PG 91, 1148CD: «...божественного огня, который пребывает внутри сущности сущих, как в Купинѣ», ὡσπερ θάμινω τῇ οὐσίᾳ τῶν ὄντων **ἐνυπάρχοντος** θείου πυρός.

⁵⁵ ТИ XV (20), PG 91, 1241C: «...пребывающая в сущих причина, по которой [сущие имеют] существуют», τῆς ἐν τοῖς οὖσι καθ' ἣν αἰτία **ὑπάρχουσι**; ТИ XXXVII (42), PG 91, 1345B: «...природа... существующая по своему логосу», φύσις... κατὰ τὸν ἑαυτῆς λόγον ὑπάρχουσα. Ср. ТИ XXXVII (42), PG 91, 1349A: «...изначальный логос естества», τὸν προηγούμενον τῆς **φύσεως** λόγον.

⁵⁶ ТИ XVII (22), PG 91, 1257A: «...логосы, посредством коих они [сущие] сущностно пребывают», τοὺς οἷς κατ' οὐσίαν **ὑπάρχουσι** λόγου; ТИ XVII (22), PG 91, 1257A: «...в логосах, согласно коим все [сущие] существуют», ἐν... καθ' οὖς **ὑπάρχουσι** τὰ πάντα λόγοις.

⁵⁷ ТИ XXXVII (42), PG 91, 1349A: «...посредством... воскресения, рождающего человека в бессмертие неизменным по существованию», διὰ τῆς... ἀναστάσεως, εἰς ἀθανασίαν γεννώσης τὸν ἄνθρωπον **καθ' ὑπαρξιν** ἀναλλοίωτον.

⁵⁸ ТИ II (7), PG 91, 1077A.

Интересное совмещение дериватов сразу трех глаголов бытия (εἶναι, ὑπάρχω, ὑφίστημι) дает отрывок:

«...ибо ремесленники вовсе не в изделиях имеют заключенным [свое] бытие (εἶναι), как реальное и ипостасное (κατὰ τὴν ὑπαρξίν ὑποστατικῶς)»⁵⁹.

То есть ремесленники как реальные люди обладают реальным бытием (ὑπαρξίν) и обладают им ипостасно (поскольку каждый из них есть отдельная ипостась). Возможно, из приведенного отрывка следует, что у ремесленников, как создателей, есть еще и другое бытие — в созданных ими вещах, которые причастны создателем как причиненное причастно причине. Дело в том, что в предшествующей философской традиции словосочетание κατὰ τὴν ὑπαρξίν было терминологически закреплено при рассуждениях о модусах существования чувственного бытия. Например, Прокл формулирует это в тезисной форме в *Первоосновах теологии*, говоря, что если имеются три уровня бытия, расположенных иерархически (вещь, причина вещи и образ вещи), то:

- бытие причины в вещи и образе вещи — это бытие по причине, κατ' αἰτίαν;
- бытие образа вещи в причине вещи и самой вещи — бытие по причастности;
- бытие вещи в её причине — это бытие по причастности (κατὰ μέθεξιν), бытие вещи — в образе вещи — причинное, а бытие вещи само по себе — это бытие по существованию (καθ' ὑπαρξίν)⁶⁰.

В случае ремесленников, о которых пишет Максим, их собственное бытие — это бытие κατὰ τὴν ὑπαρξίν, которое можно передать как «реальное».

2. ΥΦΙΣΤΗΜΙ. О ὑφίστημι и его дериватах применительно к Богу уже говорилось (см. *выше* раздел «Божественная Троица»). Рассмотрим смысловые особенности ὑφίστημι в приложении к различным аспектам тварного бытия.

⁵⁹ ТИ XIII (18), PG 91, 1233BC: οὐκ ἐν τοῖς τεχνητοῖς πάντως τὸ εἶναι κατὰ τὴν ὑπαρξίν ὑποστατικῶς ἔχουσιν οἱ τεχνῖται περιγεγραμμένον.

⁶⁰ Ср. PROCLUS, *Institutio theologica* § 103: «...каждое существует или соответственно причине, или сообразно наличному бытию, или сообразно причастности», ἐπεὶ γὰρ ἕκαστον ἢ κατ' αἰτίαν ἔστιν ἢ καθ' ὑπαρξίν ἢ κατὰ μέθεξιν; § 140, 17-18: «Ведь тройко происходит каждое: или через причину, или через наличное бытие, или через причастность», τριῶς γὰρ ἦν ἕκαστον, ἢ κατ' αἰτίαν ἢ καθ' ὑπαρξίν ἢ κατὰ μέθεξιν (пер. А. Ф. ЛОСЕВА).

2. 1. Когда ὑφίστημι используется в отношении к чувственным и/или сложным вещам, то преобладает значение «образоваться», «реализоваться», «составиться»:

2. 1. 1. чувственный мир осуществился (ὑφέστηκε) из тел и в телах (ἐξ ὧν καὶ ἐν οἷς), из которых составился (συνέστηκε)⁶¹;

2. 1. 2. бытие (ὑπαρξις) сущих осуществилось из материи и формы⁶²;

2. 1. 3. общее осуществилось в частных, а частные «составляют» целое и «осуществляются» в нем. Здесь Максим демонстрирует отличное от платонизма понимание проблемы универсалий:

«Целому свойственно составляться (συνίστασθαι) из частных. Общее **осуществилось** (ὑφέστηκεν) в частных, совершенно не принимая логоса **самостоятельного бытия и существования** (λόγον τοῦ καθ' αὐτὰ εἶναι τε καὶ ὑφεστάναι). При исчезновении частных, не могут устоять (οὐδέ στήσεται) и общие. Части в целом, а целое в частях и **есть, и осуществились** (εἰσὶ καὶ ὑφεστήκασι). В частных — пребывание и осуществление общего (διαμονή καὶ ὑπόστασις)»⁶³.

«Целое приемлет все, что естественно присутствует в частях, из которых оно и осуществлялось (ἐξ ὧν καὶ ὑφέστηκε)»⁶⁴.

Применительно к словам «общее осуществилось в частных» можно было бы предположить, что речь идет об актуализации общей природы в ипостасях. Однако поскольку далее сказано, что и частные «осуществляются» в общем, очевидно, что в этом отрывке Максим не разграничивает значение εἶναι и ὑφίστημι, используя их как синонимы. Здесь нет противопоставления εἶναι как общего (непроявленного и потенциального) бытия и ὑφίστημι как частного (оформленного и актуального), хотя в других текстах Максима такое различие наблюдается.

Рассуждая о возникновении тварных сущих, Максим говорит о том, что никакая природа не может осуществиться наполовину. Здесь «осуществиться» (ὑφίστασθαι) = «принять начало возникновения к бытию» (πρὸς τὸ εἶναι τῆς γενέσεως ἀρχήν... δέχεται). Сложная (= чувственная) природа совокупно соосуществляется (ἀθρόως συνυφίσταται) в своих совершенных частях как целая и совершенная, без временного промежутка (κατὰ τὸν χρόνον διάστασιν) между собой и ими. Простой (= умопостигаемой) природе тоже свойственно совокупно соосуществляться (ἀθρόως συνυφίστασθαι

⁶¹ ТИ V (10), 1169C.

⁶² ТИ XXV (30), 1273C: ἡ τῶν ὄντων ὑπαρξις ὑφέστηκεν.

⁶³ ТИ V (10), 1189CD.

⁶⁴ ТИ XXII (27), 1268D.

πέφυκε) без задержки и вместе со своими совершенными логосами (ἄμα τοῖς ἑαυτῆς ἀπαρλείπτως λόγοις)⁶⁵. *Последнее примечательно. Тварь (пусть и умная) осуществляется в своих логосах «совершенно» и так, что это осуществление не совершается хронологически позже осуществления логосов! Таким образом, различие между нетварными логосами и тварными умопостигаемыми практически нивелируется. Оно касается сущности (логосы нетварны и сверхсущны, тварное = сущее), но по существованию разницы практически нет.*

Применительно к тому, что Максим пишет о возникновении тварных вещей заметим также, что в платонизме нельзя «получить сущность» путем составления, поскольку общее/высшее не получает сущность от сложения частей / низшего. Но у Максима общее (умопостигаемое) тварное имеет практически тот же онтологический уровень, что и частное (чувственное) тварное, тогда как более высокий иерархический уровень занят божественными логосами.

2. 1. 4. Ὑφίστημι используется Максимом при рассуждении о *творении из небытия*: Бог выводит сущих из небытия и даёт им осуществиться⁶⁶. Тварь осуществилась (ὑποστήναι) из ничего⁶⁷. Бог сотворил (πέποιηκεν) все; Он осуществил людей, дав им сущность⁶⁸. Бог Отец осуществил (ὑποστήσας) с премудростью всякую природу⁶⁹.

2. 1. 5. У тварных вещей после возникновения бытие (ὑπαρξις) осуществилось по сущности⁷⁰. Все сущие **осуществовались и суть** (ὑπέστησαν τε καὶ εἰσὶ) сообразно своему логосу⁷¹.

2. 1. 6. При возникновении в земном бытии тело человека со-осуществилось с существованием (ὑπαρξει) души. В богочеловеке божественная природа соосуществилась с земной⁷².

⁶⁵ ТИ XXXVII (42), 1345В. Ср. PROCLUS, *In Parmenidem* 1069, 10-12: «...всякое **ипостазируется** (ὑφέστηκε) прежде всего как наиболее значимое из всех (κατὰ τὸ κυριώτατον τῶν πάντων) [составляющих его частей]».

⁶⁶ ТИ XXX (35), 1289А: «Бог приводит (παραγαγεῖν) сущих из небытия, [давая] осуществиться (ὑποστήσασθαι), дарует им способность к бытию и пребыванию (τὸ εἶναι καὶ διαμένειν)».

⁶⁷ ТИ XXIII (28), 1272ВС: «Дадим Богу всемогущество..., а твари... осуществленность из ничего (τὸ ἐκ μὴ ὄντων ὑποστήναι).

⁶⁸ ТИ V (10), 1116В: οὐσιώσας ὑπεστήσατο.

⁶⁹ ТИ XLIII (48), 1361А: Ὁ πᾶσαν μετὰ σοφίας φύσιν ὑποστήσας Θεός.

⁷⁰ ТИ XXXVII (42), 1329С: μετὰ τὴν γένεσιν... ἢ κατ' οὐσίαν ὑφέστηκεν ὑπαρξις.

⁷¹ ТИ X (15), 1217АВ: καθ' ὃν μὲν **ὑπέστησαν τε καὶ εἰσὶ** λόγον.

⁷² ТИ XXXVII (42), 1337В: τῆ ὑπαρξει κατὰ τὴν γένεσιν συνυφέστηκεν. Ср. ТФ V (5), 1060А: «В боговоплощении Бог и человек... сопологаются и со-осуществляются (τῆς συκειμένης καὶ συνυφεστός)».

2. 1. 7. Земное бытие существует (ὑποστῆσαι) и пребывает (μεῖναι)⁷³. Глаголом ὑφίστημι описывается земное существование чувственных и тленных вещей⁷⁴.

2. 1. 8. Можно осуществить, то есть реализовать, даже не сущее — грех, что и делают грешники⁷⁵. В этом смысле осуществляется и добродетель⁷⁶.

2. 1. 9. Наконец, ὑφίστημι используется при логическом постулировании⁷⁷. Им также описывается получение числа в результате математической операции⁷⁸.

2. 2. Осуществление (ипостазирование) в Боге. Глаголом ὑφίστημι описывается окачественное бытие, как-бытие. Последнее возникает при переходе сверху вниз: от простого бытия (ὑπαρξις) к особенному (ὑπόστασις). Но возможен и обратный процесс: тварь, которая уже осуществилась, актуализовавшись в становлении, затем благодатно «осуществляется» в Боге⁷⁹. Соответственно, укоренение её в Боге рассматривается как ипостазирование в Нем.

2. 3. «Исполнять» тождественно «ипостазировать». «Исполнение» (συνπλήρωσις) также связано с появлением ипостаси⁸⁰.

⁷³ ТИ XXXVII (42), 1336D.

⁷⁴ ТИ XXXVII (42), 1336CD: «...мертвое не может существовать (ὑποστῆσαι) и пребывать (μεῖναι) не распадаясь и не разлагаясь».

⁷⁵ ТИ XV (20), 1237BC: «...грешники по своему расположению осуществовали в себе самих не сущее (τὸ μὴ ὄν κατὰ διάθεσιν ἑαυτοῖς ὑποστήσαντας) и тропосами уподобились ему во всем»; ТИ XVI (21), 1252B: «...душевное расположение, осуществившее [в себе] не сущее (ὑποστήσασαν τὸ μὴ ὄν)».

⁷⁶ ТИ XVI (21), 1248D: «...осуществляя каждую добродетель», ἐκάστην ἀρετὴν ὑποστήσασα.

⁷⁷ ТИ XXXVII (42), 1340C: «Манихеи утверждали два начала», δύο ἀρχὰς ὑποστησάμενους.

⁷⁸ ТИ LXII (67), 1404B: «...при учетверении тысячи получают (ὑφίστησιν) четыре тысячи».

⁷⁹ Ср. ТИ XXXI (36), 1289C: «Пусть естество останется неизменным по логосу бытия, сообразно которому возникло и существует (γεγένηται καὶ ἔστι), а по логосу «как-бытия» (τῷ δὲ τοῦ πὼς εἶναι λόγῳ) пусть примет божественное осуществление (τὸ ὑφεστάναι θεϊκῶς); ср. схолию к ВО XLI, 52: «[чтобы] посредством соединения с Богом всех тех, которые изменяются в неизменность, проявилось осуществленность (τὸ ὑποστήναι), то есть «как»-бытие (πὼς εἶναι)». Здесь ср. различие логоса бытия-в-становлении и логоса ипостасного бытия (πὼς εἶναι).

⁸⁰ Epistola XV (PG 91, 552C): «Ибо равноипостасные суть по логосу личностной и неделимой единицы, **исполняющейся** из них по соединению. Согласно чему различающие друг от друга признаки общности, свойственной им по сущности,

Ср. «[Бог] исполнил первые логосы и общие сущности» (примеч. 84).

2. 4. Тварь осуществлена уже в своих логосах. Рассуждая о божественных Промысле и Суде, Максим пишет, что промысел исходно осуществил сообразно логосам (καθ' οὗς προηγουμένως ὑπέστη λόγους) весь мир⁸¹ и каждого в отдельности (καθ' οὗς ὑπέστησαν ἕκαστα λόγους)⁸². Таким образом, речь идет не только о всеобщем, но и об индивидуальном бытии, ибо Создатель «судил о каждом сущем... о бытии его и о том, что оно есть, и как есть, и каково есть, и так осуществлял его»⁸³. *Значит, акт Суда определяет не только бытие твари по её логосам, но и её бытие во времени — «окачествованное бытие».*

Хотя Промысел и Суд относятся к домостроительству, последнее означает лишь обращенность Бога к миру, но это не мешает ему быть «прежде веков». Таким образом, προηγουμένως ὑπέστη = ἐξ ἀρχῆς ἔκρινε τε καὶ ὑπεστήσατο, то есть «осуществление» мира происходит не тогда, когда он возникает в пространстве и времени, но в момент, когда Господь «судит» о нем — при изначальном создании логосов мира. На уровне нетварных энергий это происходит при изначальном «осуществлении» логосов мира, на уровне тварного бытия — в момент образования тварного умопостигае-

содельвают — по *одновременному с [приходом в] бытие* схождению друг с другом — особенности единой, **исполняющейся** из них, ипостаси», ὁμοῦπόστατα μὲν, τῷ λόγῳ τῆς καθ' ἑνωσιν ἐξ αὐτῶν συμπληρουμένης προσωπικῆς ἀδιαίρετου μονάδος· καθ' ὃν τὰ διαιροῦντα θάτερον τῆς κατ' οὐσίαν οἰκειίας καινότητος ιδιώματα, κατὰ τὴν **ἅμα τῷ εἶναι** πρὸς ἄλληλα συνοδόν, ποιεῖται χαρακτηριστικὰ τῆς ἐξ αὐτῶν συμπληρουμένης μίας **ὑποστάσεως**.

⁸¹ ТИ V (10), 1133D: «Промысел... ума... содержащий и сохраняющий всё сообразно логосам, по которым он изначальное всё осуществил», πρόνοιαν... νοῦ... τὴν συνεκτικὴν τοῦ παντὸς, καὶ καθ' οὗς τὸ πᾶν προηγουμένως ὑπέστη λόγους συντηρητικὴν. Ср. ТИ X (15), 1217AB: πάντα τὰ ὄντα καθ' ὃν μὲν **ὑπέστησάν τε καὶ εἰσὶ** λόγον, στάσιμά τε παντελῶς εἰσι καὶ ἀκίνητα.

⁸² ТИ V (10), 1133C: «Связующего и Хранящего... всех сообразно логосам, по которым Он **каждых** осуществил», τὸν συνέχοντα καὶ φυλάττοντα... τὰ πάντα καθ' οὗς **ὑπέστησαν ἕκαστα** λόγους.

⁸³ ТИ V (10), 1133D – 1136A: «...каждое из возникших, соединенное с логосами, по которым возникло, обладает неизменной в своей природной тождественности законностью, как от начала судил Создатель о бытии его, и о том, что оно есть, и как, и каково, и так осуществлял его», κρίσιν... τὴν σωστικὴν καὶ ἀποριστικὴν τῶν ὄντων ἀναμοιῶν, καθ' ἣν τῶν γεγρονότων ἕκαστα τοῖς καθ' οὗς γεγένηται συνημμένα λόγους ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἐν τῇ φυσικῇ ταυτότητι ἀναλλοίωτον νομιότητα, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ὁ δημιουργὸς περὶ τοῦ εἶναι καὶ τί εἶναι καὶ πῶς καὶ ὅποιον ἕκαστον ἔκρινε τε καὶ **ὑπεστήσατο**. Ср. ТИ XII (17), 1228D: «...логос каждой сущности, природы, вида, внешней формы, состава, силы, действия, претерпевания», ὁ λόγος τῆς **τοῦ καθ' ἕκαστον** οὐσίας, φύσεως, εἶδους, σχήματος, συνθέσεως, δυνάμεως, ἐνεργείας, πάθους.

мого бытия, т. е. «в веках», но прежде появления времени. В самом деле, Бог разом «исполняет» нетварные логосы и тварные общие природы⁸⁴. Выше мы уже цитировали слова Максима о том, что простой и умпостигаемой природе свойственно *соосуществляться* как совокупности (ἀθρόως συνυφίστασθαι πέφυκε) — без задержки и вместе со своими совершенными логосами (ἅμα τοῖς ἑαυτῆς ἀπαραλείπτως λόγοις)⁸⁵. Таким образом, тварь осуществляется в своих логосах совершенно и прежде веков, это осуществление не совершается позже, во времени.

2. 5. Ипостась. Важнейшим дериватом ὑφίστημι является существительное ὑπόστασις (ср. ὑποστήσας — аог. part. act. от ὑφίστημι). Здесь нет места для анализа его концептуального содержания в системе Максима Исповедника⁸⁶. Ограничимся некоторыми замечаниями.

Тварной ипостасью Максим вслед за своими предшественниками христианскими богословами называет индивидуальную тварную природу. Поскольку в его системе термин «природа» понимается преимущественно как видовая сущность, а не индивидуальная, то и единичная вещь («первая сущность» Аристотеля) почти во всех случаях называется «ипостасью» (и редко — индивидом, ἄτομος). При этом ипостась всегда есть проявление какой-либо общей природы (сущности), она всегда «восуществлена» (ἐνοούσιον)⁸⁷. К свойствам тварной ипостаси относится и то, что она может быть *сложной*, т. е. состоять из двух и более природ: ипостась «человек» слагается из тела и души, в ипостаси Христа — две природы «человечество» и «божество». Здесь ипостась не только ограничивает, но и соединяет.

В пределе «ипостась» может включить в себя все тварное. В этом случае «ипостась» есть синоним тварного «бытия». Прецедент такого словоупотребления можно обнаружить у Прокла, использующего выражение ἡ τῶν ὄντων ὑπόστασις⁸⁸, которое обозначает совокупность сущего, полу-

⁸⁴ ВО II, 7–12 (PG 90, 272A): «Бог, разом исполнив... первые логосы возникшего и общие сущности сущего (τοὺς μὲν πρῶτους τῶν γεγονότων λόγους ὁ θεὸς καὶ τὰς καθόλου τῶν ὄντων οὐσίας ἅλαξ... συμπληρώσας), до сих пор осуществляет не только сохранение их для бытия, но и действительное созидание, выхождение и составление содержащихся в них в возможности частей».

⁸⁵ ТИ XXXVII (42), 1345В.

⁸⁶ См. ПЕТРОВ В. В., *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии*, с. 17–19.

⁸⁷ *Opuscula* 16, PG 91, 205AB: «...тот факт, что [ипостась] не бессущностна, еще не делает ее саму сущностью, но показывает ее как находящуюся в сущности, дабы она познавалась не как просто особенное, но как подлинно [существующая] вместе с тем, в чем это особенное [находится]».

⁸⁸ PROCLUS, *In Parmenidem* 839, 4: «Таков, как было сказано, способ рассуждений (τρόπος τῶν λόγων) [Парменида], пробуждающий природные представления

чившего бытие от первого начала. Дионисий Ареопагит также упоминает об «ипостаси всяческих» (ἡ τῶν ὅλων ὑπόστασις)⁸⁹. Вслед за ними об ипостаси всех сущих⁹⁰ или возникших⁹¹ пишет и Максим.

Если словосочетание «ипостась тварного» есть синоним «тварной природы», тогда «ипостась» уже не есть нечто «частное», но эквивалентна просто «бытию» или «сущности» — высшему роду, венчающему логическое древо Порфирия.

В системе Максима есть одна важная особенность, придающая выстраиваемому им миру особый динамизм и глубину. Ипостась может быть не только данностью, но и заданностью. Так, Максим говорит о человеческой природе, соединившейся с Божеством в ипостаси Богочеловека:

«Пусть по логосу **бытия**, сообразно которому она возникла и существует (γενένηται καὶ ἔστι), [природа] пребудет вполне и всяческим образом имеющей свое сущее неизменным, а по логосу **«как-бытия»** (τῷ δὲ τοῦ πως εἶναι λόγῳ) — принимающей божественное осуществление (τὸ ὑφεστάναι θεϊκῶς), не зная и не усваивая вовсе склонности к движению окрест чего-либо иного»⁹².

(ἐννοιῶν) в нас... Этот метод на деле способствует возведению (ἀναγωγός) тех, кто в состоянии следовать ему, ибо он подражает отеческой причине, которая от верхушек **ипостаси сущих** (ἀπ' ἄκρας τῆς τῶν ὄντων ὑποστάσεως) всё спасает, дает совершенство и возводит ввысь посредством своих непознаваемых сил»; *Ibid.* 1034, 27-28: «...являет, что ипостась всех сущих [произошла] от трансцендентной генады», ἀναφαίνει τὴν ἀπὸ τῆς ἐξηρημένης ἐνάδος **τῶν ὄντων ἀπάντων ὑπόστασιν**; *Ibid.* 1068, 34 – 1069, 12: «В самом деле, чем еще могло бы быть единое, сочетающееся с сущим и совместно с ним выходящее за свои пределы, если не множеством богов? Ведь такое единое делает божественной **всю ипостась сущего** (πάσης τῆς τοῦ ὄντος ὑποστάσεως) и связует все сущностное множество. Действительно, любая божественная сущность словно расстилается (ὑπέστρωται) перед генадами богов, и всякое причастуемое единое дарует единство умопостигаемой, мыслительной, душевной и телесной сущности (τὸ μεθεκτὸν ἐν οὐσίας ἐστὶν ἐνωτικόν). Каждый бог есть не что иное, как причастуемое единое. Подлинный человек есть душа, а бог в собственном смысле есть единое. Душа и единое оказываются чем-то куда более значимым, нежели исполняющие их части, а всякий предмет **ипостазируется** (ὑφέστηκε) прежде всего как наиболее значимая часть среди всего (κατὰ τὸ κυριώτατον τῶν πάντων) [входящего в его состав]», пер. Л. Ю. ЛУКОМСКОГО.

⁸⁹ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I, 5 (117, 11 – 118, 1, 593CD).

⁹⁰ ТИ XXVI (31), PG 91, 1280A: «[Бог]... распределил по отдельным видам ипостась сущих (τῶν ὄντων **ὑπόστασιν**), будучи (ὑπάρχων) [Сам] превыше естества...», διορίσας καθ' ἕκαστον εἶδος τὴν τῶν ὄντων **ὑπόστασιν**, ὑπὲρ φύσιν... **ὑπάρχων**.

⁹¹ ТИ XXXVI (41), PG 91, 1304D: «бытие всего сотворенного», τὴν πάντων τῶν γεγονότων ὑπόστασιν.

⁹² ТИ XXXI (36), 1289C: ἵνα τῷ μὲν τοῦ εἶναι λόγῳ, καθ' ὃν γενένηται καὶ ἔστι,

Схожая мысль об «осуществлении в Боге» человечества — сначала как видовой природы, соединившейся с природой божественной в ипостаси Богочеловека Христа, а затем и как отдельных индивидов, «осуществляющихся» в Боге по благодати — встречается у Максима в другом месте, в *Вопросоответе к Фалассию LX*, где Максим рассуждает о таинстве Боговоплощения, которое есть «ипостасное соединение Божества и человечества». Сначала сказано об историческом событии, «явленном во Христе в конце времен», затем Максим переходит к рассуждению о предвечном замысле и цели этого таинства: Боговоплощение есть предел, согласно которому «происходит возглавление в Боге тех, что созданы Им»⁹³. При этом не Таинство произошло ради тварей, а, напротив, творения были созданы ради этого Таинства. Ради таинства по Христу «все века и то, что в этих веках, приняли и начало, и конец своего бытия». Далее Максим пишет:

διαμένοι τὸ ἑαυτῆς ὄν κυρίως ἔχουσα κατὰ πάντα τρόπον ἀμείωτον, τῷ δὲ τοῦ πῶς εἶναι λόγῳ τὸ ὑφεστάναι θεϊκῶς λαβοῦσα τῆς περὶ τι ἄλλο κινήσεως τὴν ῥοπήν παντελῶς μίτη γινώσκει, μίτη προσίηται. Ср. *Μισταγογία* XXIII, 69: «Троица по логосу как существования и осуществления», τριάδα δὲ κατὰ τὸν τοῦ πῶς ὑπάρχειν καὶ ὑφεστάναι λόγον.

⁹³ Ср. Еф 1:10: «...дабы все небесное и земное соединить под главою Христом». О смысле «возглавления» см. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epistulam ad Ephesios* (PG 62, 16, 12-32; рус. пер. *Творения* [СПб., 1858], с. 18-19): «И у нас, и в обычном языке возглавлением (ἀνακεφαλαίωσις) называется сжатая сводка (εἰς βραχὺ συστεῖλαι) пространного изложения или краткий пересказ (συντόμως εἰπεῖν) всего, о чем говорилось пространно. Слово это может значить и следующее: устрояемое (οἰκονομοῦμενα) в столь долгое время Он возглавил в себе, то есть сократил (συνέτεμε). Подводя итог (λόγῳ συντελῶν), — с соблюдением впрочем истины, — и то охватил, и другое присоединил. Вот, что такое возглавление. Но есть нечто и другое, что также обнаруживается этим словом. Какое же? Христос по плоти (κατὰ σάρκα) возложил (ἐπέθηκε) одну главу всем — и ангелам, и человекам, то есть и ангелам, и человекам дал одно начало, одним — [Христа] по плоти, другим — Бога Слова <...> Тогда только и возможно единство (ἕνωσις); тогда только и будет это хорошо прилаженное соединение (ἀκριβῆς συνάφεια): когда все, имея свыше некоторую необходимую связь (σύνδεσμον), будет приведено (ἄχθει) под одну главу»; CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Glaphyra in Pentateuchum* (PG 69, 16, 32-46, рус. пер. *Творения*, Ч. 4 [М., 1886], с. 7-8): Словом «возглавление» (ἀνακεφαλαίωσιν) он [ап. Павел] обозначает исправление (ἐπανόρθωσιν) всяческих и приведение поврежденных в первоначальное состояние, ибо он помнит, естественно, слова Бога, говорившего устами пророков: «Не вспоминайте прежнего и не рассуждайте о древнем. Вот, я создаю новое (τοιῶ καινὰ), которое ныне явится (ἀνατελεῖ), и вы его узнаете (Ис 43:18-19)...» Закрывающееся в этих словах предсказание (προαγορεύσιν), он представляет нам как уже совершившееся (ἐκτελερασμένην) во Христе, говоря: «Итак, кто во Христе, тот новая тварь (καινὴ κτίσις): древнее прошло, теперь все стало новым (γέγονε τὰ πάντα καινὰ) (2 Кор 5:17)»: ибо мы преобразуемся (ἀνεστοιχειώμεθα) во Христе и становимся новою тварию».

«Еще прежде веков было замыслено соединение границы и безграницности, меры и безмерности, края и бескрайности, Творца и творения, покоя и движения — то соединение, которое было явлено во Христе в конце времен и исполнило собой Предведение Божие, чтобы окрест того, что по своей сущности полностью неподвижно, **остановились (στή)** бы те, что по природе движутся, полностью выйдя из движения по отношению к себе и друг к другу, чтобы они на опыте (τῆ τεύρε) восприняли действенное (κατ' ἐνέργειαν) ведение Того, в Ком они удостоились **остановиться (στήναι)**, обладая этим ведением как неизменным и тождественным, дающим им наслаждение Познанным (τοῦ γινωσθέντος)»⁹⁴.

Здесь речь идет уже о благодатном соединении достойных и избранных, и это — эсхатологическая перспектива. Схолия к этому месту ВО (вопрос о её авторстве остается открытым) представляет собой парафраз из ТИ XXXI. При этом обыгрывается созвучие στήναι и ὑλοστήναι и под первым понимается второе:

«Он говорит, что ипостасное соединение их с Тем, от Кого они возникли, было предзамыслено по промыслу, чтобы и по сущности бытие сущих было сохранено, сообразно природе, и по божественной благодати, посредством соединения с Богом всех тех, кто пересоздался в неизменность, проявилось бы [их] осуществление (τὸ ὑλοστήναι), то есть «как»-бытие (πῶς εἶναι)»⁹⁵.

Тварь, которая уже осуществилась, проявившись в становлении, затем может стяжать «осуществование» (= ипостазирование) в Боге. То, что «осуществление в Боге» можно понять как ипостазирование в Нем, доказывается тем, что «как»-бытие у Максима Исповедника — это одно из определений ипостаси (божественной или тварной). Осторожности ради отметим, что применительно к ипостазированию в Боге Максим не использует здесь сам термин «ипостась», но лишь образованные от ὑφίστημι субстантивы τὸ ὑφεστάναι и τὸ ὑλοστήναι, а также формулу πῶς εἶναι. Однако он выражается более определенно в другом месте⁹⁶.

⁹⁴ ВО LX, 51-62.

⁹⁵ Схолия 1 к ВО LX, 52-62 (PG 90, 625C; CCSG 22, p. 81-83).

⁹⁶ ТИ II (7), 1092BC: «...поскольку человек по благодати создан Богом из души и тела, то... душа... заботится о теле, чтобы... и его... усвоить Богу (οἰκειῶσαι Θεῷ)... собою, посредствуя вселению Творца [в тело]... Чтобы пришло воедино многое друг от друга отстоящее по природе, стягиваясь друг к другу окрест единой природы человека, и чтобы Сам Бог был *всяческая во всем* (1 Кор 15:28), всё воспринимающая и **воипостазируя** Себе (ἐνυλοστήσας ἑαυτῷ), поскольку ничто из сущего более не будет обладать свободным и непричастным Его присутствия движением...».

Таким образом, применительно к миру как целому ὑπόστασις («ипостазирование») и ὑπαρξις могут приобретать новое, экзистенциальное, значение. Это происходит, когда в ТИ XXXVI (41) Максим пишет о результате последовательных синтезов мировых разделений, которые осуществил в Себе Сын Божий:

«[Сын Божий] возглавил в Себе всё, являя все творение **существующим как одно** (μίαν ὑπάρχουσαν), **словно иной человек**, со-восполняемым посредством собрания своих частей друг с другом, и стянувшимся к самому себе во всецелости своего существования (ὑπάρξεως) по единому и простому и неопределяемому и неразличаемому понятию выведения его из небытия, по которому вся тварь может принять один и тот же совершенно неразличимый логос, поскольку ее «не было» старше ее бытия»⁹⁷.

Мы видим здесь, во-первых, постулирование появления новой ипостаси, уже не как онтологической данности, но как «нового творения», не только восстановившего исходное состояние, но приобретшего тот вид единства, которого оно никогда не знало (снято, например, различие мужского и женского). Это стало возможным в результате синтезов, произведенных Богочеловеком. На то, что речь идет именно о сложной ипостаси (в техническом смысле этого термина), указывает характерное сравнение с «иным человеком», т. е. существом, в которой соединены две разные природы (душа и тело).

Синтезы, осуществленные Богочеловеком, это соединение «разнородных», т. е. не принадлежащих единому виду природ. Это не восхождение вдоль древа Порфирия, и Максим понимает это, оговаривая это обстоятельство в другом месте⁹⁸. Тем не менее, он указывает, что у последовательности соединений, произведенных Богочеловеком, имеется и

⁹⁷ ТИ XXXVI (41), PG 91, 1312AB: τὰ πάντα εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο, μίαν ὑπάρχουσαν τὴν ἅπασαν κτίσιν δεῖξας, καθάπερ ἄνθρωπον ἄλλον, τῆ τῶν μερῶν ἑαυτῆς πρὸς ἄλληλα συνόδῳ συμπληρουμένην καὶ πρὸς ἑαυτὴν νεύουσαν τῆ ὁλότῃ τῆς ὑπάρξεως, κατὰ τὴν μίαν καὶ ἀπλὴν καὶ ἀπροσδιόριστον, τῆς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραγωγῆς καὶ ἀδιάφορον ἔννοιαν, καθ' ἣν ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν πᾶσα ἢ κτίσις ἐπιδέξασθαι δύναται λόγον παντελῶς ἀδιάκριτον, τὸ “Οὐκ ἦν” τοῦ “εἶναι” πρεσβύτερον ἔχουσα.

⁹⁸ BO XLVIII, 180–189: «...это не только, применительно к той же самой природе, соединение частей в общее сообразно тому же самому логосу бытия, как, например, индивидов в расположенные над ними виды, видов в роды и родов в сущность, единовидно сочетающихся друг с другом по границе [входящих в соприкосновение] краев, так что проявляющиеся у них общие логосы частей создают... многочисленные и многообразные соединения разделенных; но *это также [соединение] ума с чувством, неба с землей, чувственных [вещей] с умопостигаемыми*, соединение природы со [своим] логосом».

объективное онтологическое основание — логос «тварного бытия», логос того, что сотворено из ничего.

Сложная ипостась, образованная в результате «всеобщих» соединений (в полном соответствии с употреблением терминов, которое мы видели выше), имеет свою ὑπαρξις: тварное бытийствует во всецелости своего существования.

Таким образом, в начале ТИ XXXVI (41) исходная ὑπόστασις сущих — это онтологическая данность, аналог сущности, тогда как в финале ипостась — это экзистенциальное существование (ὑπαρξις) в виде как-бытия, а именно бытия, собранного воедино, существующего уже не по природе, а по благодати. Это существование достигшее или могущее достигнуть «ипостазирования в Боге».

2. 6. Заключительные лексических замечания. В заключение еще несколько замечаний относительно онтологической лексики Максима Исповедника.

ὑπαρκτικῶς. Максим проводит тонкое терминологическое различие. В земном бытии сущие бытийствуют ипостасно (ὑποστατικῶς), т. е. как отдельные актуально существующие единицы. Но, когда Максим пишет о существовании оригеновской генады умов, которые еще не осуществлялись ипостасно вместе со своими телами, он говорит, что «они единожды (ἅπαξ) стали в Боге **бытийно**»⁹⁹, используя наречие ὑπαρκτικῶς, представляющее собой ἅπαξ λεγόμενα.

То же наречие ὑπαρκτικῶς используется применительно к бытию совокупности всех тех, кто уже прошел в актуальное бытие (а значит, существует «ипостасно»), и тех, кто пока пребывает в своих логосах и причинах (потенциально, но тем не менее, бытийно). Соответственно, и логосы пребывают в верховном Логосе не ὑποστατικῶς, но ὑπαρκτικῶς¹⁰⁰.

Максим неоднократно пишет о том, что логосы *осуществились* в Логосе. Тем самым он, как минимум, подчеркивает два момента: 1) логосы имеют начало бытия (пусть и логическое, надвременное); 2) бытие логосов — более конкретное, окачественное, ограниченное, частное в сравнении с бытием высшего Логоса и Премудрости. На вопрос, могут ли логосы иметь свои ипостаси в Логосе, ответить непросто. В строгом смысле множества ипостасей не может быть, ибо существует только одна простая бо-

⁹⁹ ТИ II (7), PG 91, 1089B: «...те, кто единожды существенно стал в Боге», τοὺς ἅπαξ ἐν τῷ Θεῷ ὑπαρκτικῶς γενομένους. Sherwood переводит ὑπαρκτικῶς как actually.

¹⁰⁰ ТИ XXXVII (42), PG 91, 1329A: «...логосы всех по сущности сущностно сущих... предсуществуют в Боге», πάντων οὖν τῶν κατ' οὐσίαν ὑπαρκτικῶς ὄντων... ἐν τῷ Θεῷ προϋπαρχοῦσι παρῴως ὄντες οἱ λόγοι.

жественная ипостась — Логос, Сын Божий. Однако в смысле расширенном актуальное бытие у логосов, безусловно, имеется (в отличие от лишь потенциального бытия, которым обладают в Логосе тварные сущности, еще не проявившиеся в актуальном, самостоятельном бытии).

Формула εἶναι καὶ ὑπάρχειν. Максим Исповедник не раз использует связку εἶναι καὶ ὑπάρχειν. По большей части подобная формула представляет собой гендиадис даже в контексте, восходящем к Филонову различению знания о факте бытия от знания сущности этого бытия: «[знать], что Божество **есть и существует**, и не знать, что именно есть и что именно существует», εἶναι μὲν καὶ ὑπάρχειν τὸ Θεῖον, τὶ δὲ εἶναι καὶ ὑπάρχειν μὴ εἰδέναι¹⁰¹.

Пара εἶναι καὶ ὑφίστημι. Равным образом пару могут составить глаголы εἶναι и ὑφίστημι. Подобное разведение терминов имеет смысл применительно к Троице: Божество существует и осуществляется (τοῦ εἶναι καὶ τοῦ πῶς ὑφεστάναι) в Ипостасях¹⁰². В ряде случаев подобное разведение работает относительно тварного¹⁰³. Но так бывает не всегда, и подчас эта связка представляет собой просто пару синонимов¹⁰⁴, являясь гендиадисом, риторическим удвоением, к которому любит прибегать Максим¹⁰⁵. Ту же

¹⁰¹ ТИ XIII (18), PG 91, 1233A. Ср. также ТИ V (10), PG 91, 1161B: «...образы (τύλους) таинств **суть и пребывают** (εἶναι τε καὶ ὑπάρχειν) в соотношении (κατ' ἀναφοράν) со Словом, как Истиной, и к Нему сходятся как к Началу и Концу»; ТИ XVII (22), PG 91, 1257C: «...последний логос из тех, что находятся в сущих, соответственно которому [сущие] и **суть, и существуют** (ἔστι καὶ ὑπάρχει)»; ТИ XXXVII (42), PG 91, 1332C: «...вместе с воплотившимся и совершенно вочеловечившимся Богом Словом **есть и существует** (εἶναι τε καὶ ὑπάρχειν) взятое от нас и единосущное [нам] тело, соединенное с Ним по ипостаси».

¹⁰² ТФ I (1), 1036C: «Божество есть (οὔσα) единично, а осуществляется (ὑφίσταμένη) троично».

¹⁰³ ТИ V (10), 1108D: «...добродетель и ведение есть и осуществляется (ἔστι καὶ ὑφέστηκεν) сообразно логосам мыслительной силы»; ТИ (15), 1217AB: «все сущие неизменны по логосу, по которому они осуществлялись и суть (ὑφέστησαν τε καὶ εἰσὶ λόγον)».

¹⁰⁴ См. ТИ V (10), 1189D: «Части в целом, а целое в частях и есть, и осуществились (εἰσὶ καὶ ὑφέστηκασι)»; ТИ II (7), 1101A: «...скажут, что раз по смерти и разложении тела есть и существует душа (ἔστιν καὶ ὑφέστηκε), то возможно ей быть и существовать (εἶναι καὶ ὑφεστάναι) и прежде тела». Ср. ТИ XXXVII (42), 1336C: «Легко говорить, о, таковые, что души существуют после тел (τὸ μεθ'ὑπάρχειν τῶν σομάτων τὰς ψυχάς), и состоит в воле всякого; весьма же нелегко и сложно — подтвердить сказанное рассуждением (τὸ λόγῳ συστήσασθαι), и доказательство (ἀποδείξι) сего никогда не было легким делом».

¹⁰⁵ Ср. различные пары, например, пара «возникать / быть» — ТИ XXXI (36), 1289C: «Пусть естество останется неизменным по логосу бытия, сообразно которо-

связку использовал Прокл, у которого ее составляющие практически синонимичны¹⁰⁶.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Υφίστημι и ύάρχω до Максима Исповедника

Оба глагола имеют долгую историю в греческом языке, а начиная с определенного времени используются также как термины философии и богословия¹⁰⁷. Здесь мы коснемся отдельных моментов этой истории, не претендуя на полноту, а в отдельных случаях (как, например, применительно к стоикам) даже на неоспоримость нашей интерпретации.

Исходно (VIII в. до н. э.) глагол ύάρχω имел значение «начинать»¹⁰⁸. У Пиндара (522 / 518 – 448 / 438 гг. до н. э.) отмечено значение «появляться»¹⁰⁹. Платон еще не употребляет ύάρχω в техническом смысле. То же можно сказать об Аристотеле, хотя, к примеру, он начинает различать καθ' αὐτὰ и καθὰ συμβεβηκὸς ύάρχοντα¹¹⁰.

Согласно Глюкеру, со времени Платона οὐσία получила возможность обозначать не бытие чего-либо, но τὸ τί ἦν εἶναι в аристотелевском смысле, поэтому делом времени было появление другого глагола бытия, который

му возникло и существует (καθ' ὃν γεγένηται καὶ ἔσται)»; пара «пребывать / осуществляться» — ТИ V (10), 1189D: «В частных — пребывание и осуществление (διαμονὴ καὶ ύπόστασις) общего»; пара «быть / пребывать» — ТИ XXX (35), 1289A: «...привода сущих из небытия и [давая им] осуществиться (ύποστήσασθαι), даруя им силу к бытию и пребыванию (τὸ εἶναι καὶ διαμένειν)».

¹⁰⁶ PROCLUS, *Theologia Platonica* I, 115, 8: «Платон во многих местах называет богами демонов, которые по своей сущности **суть** (εἰσί) вторые после богов **и существуют** (ύφεστήκασιν) возле них»; PROCLUS, *In Alcibiadem* I, 76, 20: «...все демоны **существуют** (ύφεστήκασι) на уровне душ **и суть** (εἰσί) вторые после божественных душ».

¹⁰⁷ См. специальный сб. исследований, в котором, однако, нет работы, посвященной Максиму Исповеднику: *HYPARXIS e HYPOSTASIS nel Neoplatonismo* (выше, примеч. 10).

¹⁰⁸ ГОМЕР, *Одиссея* XXIV, 286: «Он отплатил бы тебе, воздавая благими дарами и знатным гостеприимством, ведь так положено тому, кто начинает [этот обряд], τῷ κέν σ' εὖ δώροισιν ἀμειψάμενος ἀπέπεμψε / καὶ ξενίη ἀγαθῇ· ἢ γὰρ θέμις, ὅς τις ύάρξει. Здесь ύάρξει обозначает действие того, кто первый начинает действие в ритуале обмена дарами (ξενία).

¹⁰⁹ PINDARUS, *Pythia* IV, 205: «...появилось стадо красных фракийских быков», φοίνισσα δὲ Θρηκίων ἀγέλα ταύρων ύάρχεν.

¹¹⁰ ARISTOTELES, *Anal. Post.* I, 6, 74b 6 sqq.; *Phys.* I, 3, 186b 18 sqq., *Metaph.* III, 30, 1025a 14 sqq. Впоследствии это различие перейдет к Плотину: *Enn.* II, 4, 7, 15-20, однако тот заменяет ύάρχω на εἰμί.

отличил бы существование от сущности. Как полноправные философские термины *ὑπάρχω* и его производные впервые выдвигаются только в период поздней античности — в текстах стоиков и средних платоников — и под влиянием неоплатонизма начинают вытеснять *εἶναι*, заменяя его в качестве глагола существования¹¹¹.

Ὑπαρξις в Септуагинте. Ὑπαρξις встречается в поздних книгах Септуагинты (III в. до н. э. – 132 г. до н. э.), т. е. в греческом языке эллинистического периода. При этом ὕπαρξις означает «имущество», «имение (владение)», «богатство»¹¹². Существительное также имеет значение «сущее», а точнее «живое существо»¹¹³. Там же формула οὐχ ὑπάρξει означает прекращение или отсутствие существования¹¹⁴.

Ὑπαρξις у Филона Александрийского. Достаточно рано ὕπαρξις начинает использоваться в эпистемологическом контексте: Аристотель проводит различие между знанием о существовании чего-то (ὅτι ἔστι) и знанием того, что это такое (τί ἐστι)¹¹⁵. Позже схожее различие применительно к Богу использует Филон Александрийский, который около полутора десятка раз использует существительное ὕπαρξις и почти всегда в контексте рассуждений о богопознании¹¹⁶, обозначая через ὕπαρξις данность существования Бога познающему субъекту¹¹⁷. Доступность факта существования Бога противопоставляется Филоном непознаваемости сущности Бога. Филон подчеркивает, что сущность Божия непостижима, постижимы лишь его силы, являемые в управлении миром. Они обнаруживают факт Его существования и наличие Его промысла в мире:

¹¹¹ См. GLUCKER J., “The Origin of *ὑπάρχω* and *ὑπαρξις* as Philosophical Terms”, *HYPARXIS e HYPOSTASIS nel Neoplatonismo*, p. 1-23.

¹¹² 1 Езд 10:8: «Все его имущество (*ὑπαρξις*) будет конфисковано»; 1 Макк 12:23: «и наша собственность (*ὑπαρξις*) — ваша»; Притч 13:11: «богатство (*ὑπαρξις*) того истощается»; Притч 18:11: «собственность (*ὑπαρξις*) богача»; 2 Пар 35:7: «из имущества (*ὑπάρξεως*) царя»; Дан 11:13: «с великой силой и большим богатством (*ἐν ὑπάρξει*)»; Иф 16:21: «Юдифь удалилась в Ветилу, где оставалась в имении (*ἐπι τῆς ὑπάρξεως*) своем».

¹¹³ Иер 9:9: «не слышно голоса сущего (*φωνὴν ὑπάρξεως*)».

¹¹⁴ Пс 102:16: «пройдет над ним ветер — и не станет (*οὐχ ὑπάρξει*) его»; Зах 8:10: «не будет воздаяния человеку в награду и воздаяния скотам не будет (*οὐχ ὑπάρξει*)»; Иер 27:20: «будут искать неправды Израилевой, и не будет её (*οὐχ ὑπάρξει*)».

¹¹⁵ ARISTOTELES, *Anal. Post.* II, 1, 89b 24-35.

¹¹⁶ Vide: PÉPIN J., p. 68 [59-78].

¹¹⁷ PHILO, *Quod Deus sit immutabilis* 62, 4: ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῶ καταληπτὸς ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. ὑπαρξις γὰρ ἔσθ' ἦν καταλαμβάνομεν αὐτοῦ, τῶν δὲ γε χωρὶς ὑπάρξεως οὐδέν. Cf. IDEM., *De opif. mundi* 61, 170.

«[Бог] не говорит: “Видите Меня” (Втор 32:39), — ибо невозможно, чтобы Бог **по бытию** (κατὰ τὸ εἶναι) был вполне постигнут становлением, но говорит: “Видите, что Я есть”, — то есть узрите Мое **существование** (ὑπαρξιν). Ибо для человеческого рассудка (λογισμῶ) вполне достаточно продвинуться до понимания того, что Причина всяческих **есть и существует** (ἔστι καὶ ὑπάρχει); направлять же свои изыскания дальше и исследовать [в Боге] сущность и качество (οὐσίας ἢ ποιότητος) — это глупость... Он недоступен именно для понимания через прямое и непосредственное приближение (ἐκ τῆς ἀντικρὺς καὶ κατ’ εὐθυωρίαν προσβολῆς), но [доступен] посредством сил, следующих за Ним и сопутствующих Ему; ибо они не сущность Его открывают, но из совершаемых Им [вещей] позволяют заключить о Его существовании (ὑπαρξιν)»¹¹⁸.

У Филона появляется и связка εἶναι καὶ ὑπάρχειν¹¹⁹, история которой будет долгой. У Филона эта формула не обязательно представляет собой гендиадис. Иногда создается впечатление, что это два разных термина:

«...вопреки безбожникам, одни из которых колеблются, сомневаясь в Его существовании (ὑπάρξεως), другие, более дерзкие, даже осмеливаются утверждать, что Его вообще нет (μηδ’ ὅλως εἶναι), а говорят о Нем только люди, желающие сокрыть истину мифическими выдумками»¹²⁰.

Отметим также, что Филон и Септуагинта — это греческий язык Александрии эпохи эллинизма.

ὑπάρχω и ὑφίστημι в рассуждениях стоиков о времени. Глагол ὑπάρχειν использовался применительно к философским рассуждениям о времени. У Хрисиппа (ок. 278 – ок. 205 гг. до н. э.) ὑπάρχειν — это реальное, экстра-ментальное бытие: таковы настоящее время и сказывания,

¹¹⁸ PHILO, *De posteritate Caini* 168. Cf. IDEM., *De virtutibus* 216: καὶ οὐ πρότερον ἀνῆκεν ἢ τρανοτέρας λαβεῖν φαντασίας, οὐχὶ τῆς οὐσίας — τοῦτο γὰρ ἀμήχανον —, ἀλλὰ τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ καὶ προνοίας; *Ibid.* 215, 2 – 216, 1: «[Авраам] с неустанным рвением шел к исследованию Единого (ἐπὶ τὴν τοῦ ἐνὸς ζήτησιν). И он не останавливался, прежде чем составил ясное представление — не о сущности (οὐσίας), ибо сие недоступно, — но о Его существовании и промысле (ὑπάρξεως καὶ προνοίας)».

¹¹⁹ IDEM., *De opificio mundi* 170, 5: ἔστι τὸ θεῖον καὶ ὑπάρχει; 172, 3: ἔστι καὶ ὑπάρχει θεός; IDEM., *De posteritate Caini*: ἔστι τε καὶ ὑπάρχει τὸ τῶν ὅλων αἴτιον.

¹²⁰ IDEM., *De opificio mundi* 170, 5-171, 1: διὰ τοὺς ἀθέους, ὧν οἱ μὲν ἐνεδοίασαν ἐπαμφοτερίσαντες περὶ τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ, οἱ δὲ τολμηρότεροι καὶ κατεθρασύναντο φάμενοι μηδ’ ὅλως εἶναι, λέγεσθαι δ’ αὐτὸ μόνον πρὸς ἀνθρώπων πλάσματος μυθικοῦς ἐπισκιάσαντων τὴν ἀλήθειαν.

имеющие реальный денотат (τὰ συμβεβηκότα в стоическом, а не аристотелевском смысле). Напротив, прошедшее и будущее время, а также сказывания, не имеющие денотата в актуальном бытии, но данные в мысленном представлении, описываются не глаголом ὑπάρχειν, но ὑφεστάναι:

«По его словам, **существует** (ὑπάρχειν) только настоящее, тогда как прошедшее и будущее лишь **даны** (ὑφεστάναι), но никогда, как он говорит, не **существуют** (ὑπάρχειν), — подобно тому, как говорят, что сказывания **существуют** (ὑπάρχειν) только [когда имеются соответствующие] обстоятельства; например, «прохаживаться» **существует** (ὑπάρχει) для меня, когда я прохаживаюсь, но не **существует** (ὑπάρχει), когда я возлежу или сижу»¹²¹.

Сходное словоупотребление с отсылкой к стоикам встречаем позже у Прокла (412–485):

«Стоики понимали время как чисто мыслимое, лишённое силы и почти тождественное не сущему (μὴ ὄντος), ибо время у них — одно из бестелесных, к которым они относятся пренебрежительно как к бессильным, не сущим (οὐκ ὄντα) и **имеющимся** (ὑφιστάμενα) **только в мысли**»¹²².

Плутарх (ок. 45 – ок. 127) пишет, что «противоречит общим представлениям и мнению, согласно которому будущее и прошедшее — это время, а настоящее — нет; если только что или недавно прошедшее — имеются (ὑφεστάναι), то настоящий момент — это полное ничто»¹²³.

Ср. возможное смысловое различие глаголов у Плотина (204 / 5 – 270):

«...если некто скажет, что время не имеет **ни ипостаси, ни существования** (ὑποστάσει ἢ ὑπάρξει)»¹²⁴...

¹²¹ CHRYSIPPUS, SVF II, 509: Μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστῶτα, τὸν δὲ παρωχημένον καὶ τὸν μέλλοντα ὑφεστάναι μὲν, ὑπάρχειν δὲ οὐδαμῶς φησιν, ὡς καὶ κατηγορήματα ὑπάρχειν λέγεται μόνα τὰ συμβεβηκότα, οἷον τὸ περιπατεῖν ὑπάρχει μοι ὅτε περιπατῶ, ὅτε δὲ κατακέκλιμαι ἢ κάθημαι οὐχ ὑπάρχει.

¹²² PROCLUS, *In Timaeum* III, 95, 10-14 (SVF II, 521) οἱ μὲν κατ' ἐπινοίαν ψιλὴν αὐτὸν συνιστάντες ἀμενηνὸν καὶ ἐγγιστα τοῦ μὴ ὄντος: ἐν γὰρ ἦν τῶν παρ' αὐτοῖς ἀσωμάτων ὁ χρόνος, ἃ δὲ καταπερρόνηται παρ' αὐτοῖς ὡς ἀδρανῆ καὶ οὐκ ὄντα καὶ ἐν ἐπινοίαις ὑφιστάμενα ψιλαῖς.

¹²³ PLUTARCHUS, *De comm. not.* 1081c: παρὰ τὴν ἐννοίαν ἐστὶ χρόνον εἶναι μέλλοντα καὶ παρωχημένον, ἐνεστῶτα δὲ μὴ εἶναι χρόνον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἄρτι καὶ τὸ πρόφην ὑφεστάναι, τὸ δὲ νῦν ὅλως μηδὲν εἶναι.

¹²⁴ PLOTINUS, *Enneades* III, 7, 13, 49-52: Εἰ δὲ τις ἐν οὐχ ὑποστάσει ἢ ἐν οὐχ ὑπάρξει τὸν χρόνον λέγοι...

У Плотина время «для нас» представляет объективную реальность, а для Мировой Души — это процесс ее психической жизни. Таким образом, *υπόστασις* времени, как реального движения, — это Мировая Душа.

Υπάρχω и υφίστημι у Секста Эмпирика (2-я пол. II в.). Ряд *υπαρξίς* и *ανυπαρξία* встречается у Секста¹²⁵. Вслед за стоиками Секст полагает *υπαρξίς* свойством реальных, существующих в действительности обстоятельств, а не мыслей или идей. В стоическом смысле используется Секстом и существительное *ανυπαρξία*. В одном месте он использует *υπαρξίς* как синоним *υπόστασις*¹²⁶. Согласно Дёрри, термин *υπόστασις* приобрел философский смысл у стоиков, но развился в самостоятельный термин только у неоплатоников¹²⁷. Секст Эмпирик использует *υπόστασις*, говоря об основе истины¹²⁸, существовании доказательства¹²⁹, сущности причины¹³⁰, существовании тела¹³¹, движения¹³², блага, зла и безразличного¹³³, о существовании и существе чувственного¹³⁴, о бытии исчисляемого¹³⁵, существе че-

¹²⁵ SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrr. hyp.* 2, 14; *Adv. math.* VIII, 453; VII, 334a.

¹²⁶ SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.* XI, 19.

¹²⁷ Эти примеры раннего употребления *υπάρχω* и *υφίστημι* взяты нами из работы: RUTTEN Christian, “ΥΠΑΡΞΙΣ et ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ chez Plotin”, *HYPARXIS e HYPOSTASIS nel Neoplatonismo*, p. 25-32.

¹²⁸ SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrh. hyp.* II, 84, 5-14: «Из рассуждений некоторые более общи и мы посягаем ими на само основание истины (*υπόστασιν τοῦ ἀληθοῦς*)... Подобно тому, как с падением основания стены падает вместе и все, расположенное наверху, точно также стоит опрокинуть основание истины (*τῆ τοῦ ἀληθοῦς υὑποστάσει*), как исключаются и отдельные измышления догматиков».

¹²⁹ *Ibid.* II, 185, 6 – 186, 1: «Если [приведенные для доказательства рассуждения] являются доказывающими, то они сами вводят существование доказательства (*υὑποστάσιν τῆς ἀποδείξεως*) путем поворота рассуждения».

¹³⁰ *Ibid.* III, 13, 7 – 14, 1: «Догматики делают её [причины] сущность (*υὑποστάσιν αὐτοῦ*) непостижимой вследствие разногласия о ней».

¹³¹ *Ibid.* III, 56, 5: «...я рассуждал о существовании тела (*υὑποστάσεως τοῦ σώματος*)».

¹³² *Ibid.* III, 81, 6: «...те, кто утверждают существование движения (*υὑποστάσιν τῆς κινήσεως*)».

¹³³ *Ibid.* III, 278, 1-5: «Если существование (*υὑποστασις*) блага, зла и безразличного не общепризнано, то жизненное искусство, пожалуй, даже не существует (*ανυυποστατός ἐστιν*), а если и признать его предположительно существующим (*υὑφεστάναι*), то он не приносит владеющим им никакой пользы».

¹³⁴ IDEM., *Adv. math.* VIII, 185, 4 – 187, 4: «Стоики и перипатетики... говорили, что некоторые из чувственных предметов действительно существуют, а некоторые не существуют (*υὑπαρχεῖν*), так как чувственное восприятие относительно их обманывается... Прежде всего, надо согласиться с существованием чувственного (*υὑποστάσιν*)... Белый цвет не может быть воспринят безошибочно, если нет согласия относительно существа чувственных предметов (*υὑποστάσεως*), поскольку и она

ловека¹³⁶. При этом для Секста ὑλάρχειν и ὑλόστασιv применительно к чувственному бытию являются синонимами:

«Стоики и перипатетики... говорили, что некоторые из чувственных предметов истинно существуют (ύλοκεῖσθαι), а некоторые не существуют (ύλάρχειν), так как ощущение относительно них обманывается... Прежде всего надо согласиться с существованием (ύλόστασιv) чувственного и прочно его установить... Белый цвет не может быть воспринят безошибочно, если нет согласия относительно **существа** (ύλοστάσεως) чувственных предметов, поскольку и он **существует** (ύλάρχειν) как чувственное».

Но также широко Секст применяет и ὑλαρξίς. Например, он пишет о существовании экстраментальных объектов:

«Пусть говорящие так ответят нам, как они теперь понимают восприятие (τὸ καταλαμβάνειν): как простое мышление (νοεῖν) без того, чтобы утверждать что-нибудь о **существовании** (ύλάρξεως) тех вещей, о которых мы рассуждаем, или как установление (τιθέναι) наряду с мышлением также и **существования** (ύλαρξίv) того, о чем мы говорим? Если они говорят в своем рассуждении, что воспринимать — значит соглашаться с постигающим представлением (καταληπτικῆ φαντασίᾳ), причем постигающее представление происходит от **существующего** (ύλάρχοντος) и отпечаталось, и отчеканилось соответственно этому **существующему** (κατ' αὐτὸ τὸ ύλάρχον), а от **несуществующего** (μὴ ύλάρχοντος) оно не могло бы произойти, то они сами не захотят, вероятно, согласиться с невозможностью исследовать то, чего они не восприняли таким образом»¹³⁷.

Кроме того, Секст говорит о ὑλαρξίς души¹³⁸, причины¹³⁹, тела¹⁴⁰,

принадлежит к чувственному (τῶν αἰσθητῶν ύλάρχειν)». Ср. *Ibid.* VIII, 214, 2: «...о существовании чувственного», περὶ τῆς τῶν αἰσθητῶν ύλοστάσεως.

¹³⁵ *Ibid.* X, 185, 4 – 187, 4: «Бытие (ύλόστασις) исчисляемых вещей вводит некоторых людей в заблуждение».

¹³⁶ *Ibid.* X, 338, 5 – 339, 1: «...мы исследовали вопрос о существе (ύλοστάσεως) человека, установив, что человек не есть ни тело, ни душа, ни составное из них».

¹³⁷ SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrr. hyp.* II, 4, 1 – 5, 1. Cf. *Ibid.* I, 134: «...существование внеположных вещей», τὴν τῶν ἐκτὸς ύλοκεμένων ὑλαρξίv.

¹³⁸ *Ibid.* II, 32, 7-8: «Те, кто согласен между собой в существовании (ύλάρξεως) души». См. RUTTEN, Ch., p. 26.

¹³⁹ *Ibid.* III, 23, 3 – 24, 2: «Одни говорят, что существует какая-нибудь причина чего-нибудь, другие — что не существует, а третьи воздержались... Мы спрашиваем о существовании причины (ύλάρξεως)...» Здесь ὑλάρχειν — это синоним εἶναι.

движения¹⁴¹, мыслимого¹⁴², хорошего, дурного и безразличного¹⁴³, чувственного¹⁴⁴, богов¹⁴⁵, места¹⁴⁶, времени¹⁴⁷.

Υπόστασις и ὑπαρξις у Александра Афродисийского. Александр (кон. II – нач. III вв.) использует *υπόστασις*, когда говорит, что Аристотель недоумевал относительно онтологического статуса платоновских идей¹⁴⁸. Сам Александр приводит рассуждения Аристотеля (*Met.* III, 5, 1001b 26 – 1002a 28) относительно того, что геометрические объекты (точка, линия, плоскость) не являются сущностями:

«Ни одно из них [линии, плоскости] не может **существовать в реальности** (τῇ ὑποστάσει) отдельно от тела, как и тело [не может существовать] без них, хотя они могут существовать в помышлении и рассуждении (τῇ ἐπινοίᾳ καὶ τῷ λόγῳ)»¹⁴⁹.

¹⁴⁰ *Ibid.* III, 55, 3: «...о существовании тела», *περὶ τῆς ὑπάρξεως τοῦ σώματος*.

¹⁴¹ *Ibid.* III, 67, 1-2: *τὴν ὑπαρξιν τῆς κινήσεως*.

¹⁴² *Ibid.* III, 108, 5: *περὶ τῆς ὑπάρξεως τῶν νοητῶν*.

¹⁴³ *Ibid.* III, 168, 3-4: «...о существовании хороших, дурных и безразличных вещей», *περὶ τῆς ὑπάρξεως τῶν τε ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ ἀδιαφόρων*.

¹⁴⁴ SEXTUS EMPIRICUS, *Adv. math.* VIII, 183, 3-4: «...следует достигнуть соглашения относительно бытия (*ὑπαρξιν*) чувственного и чтобы оно было признано всеми физиками».

¹⁴⁵ *Ibid.* IX, 111, 1-3: «Стоики и сочувствующие им пытаются обосновать существование (*ὑπαρξιν*) богов исходя из движения космоса».

¹⁴⁶ *Ibid.* X, 12, 6 – 13, 3: «Догматические философы обычно рассказывают [это], для обоснования существования места (*πρὸς τὸ καταστήσαι τὴν ὑπαρξιν τοῦ τόπου*)... Но желание прийти к выводу о существовании (*ὑπάρχειν*) места на основании частей места есть совершенное ребячество».

¹⁴⁷ *Ibid.* X, 188, 3: «Нелепо говорить, что с исчезновением мира не остается (*μὴ εἶναι*) времени... Таковы апории, касающиеся существования (*ὑπαρξις*) времени и вытекающие из его понятия... Если время существует (*ἔστι*)... Следовательно, время не существует (*οὐκ ἔστι*)... Существовая же в настоящем (*ἐν τῷ παρόντι ὑπάρχων*), прошедшее и будущее (*παρωχημένος καὶ ὁ μέλλων*) окажется в настоящем времени (*ἐν τῷ ἐνεστώτι γενήσεται χρόνος*)... Значит, времени вообще не будет (*οὐδ' ὅλως ἔστιν*)... То, что состоит из несуществующих вещей, не существует само (*τὸ τε μὴ ἐξ ἀνυπάρκτων συνεστὸς ἀνυπάρκτων ἔσται*). О времени же считают, что оно состоит (*συνεστάναι*) из несуществующих (*ἀνυπάρκτων*) [моментов], поскольку прошедшего уже нет, а будущего еще нет (*τοῦ παρωχημένου μηκέτ' ὄντος καὶ τοῦ μέλλοντος μὴπω ὄντος*). Следовательно время не **существует** (*ἀνυπάρκτος ἔστιν*)». Как видно, говоря о существовании времени, Секст свободно перемежает дериваты от *ὑπάρχειν* и *εἶναι*.

¹⁴⁸ ALEXANDER, *In Met.* 196, 34 – 197, 3: «Аристотель говорит, что из учения об идеях следует множество несуразниц, он недоумевает относительно того, каково их бытие (*υπόστασις*) — сущность (*οὐσία*) оно или нет, и каков вид причастности».

¹⁴⁹ *Ibid.* 229, 31 – 230, 1.

«Если точка, линия и плоскость суть сущие и сущности (ὄντα καὶ οὐσίαι), ясно что их **бытие** (ὕποστασις) тоже находится в телах, а если в телах, то в этих [чувственных] телах. Но ни одно из них в телах не присутствует... И если бы они были сущими и сущностями, они находились бы в чувственных телах, ведь только те существуют реально (ἐν ὑποστάσει), но поскольку они [в телах] не находятся, они не могут быть и сущностями. Аристотель также доказывает, что они не реальны из того, что они суть атрибуты (πάθη) и измерения тел (διαρέσεις)»¹⁵⁰.

Александр говорит об общих атрибутах: «бытие общего — не само по себе, но как у привходящего»¹⁵¹. Однако Александр широко прибегает и к термину ὑπαρξις. Так, он пишет о ὑπαρξις акциденций¹⁵², чувственных вещей¹⁵³, здоровья¹⁵⁴.

Ἐπόστασις у Плотина. Плотин использует ὑπόστασις 121 раз, а ὑπαρξις лишь однажды¹⁵⁵. Плотин оперирует термином ὑπόστασις, говоря о существовании мудрости, которая находится в οὐσία, то есть в умопостигаемом¹⁵⁶, о существовании материи¹⁵⁷, об ипостаси Любви¹⁵⁸, о существо-

¹⁵⁰ *Ibid.* 230, 16-28.

¹⁵¹ *Ibid.* 234, 33-34: οὐ γὰρ καθ' αὐτήν ἢ τῶν κοινῶν ὑπόστασις, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός.

¹⁵² *Ibid.* 285, 16: «То, что сказывается в категории сущности (οὐσία), не может принадлежать или не принадлежать (ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν) тому [о чем оно сказывается], поскольку, пока имеется вещь, необходимо [сказываемому] принадлежать (ὑπάρχει) ей и быть от нее неотделимым. Ведь даже если применительно к существованию (ὑπαρξις) акциденций кто-либо возразит, что когда относящееся к акциденциям утверждение истинно, они принадлежат (ὑπαρχόντων) вещи не по необходимости, никто не сможет выдвинуть подобное возражение применительно к тому, что находится в категории сущности».

¹⁵³ *Ibid.* IV, 322, 21-24: «Но если сущность всех сущих (οὐσία τῶν ὄντων ἀπάντων) относительна, и если их существование (ὑπαρξις) есть следствие мнений мянших, представлений и чувственных ощущений, тогда нет ничего ни для кого (ἔστι τί τινι), пока некто не станет мнить, что это существует (εἶναι), и ничего не будет (ἔσται), пока некто сначала не станет относительно него мнить».

¹⁵⁴ *Ibid.* V, 371, 32-33: τὴν τῆς ὑγείας ὑπαρξις.

¹⁵⁵ Ср. PLOTINUS, *Enneades* III, 7, 13, 49-52: «А если некто скажет, что время не имеет ни ипостаси, ни существования (ἐν οὐχ ὑποστάσει ἢ ἐν οὐχ ὑπάρξει), то очевидно придется заключить, что он лжет, когда говорит “было” (ἦν) или “будет” (ἔσται). Ведь “будет” (ἔσται) и “было” (ἦν) окажется тем же, в чем, по его словам, он сам будет (ἔσεσθαι)».

¹⁵⁶ *Ibid.* I, 4, 9, 18-19: «...мудрость существует в некой сущности, а лучше — в сущности как таковой», ἢ τῆς σοφίας ὑπόστασις ἐν οὐσία τινί, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ οὐσία.

вании и сущности света¹⁵⁹, о реальности бытия¹⁶⁰, о «как бы ипостаси» Блага¹⁶¹.

Υπόστασις и ὑπαρξις у Прокла. У Прокла ὑπόστασις встречается гораздо чаще, чем ὑπαρξις¹⁶². Как термин ὑπόστασις лишь изредка имеет специальное, техническое значение, как правило, соответствуя «сущности», «основанию» и пр. В некоторых контекстах ὑπαρξις играет роль технического термина.

Термин ὑπαρξις, как и ὑπόστασις, часто обозначает просто факт существования, модус существования. Так что, в большинстве случаев ὑπαρξις есть синоним не только ὑπόστασις, но даже οὐσία и εἶναι, означая факт существования той или иной природы.

Прокл использует ὑπαρξις и ὑπόστασις, противопоставляя актуальное и помысленное существование. Например, он говорит, что «начала обладают существованием не в мысли (κατ' ἐπίνοιαν τὴν ὑπόστασιν), но реально (καθ' ὑπαρξιν)»¹⁶³. Возможно, это пример того, что Прокл следует школьной традиции, восходящей к Хрисиппу.

Как часто отмечают, **метафизика неоплатонизма не является онтологией сущности**. У Прокла ὑπαρξις охватывает гораздо большую область, чем бытие или сущее в строгом платоновском и аристотелевском смысле. В самом деле, сущность и истинное бытие занимают лишь один уровень вселенной неоплатонизма — уровень умопостигаемого.

а) В мире становления вещи не обладают истинной и самотождественной сущностью, постоянной и вечной. Существование чувственных вещей протекает в постоянном становлении, тем не менее, они *существу-*

¹⁵⁷ *Ibid.* I, 8, 15, 2-3: «Если же кто-нибудь скажет, что материя не есть, ему должна быть показана из наших рассуждений о материи, необходимость ее **существования** (ὑποστάσεως)».

¹⁵⁸ *Ibid.* III, 5, 7, 8-9: «[Скудость] родила ипостась (ὑπόστασιν) Любви из формы и неопределенности».

¹⁵⁹ *Ibid.* IV, 5, 6, 5: «...у света бытие имеется (ὑπόστασιν εἶναι) благодаря воздуху, будучи его претерпеванием (πάθημα)»; IV, 5, 7, 43-44: «Следует полагать свет полностью бестелесным, даже если он связан с телом... Его **сущность** состоит (ἔστιν ὑπόστασις) в действии».

¹⁶⁰ *Ibid.* V, 5, 3, 23-24: «...в реальности бытия», εἰς ὑπόστασιν οὐσίας.

¹⁶¹ *Ibid.* VI, 8, 7, 47: «Его [Блага] как бы существование (οἷον ὑπόστασις) есть его как бы действие (ибо первое — не одно, а второе — другое, если даже для Ума это не так)».

¹⁶² STEEL, Carlos, “Υπαρξις chez Proclus”, *HYPARXIS e HYPOSTASIS nel Neoplatonismo*, p. 79-100.

¹⁶³ PROCLUS, *In Parm.* 1054, 27-28: αἱ γὰρ ἀρχαὶ κατ' ἐπίνοιαν τὴν ὑπόστασιν οὐκ ἔχουσιν, ἀλλὰ καθ' ὑπαρξιν.

ют и не являются лишь кажимостями и отражениями. Они обладают реальной ὑπαρξις.

б) Онтологически уровень души является промежуточным между сущим и становлением¹⁶⁴.

в) Божественное бытие — Единое и генады — находится выше сущего.

г) Материя располагается даже ниже становления, но, однако, тоже некоторым образом существует. Хотя материя не является ни сущностью, ни становлением, но чистой потенциальностью, она не есть полное ничто: она вносит весомый вклад в устроение чувственного мира и берет свое существование от Первого начала. Таким образом, у Прокла существование и сущность не тождественны:

«...всякое существование (ὑπαρξις) есть или сущность (οὐσία) или становление (γένεσις), или **не сущность** и не становление, или то, что прежде сущности и становления, или после сущности и становления»¹⁶⁵.

Прокл утверждает, что «не сущее может обладать существованием (τὸ μὲν μὴ ὄν δυνατόν ὑπαρξῖν ἔχειν) — и это Единое:

«Если единое может быть непричастным бытию, то бытие не может быть непричастным единому. Ибо не сущее может существовать: таково единое. Но то, что вообще не является единым, бессильно быть, если вовсе лишено единства»¹⁶⁶.

Если говорят, что Единое «не есть», это не означает приравнивания его к ничто, не означает, что у него нет ὑπαρξις. О небытии говорится во многих смыслах: становление «не есть», движение «не есть», само божественное «не есть»¹⁶⁷. При этом они не лишены существования (ὑπαρξις), как если бы обладали только мысленным бытием или были фикциями:

«Таким образом, абсурдно утверждать, что Единое тождественно тому, что совершенно не существует. Ведь то, что совершенно не есть, есть «ничто» и к нему нельзя приложить даже предикат «нечто», которому противоположно “ничто”»¹⁶⁸.

¹⁶⁴ *Ibid.* 644, 11: μεσότητες τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν γενέσεων.

¹⁶⁵ *Ibid.* 645, 2-8. Ту же схему Прокл повторяет в *Ibid.* 1066, 5-16, и в *in Tim. I*, 256, 1-13 (но без термина ὑπαρξις).

¹⁶⁶ PROCLUS, *In Parm.* 1094, 6-11 (текст исправлен К. Стелом по латинскому переводу Мёрбеке). В издании: Τὸ μὲν γὰρ ἐν μὴ μετέχειν τοῦ εἶναι δυνατόν, τὸ δὲ εἶναι μὴ μετέχειν τοῦ ἐνὸς ἀδύνατον· καὶ γὰρ τὸ μὲν μὴ ὄν δυνατόν ὑπαρξῖν· τοιοῦτον γὰρ τὸ ἐν· τὸ γὰρ μὴδὲ ἐν ἀμήχανον εἶναι πῶς ἐστερημένον πάντη τοῦ ἐνός.

¹⁶⁷ PROCLUS, *In Parm.* (trad. Guillaume de MOERBEKE), VII, 503, 39-40 (C. STEEL).

¹⁶⁸ *Ibid.* VII, 504, 70-75: “Ridiculum ergo dicere quod nullatenus enti idem erit le unum. Nam nullatenus quidem ens nichil est; neque enim le ‘aliquid’ ferre super ipsum

Хотя нельзя сказать, что «Единое есть», можно сказать, что «Единое существует». У Прокла Единое производит все «самим своим существованием», тогда как Ум производит «всё самим своим бытием». Возможно, схожее терминологическое различие между εἶναι и ὑπαρξίς (а значит, зависимость от Прокла) демонстрирует текст пс.-Дионисия Ареопагита:

«[Рассмотрим] именование, которое богословы выделяют для сверхбожественной божественности (τῆ ὑπερθέῳ θεότητι), называя богоначальное **существование** (θεαρχικὴν ὑπαρξίς) Благостью... Для Блага, как для сущностного (οὐσιώδες) Блага, быть (εἶναι) — означает распространять благодать во все сущее. Ибо как солнце в нашем мире, не рассуждая (λογιζόμενος), не выбирая (προαρούμενος), но посредством **самого [своего] бытия** (αὐτῷ τῷ εἶναι) освещает все, что по собственному логосу способно быть причастным его свету, так и превосходящее солнце Благо, как запредельный архетип (ἀρχέτυπον), пребывающий выше своего неясного образа (εἰκόνα), самим **[своим] существованием** (αὐτῇ τῇ ὑπάρξει) сообщает соразмерно (ἀνάλογως) всему сущему лучи всецелой Благодати»¹⁶⁹.

В системе Прокла следующей ступенью после Единого (превышающего сущее) был Ум (истинно сущее). У пс.-Дионисия (и в этом он следует Платону) образ предсущей и сверхсущей божественной Благодати является Солнце¹⁷⁰. Таким образом Единое и Ум сводятся у него в одну реальность, именуемую Богом.

Выражение καθ' ὑπαρξίς у Прокла. В причине вещь существует лучшим образом, в следствии — худшим, но она может существовать и актуально в своем собственном чине (ὅ ἐστιν). Этот принцип сформулирован Проклом:

«Все, что каким-то образом существует (ὕφεστος), существует или сообразно причине в виде начала (κατ' αἰτίαν ἔστιν ἀρχοειδῶς), или сообразно наличному бытию (καθ' ὑπαρξίς), или сообразно причастности в виде образа (κατὰ μέθεξις εἰκονικῶς).

В самом деле, или в производящем усматривается производимое, как предсуществующее (προὑπάρχον) в причине, поскольку всякая причина предвосхищает в самой себе причиненное ею, будучи первично тем, чем то является вторично; или в

possibile, cui opponitur le nichil. Le unum autem neque (*male pro οὐδέν*) dicere impossibile; negation enim cum omnibus et unius est le neque unum, idest nichil”.

¹⁶⁹ DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus* IV, 1 (143, 9 – 144, 5, 693B).

¹⁷⁰ Cf. *Ibid.* V, 8.

производимом усматривается производящее, поскольку производимое, будучи причастным (μετέχον) производящему, в самом себе обнаруживает вторично то, чем первично обладает производящее (ὁ τὸ παράγον ὑλάρχει πρῶτως); или каждое наблюдается в своем чине (τάξις), а не в своей причине (τῷ αἰτίῳ) и не в ее результате (τῷ ἀποτελέσματι), ведь причина существует как лучшее, а результат как худшее; необходимо же так или иначе быть тем, чем оно является (ὅ ἐστιν), а каждое находится по своему наличному бытию (καθ' ὑπαρξιν) в своем чине»¹⁷¹.

С одной стороны, исхождение никогда не является полным разрывом, и между изшедшим и началом всегда остается точка, в которой они совпадают. Как формулирует Прокл: «поскольку производимое в некотором отношении тождественно производящему, оно остается в нем; поскольку же содержит иное, — исходит из него»¹⁷². Таким образом, все, что исходит как следствие из причины, исходно предсуществует в своем начале скрытым образом. Так что, всякая вещь лучшим образом существует в своей причине.

С другой стороны, причина не содержит свои следствия актуально, она пред-содержит их неопределенным образом, в зародыше. Таким образом, следствие не только содержится в своей причине, но и отличается от нее, имеет собственное бытие (ὑπαρξις). Что касается собственного бытия вещи, то в системах платоников его статус остается под вопросом. Тот же Прокл считает, что «эйдос есть причина для ὑπαρξις»¹⁷³. Таким образом, подлинным бытием вещи является ее бытие в идее.

Позднее схоластики зададут вопрос: “Utrum res verius sint in Verbo quam in se ipsis?” (Существуют ли вещи более истинно в Слове чем в самих себе?)¹⁷⁴. Такие христианские платоники, как Августин и Иоанн Скотт отвечали на этот вопрос утвердительно. Фома Аквинский не столь категоричен и различает *veritas rei* и *veritas praedicationis*. Он полагает, что с точки зрения онтологии вещи имеют лучшее бытие в Боге, в Нем они суть само божественное бытие в его творческой причинности. Но с точки зрения «истины сказывания» человек именуется человеком «только поскольку он существует в своей собственной природе» (*prout est in propria natura*)¹⁷⁵.

¹⁷¹ PROCLUS, *Institutio theologica* 65.

¹⁷² *Ibid.* 30: ἢ μὲν ἄρα ταῦτόν τι πρὸς τὸ παράγον ἔχει, τὸ παραγόμενον μένει ἐν αὐτῷ· ἢ δὲ ἕτερον, πρόρισιν ἀπ' αὐτοῦ.

¹⁷³ PROCLUS, *in Remp.* I, 264, 2.

¹⁷⁴ THOMAS AQUINUS, *De veritate* q. 4, a. 6.

¹⁷⁵ Ср. также: THOMAS AQUINUS, *Summa Theologiae* I, q. 18, a. 4, ad. 3; и ср. также: *Quodlibet* II, 2, 1: “Dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Lux praedicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter”.

Впоследствии, в онтологии Максима Исповедника собственное бытие твари также будет едва различимо. Это позволит Иоанну Скотту, зависящему от Максима, не погрешая против буквы текста, существенно усилить составляющую платонизма.

Υφίστημι у Прокла. Производными от глагола υφίστημι у Прокла описывается акт, при котором более высокое бытие дает существование бытию, находящемуся под ним¹⁷⁶. При этом то, что дает существование, именуется τὸ ὑλοστατικόν (= προυλάρχον), а то, что получает существование — τὸ ὑφιστάμενον. Единое дает существование (υφίστησι, ὑλόστασιν παρέχεται) всему последующему

Важно отметить, что к генадам и богам, которые располагаются выше сущего, Прокл также прилагает υφίστημι:

«Иногда [Платон] называет богами демонов, которые по своей сущности (κατ' οὐσίαν) вторые после богов и осуществились (υφεστήκασιν) подле них»¹⁷⁷.

«Каждая из генад есть единое и в первый черед осуществилась благодаря Единому (ἀπὸ τοῦ ἐνὸς υφέστηκεν)... Они осуществились (υφεστήκασιν) благодаря первой причине»¹⁷⁸.

Эти рассуждения позволяют говорить о типологическом сходстве между описанием генад у Прокла и описании божественных логосов у Максима Исповедника: и те, и другие «осуществляются», то есть получают некий превышающий модус существования, но речь не идет об обретении ими того вида бытия, которые имеется у умопостигаемого (собственно сущего) и чувственного.

¹⁷⁶ PROCLUS, *Institutio theologica* 18: «...все, способное ипостазировать что-либо (πᾶν τὸ ὑλοστατικόν τινος), превосходит ипостазлируемую природу (τῆς τοῦ ὑφισταμένου φύσεως). Следовательно, предсуществующее (προυλάρχον) в самом давшем превосходит то, что дано»; *Ibid.* 26: «...единое ипостазирует (υφίστησι) последующее... Единое действительно ипостазирует (υφίστησιν)»; *Ibid.* 25: «...способность все ипостазировать (τῷ γὰρ πάντα υφιστάνειν), или все упорядочивать (κοσμεῖν), или приводить к совершенству (τελειοῦν), или скреплять (συνέχειν), или животворить (ζωοποιεῖν), или создавать (δημιουργεῖν)»; *Ibid.* 27: «...доставляет ему ипостась (ὑλόστασιν ἐκείνῳ παρέχεται)... оно ипостазирует (υφίστησιν) вторичное...»; cf. *Ibid.* 30 et 50; *Theologia Platonica* I, 58, 20; I, 101, 6-10; II, 40, 25-27 etc.

¹⁷⁷ PROCLUS, *Theologia Platonica* I, 115, 7-10.

¹⁷⁸ IDEM, *Theologia Platonica* III, 14, 17-19.

CONTENTS

| | |
|-------------------|----|
| INTRODUCTION..... | 13 |
|-------------------|----|

PLATONISM AND NEOPLATONISM

| | |
|---|-----|
| Andrey SEREGIN | |
| Dogmatic, Antidogmatic and Dialogical Approaches to Interpreting Plato..... | 37 |
| Svetlana MESYATS | |
| Plato's <i>Philebus</i> (14c–17c) on Unity, Plurality, and the Intermediate..... | 77 |
| Andrey SEREGIN | |
| Non-moral Good and Evil: Ethical Position of Socrates in <i>Gorgias</i> | 95 |
| Alexey GLOUKHOV | |
| Statement of the Problem of Justice in Plato's <i>Republic</i> | 123 |
| Svetlana MESYATS | |
| Consciousness and Person in Plotinus..... | 147 |
| Svetlana MESYATS | |
| The Transcendent First Principle and the Doctrine of Henads in Neoplatonism..... | 169 |
| Valery PETROFF | |
| Σύμβολα and συνήματα in the Theurgical Neoplatonism of Iamblichus and Proclus..... | 210 |
| Maya PETROVA | |
| The Solar Monotheism in Macrobius..... | 226 |
| Valery PETROFF | |
| <i>A Chain of Great Light</i> : the Sun in the Platonism of Late Antiquity and the 'Corpus Areopagiticum'..... | 240 |

CHRISTIAN PLATONISM

| | |
|---|-----|
| Valery PETROFF | |
| Symbol and the Sacred Action in the Later Neoplatonism and the 'Corpus Areopagiticum'..... | 264 |
| Valery PETROFF | |
| Theology of Symbol in Karl Rahner and Herbert Vorgrimler..... | 309 |
| Svetlana MESYATS | |
| Does the First Principle have <i>hypostasis</i> ? To the History of the Concept of Hypostasis in Platonism and Christian Theology..... | 318 |
| Valery PETROFF | |
| Ἐπάργω and ὑφίστημι in Maximus the Confessor's <i>Ambigua</i> | 338 |
| Valery PETROFF | |
| Transformation of Ancient Ontology in the 'Corpus Areopagiticum' and Maximus the Confessor..... | 376 |
| Jozef MATULA | |
| Thomas Aquinas and His Criticism of Avempace's Theory of the Intellect.... | 394 |

PROSOPOGRAPHY

| | |
|--|-----|
| Maya PETROVA | |
| Martianus Capella: Life, Work, and Philosophy..... | 407 |
| Andrey SEREGIN | |
| Origen the Platonist and Origen the Christian..... | 444 |

PLATONISM AND PHENOMENOLOGY

| | |
|---|-----|
| Emmanuel FALQUE | |
| The Phenomenological Practice of Medieval Philosophy..... | 505 |
| I. <i>Fons signatus</i> : The Sealed Source..... | 505 |
| II. God-as-Phenomenon: John Scottus..... | 532 |
| Translation by Andrey SEREGIN. Revised by Valery PETROFF | |

RENOWN SCHOLARS OF PLATONISM
ON THEIR FIELD OF STUDY AND ON THEMSELVES

| | |
|--|-----|
| Édouard JEAUNEAU | |
| “Athens and Chartres”: a Conversation with Valery Petroff..... | 581 |
| Luc BRISSON | |
| “Philosophy is what structures human being...”: a Conversation with Valery Petroff..... | 630 |
| Alain-Philippe SEGONDS (1942–2011) | |
| “Koyré’s Books were my Real Shock...”: a Conversation with Victor Vizguin..... | 655 |

PLATO IN RUSSIA

| | |
|--|-----|
| Valery PETROFF | |
| Plato and His Dialogues in the Writings of Sigizmund Krzhizhanovsky..... | 674 |

TRANSLATIONS

| | |
|---|-----|
| Nadezhda VOLKOVA | |
| The Doctrine of the Two World Souls of Plutarch of Chaeronea..... | 721 |
| PLUTARCH. <i>On the Generation of the Soul in the ‘Timaeus’</i> . Part 1..... | 736 |
| Translation and notes by Nadezhda VOLKOVA | |
| PORPHYRY. <i>Launching-Points to the Realm of Mind</i> | 758 |
| Introduction, translation and notes by Svetlana MESYATS | |
| Andrey SEREGIN | |
| To the Translation of Origen’s Commentary on the <i>Gospel of Matthew</i> | 792 |
| ORIGEN. <i>Commentary on the ‘Gospel of Matthew’</i> . Bks. 10 – 11..... | 806 |
| Translation and notes by Andrey SEREGIN | |

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ПЛАТΟΝИЗΜΑ

●
ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ В. В. ПЕТРОВА

*Утверждено к печати
Институтом философии РАН*

Директор издательства *И. В. Дергачева*
Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет и компьютерная верстка *Л. Э. Милявская*
Художник *Л. Э. Милявская*

ЛР 066332 от 23. 12. 1999

Подписано в печать 12. 02. 2013
Формат 60x90 / 16. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 53. Тираж 800. Заказ №

Издательство «Кругъ»
Тел. / факс: +7 (495) 729 72 00
e-mail: krugh@yandex.ru
<http://www.krugh.ru>

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография 'Наука'»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6.

ISBN 978-5-7396-0256-5



Работы сборника посвящены изучению платоновской традиции на различных этапах ее развития. В книге анализируется учение самого Платона (генеология, метафизика, космология, этика), рассматриваются концепции Плутарха, Плотина, Ямвлиха, Сириана, Прокла, Макробия, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. В просопографических исследованиях реконструируются биографии платоников — язычника Марциана Капеллы и христианина Оригена. Предложен опыт феноменологического прочтения теорий Иоанна Скотта (Эриугены). Исследуется вопрос о знании Платона и его диалогов в России начала XX века. В книгу включены беседы с известными французскими специалистами по античной и средневековой философии. Публикуются переводы сочинений Плутарха Херонейского (*О возникновении души в 'Тимее'*. Часть I), неоплатоника Порфирия (*Подступы к умопостигаемому*), книги 10–11 *Комментария на 'Евангелие от Матфея'* Оригена.
