

АПОРИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО НАЧАЛА: ОТ ЯМВЛИХА К МАКСИМУ ИСПОВЕДНИКУ

И. Е. СУРКОВ

Институт философии РАН (Москва)
Финансовый университет при Правительстве
Российской Федерации (Москва), surkovie@my.msu.ru

IVAN SURKOV

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Financial University under the Government of the Russian Federation (Moscow)

THE FIRST-PRINCIPLE APORIA: FROM IAMBlichUS TO MAXIMUS THE CONFESSOR

ABSTRACT. The article addresses one of the central issues in Late Antique and Byzantine metaphysics: the relationship between the simple and transcendent First Principle (or God) and the multiple and complex world. A typological comparison is undertaken of four models proposed to resolve this aporia. Two Neoplatonic models are analyzed: the doctrine of the two Ones and the teaching on “henads” (ἐνάδες) in Iamblichus, as well as the systematic development of the theory of henads in the metaphysics of Proclus. Two Christian models are also examined: the doctrine of the “Divine processions” (πρόοδοι) in the corpus of Pseudo-Dionysius the Areopagite and the teaching on the “Divine Activities” (ἐνέργειαι) in Maximus the Confessor. The article concludes that while Dionysius and Maximus adopt the structural function of the henads as a way of addressing The First-Principle Aporia, they radically reinterpret it, eliminating from their metaphysical systems any ontologically independent mediating entities between God and the world.

KEYWORDS: Neoplatonism, Patristics, Byzantine Philosophy, Proclus, Iamblichus, Pseudo-Dionysius, Maximus the Confessor, first principle, henads, Divine Activities, Divine Energies.

Среди центральных вопросов онтологии поздней Античности и Византии особое место занимают два взаимосвязанных: что есть Первоначало и как оно соотносится с миром, ведь именно благодаря этой связи мир обретает само существование и свои основные свойства. Однако здесь возникает фундаментальное противоречие: чтобы Первоначало действительно являлось началом, оно должно быть соотнесено с тем, что из него происходит, но такая

соотнесённость ставит под угрозу его абсолютную простоту и независимость. Это напряжение, как отмечает С. В. Месяц, составляет суть «апории трансцендентного начала»¹ (далее – АТН). В данной статье предпринимается типологическое сравнение четырёх моделей решения этой апории: двух неоплатонических: концепция двух Единых и учение о «генадах» (ἐνάδες) у Ямвлиха, а также систематическая разработка теории генад в метафизике Прокла; и двух христианских: учение о «Божественных исхождениях» (πρόοδοι) в Ареопагитском корпусе и учение о «Божественных действиях» (ἐνέργειαι) у Максима Исповедника.

1. Учение о генадах Прокла Диадокха

Для решения АТН в позднем неоплатонизме в онтологию был введен особый уровень реальности, опосредующий отношение Единого ко множому. Это т.н. «генады» (ἐνάδες), единицы, которые располагались между Единым и уровнем умопостигаемого бытия, и, кроме того, отождествлялись с богами традиционного греческого политеизма². Э.Ч. Ллойд определяет их как «качества божественного бытия, которыми необходимо обладает все действительное»³. В наиболее разработанном виде учение о генадах мы находим в «Началах теологии» и «Платоновской теологии» Прокла⁴ но, как предполагают исследователи и упоминает сам Прокл, о генадах писал уже его учитель Сириан, а также, ещё раньше – Ямвлих⁵. Начнём мы рассмотрение этой темы с Прокла, так как его учение представлено наиболее ясно и систематично.

Посредством генад трансцендентное Единое сообщает единство всему, что существует после него. Прокл описывает этот процесс через понятие приобщения (μέθεξις). Учение о приобщении – один из центральных элементов

¹ Месяц 2013, 169.

² У Плотина, чья философия положила начало неоплатонизму, особого уровня реальности, располагающегося между Единым и умопостигаемым Бытием, нет (Месяц 2010, 40). Тем не менее в его метафизике уже намечены концептуальные предпосылки этого учения: в трактате Enn. VI.6 Плотин разрабатывает концепцию числа как онтологического принципа, согласно которой умопостигаемые или субстанциальные числа (μονάδες / ἐνάδες) предшествуют множеству и лежат в основе реальности. Как отмечает Славева–Гриффин, именно эту концепцию переосмыслили поздние неоплатоники, подняв соответствующие единицы на сверхсущностный уровень (Slaveva-Griffin 2009. См. также Slaveva-Griffin 2022, Nikulin 2019, 14–32).

³ Ллойд 2021, 380.

⁴ Procl., ET 113–165; Idem Th. Pl. III.

⁵ Месяц 2010, 49.

платонической метафизики, восходящий к учению об отношении вещи к её идее⁶.

Любое причинное отношение вышестоящего уровня реальности к ниже-стоящему описывается Проклом с помощью трёх терминов (см. рис. 1):

- (1) «неприобщимое» (ἀμέθεκτος),
- (2) «приобщимое» (μεθεκτός / μετεχόμενον),
- (3) «приобщающееся» (μετέχον)⁷.

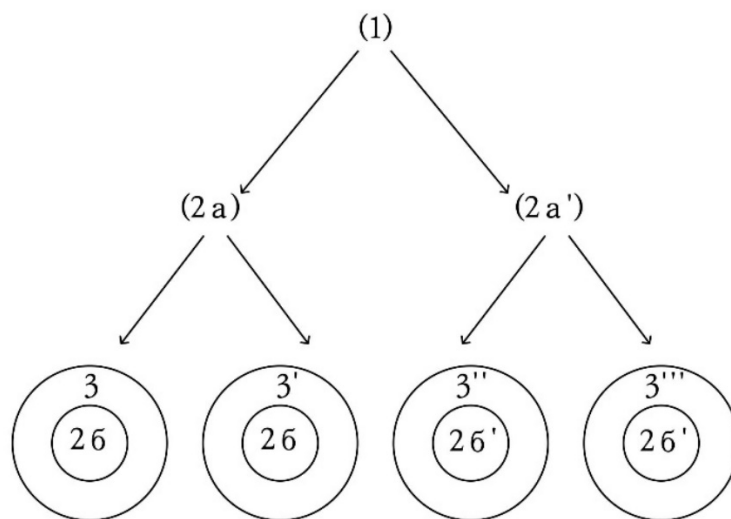


Рисунок 1

Оставаясь трансцендентной, «неприобщимая» причина (1) порождает следствия (2), подобные себе. (3) здесь – неоформленное подлежащее, которое получает (2) как своё свойство. Отношение между (1) и (2) Прокл описывает как осуществляющееся «согласно некоему благочинному исхождению»⁸, а также «гипостазирование», «передача чего-то от себя»⁹. Отношение между (2) и (3) – «приобщение».

Однако (2) существует не только и не столько как свойство, присущее (3). В «Началах теологии» Прокл различает два уровня в сфере «приобщимого» (2): «самосвершенные ипостаси»¹⁰ (2a) и «отблески, получившие ипостась в

⁶ Parm. 132d

⁷ ET. 23, 24, 64.

⁸ κατὰ τινὰ πρόδον εὐτακτον (Procl., ET 64).

⁹ (1) порождает (ἀπογεννᾷ), гипостазирует (ὑφίστησιν) (2). (Procl., ET 23).

¹⁰ αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις.

другом»¹¹ (2б). Последние принадлежат (3), так как нуждаются в подлежащем и существуют лишь в нём; напротив, (2а) существуют самостоятельно, поскольку, по словам Прокла, они «наполняют собою приобщающееся и дают ему основание в себе»¹². Ллойд отмечает: (2а) – это приобщимое, мыслимое *per se*, безотносительно к (3)¹³, тогда как (2б) следует понимать как индивидуальные свойства, неотделимые от приобщающегося. Сам Прокл называет (2б) также *неотъемлемой способностью* (ἀχώριστος δύναμις), которую (2а) передаёт (3)¹⁴. В одной из теорем он резюмирует: «...одним будет то, посредством чего осуществляется приобщение (2б), другим – приобщимое (2а), а третьим – приобщающееся (3)»¹⁵.

С. В. Месяц отмечает, что крайне реалистическая метафизика Прокла требует самостоятельного существования для каждого предиката, который может быть абстрагирован от подлежащего¹⁶. Отличие (1) от (2) состоит в том, что (1) мыслится как существующее само по себе, тогда как (2) – лишь в соотносённости с чем-то иным, иной идеей¹⁷.

Рассмотрим пример. Пусть (1) – красота сама по себе, (2а) – девическая красота, (2б) – девическая красота как характеристика Анны (3) и Марии (3'). Аналогично, (2а') – кошачья красота, (2б') – кошачья красота как предикат Ньюшки (3'') и Мурки (3''') (см. рис. 1). Даже если все красивые девушки и кошки исчезнут, универсалии вроде девической и кошачьей красоты (2а, 2а') сохранятся, как и сама по себе красота (1).

Учение о приобщении охватывает у Прокла всю онтологию: так устроена связь между любой бестелесной причиной и её следствием. Генады также являются «приобщимым» Единого, «Единым в аспекте приобщения»¹⁸. В то время как само Единое, по причине своей самозамкнутости и простоты, не может быть названо началом чего-либо, генады соотносятся с миром, наделяя его положительным единством¹⁹. К каждой генаде, согласно Проклу, при-

¹¹ ἐλλάμψεων ἐν ἑτέροις τὴν ὑπόστασιν κεκτημένων (Procl., ET. 64).

¹² πληροῦσι μὲν ἑαυτῶν ἐκεῖνα καὶ ἐδράζουσιν ἐν ἑαυταῖς (Ibid.).

¹³ Lloyd 1982, 18–42.

¹⁴ Procl., ET 81.

¹⁵ καὶ τὸ μὲν ἔσται δι' οὗ ἡ μέθεξις, τὸ δὲ μετεχόμενον, τὸ δὲ μετέχον. Ibid.

¹⁶ Месяц 2013, 179–181.

¹⁷ Э. Ллойд соотносит (2а) и (2б) с соответственно общим и единичным типом приводящих признаков у Аристотеля (Lloyd 1982).

¹⁸ Procl., In Parm. 1069, 7.

¹⁹ Месяц С. В. 2010, 43.

общается непосредственно какой-то один род сущего, например Ум; а опосредованно – всё, что причастно этому роду²⁰. Введение генад в онтологию решает АТН, так как эти опосредующие сущности связывают всё с Единым²¹.

Генады единосущны Единому, а потому их сущностное качество – Единство и Благость. Помимо этого, по Проклу, все генады обладают общими свойствами божественного: они сверхбытийны и осуществляют промыслительное действие²². К данным свойствам также добавляются атрибуты божественного, взятые из различных платоновских диалогов. Это триада: красота, мудрость, благость, которая «проявляется во всех исхождениях (πρόοδοι) богов»²³. А также истина, любовь, вера²⁴. Все эти характеристики мы увидим и в христианских текстах.

Генады сообщают приобщающимся к ним также некоторый свой «отличительный признак» (ἰδιότης), который дополняет их сущностное качество²⁵. Эти признаки постигаются по их следствиям, поскольку сами генады, будучи выше Ума, умом полностью непостижимы²⁶. Они образуют иерархию, согласно которой устроен весь космос. «Отличительный признак» конкретизирует сущностное качество: каждая генада – это *определённое* благо и *определённое* единство²⁷. Прокл выводит отличительные признаки генад из второй гипотезы платоновского «Парменида»: бытие, целое, множество, число и

²⁰ Procl., ET 135; См. комментарий Э. Р. Доддса (Dodds 1963, 272).

²¹ Procl., Th., Pl. III:17.

²² Месяц 2013, 182.

²³ Procl., Th. Pl. I 22, 101,5-104,20.

²⁴ Ibid. I 25, 113,4.

²⁵ Procl., ET. 115, 97.

²⁶ Ibid. 123.

²⁷ «Всякий бог есть благодетельная генада и единящая благость; и хотя таким существом (ὑπαρξιν) каждый бог обладает в силу того, что он – бог, тем не менее высочайший Бог есть просто Благо и просто Единое, а каждый последующий – некое благо и некая генада. Божественный отличительный признак различает и сами генады, и благости богов таким образом, чтобы каждый бог благодетельствовал всему сущему сообразно определенной благотворной особенности: например, наделял совершенством, поддерживал или оберегал. Каждое из этих действий есть некое определенное благо, а не благо в целом, чьей единственной причиной выступает Первое, которое потому и зовется Благом как таковым, что дает ипостась всякой благости. И даже все вместе божественные существа не могут сравниться с Единым – настолько велико его превосходство над множеством богов» (Procl., ET 133, пер. С. В. Месяц 2025).

т. д.²⁸. Первая гипотеза, в которой относительно Единого отрицаются все положительные предикаты (оно не многое, не целое, не имеет частей, начала, середины, конца, предела; не тождественно ни себе, ни другому; не движется и не покоится; не равно и не неравно) соотносится Проклом с Единым как таковым, о котором можно говорить лишь апофатически.

2. Учение о генадах Ямвлиха

Основываясь на некоторых свидетельствах Дамаския²⁹ и Прокла³⁰, Дж. Диллон делает вывод, что именно Ямвлих первым ввёл в метафизику генады, как сущности, расположенные между Единым и уровнем бытия³¹. Однако модель решения АТН, предложенная Ямвлихом, имеет существенные отличия от Прокла. Необходимо отметить, что его учение о генадах, в силу малого количества дошедших до нас сочинений на эту тему, по большей части реконструируется из фрагментов, а также из свидетельств Прокла и Дамаския. В данном разделе я основываюсь на реконструкции С. В. Месяц³².

Ямвлих отличается от прочих неоплатоников, тем, что в его метафизике существуют два Единых: первое – абсолютно трансцендентно, является совершенно «несказанным» (πάντῃ ἄρρητον) и «невыразимым» (ἀπόρρητον), второе же – каузально связано с порождаемыми им нижележащими уровнями³³. Генады будут соотноситься именно с последним.

С. В. Месяц реконструирует роль генад в системе Ямвлиха, основываясь на своеобразно понимаемой им апофатической теологии первой гипотезы «Парменида». В отличие от Прокла, Ямвлих относит генады не ко второй гипотезе «Парменида», а к первой. Он считал, что её отрицательные определения приоткрывают для нас природу Единого самого по себе в той же мере, что и положительные. Они указывают на скрытые и непостижимые для нас характеристики Первоначала. По мысли Ямвлиха, в Едином изначально заложены все основные различия умопостигаемого мира: единство и множество, целое и часть, тождество и различие, движение и покой. Если Единое

²⁸ Procl., *In Parm.* 1062.

²⁹ Damasc. *De principiis* II, 36.17.

³⁰ Procl., *In Parm.* 1085, 12-24.

³¹ Dillon 1973, 412–416.

³² Месяц 2010, 33–60; Она же 2013, 169–209.

³³ Damasc. *De principiis* II, 1.4–16.19.

действительно является источником бытия, жизни и ума, оно должно в каком-то смысле содержать их в себе, иначе непонятно, как из него могли бы произойти эти начала³⁴.

Удивительно созвучно, как мы увидим, с Максимом Исповедником и объяснение Ямвлихом двух противоречивых, как кажется, утверждений Платона, который в «Пармениде» пишет, что Единое не имеет начала, середины и конца³⁵; а в «Законах», что Бог есть начало, середина и конец всех сущих³⁶. Согласно Ямвлиху, Единое одновременно содержит и не содержит начало, середину и конец; скрытым образом – содержит, а явным – нет³⁷.

Таким образом, Единое предвосхищает и предсодержит в себе всё. Однако, это нарушает его трансцендентность. Именно поэтому Ямвлих и вводит в свою систему высшее Единое, которое уже совершенно невыразимо (ни положительно, ни отрицательно) и не соотносено ни с чем.

Таким образом, делает вывод С. В. Месяц, если отрицания первой гипотезы описывают Единое в качестве причины всего, то взятые по отдельности, эти отрицания описывают Единое как причину определенного класса вещей³⁸. Единое предстаёт как совокупность более частных единств, которые суть «различные аспекты Первоединого или различные модусы его бытия причиной»³⁹. Именно они и суть генады Ямвлиха.

³⁴ Месяц 2013, 198.

³⁵ *Parm.* 137d.

³⁶ *Leges* 715e.

³⁷ *Procl., In Parm.* 114, 1-10.

³⁸ Месяц 2013, 199.

³⁹ Там же.

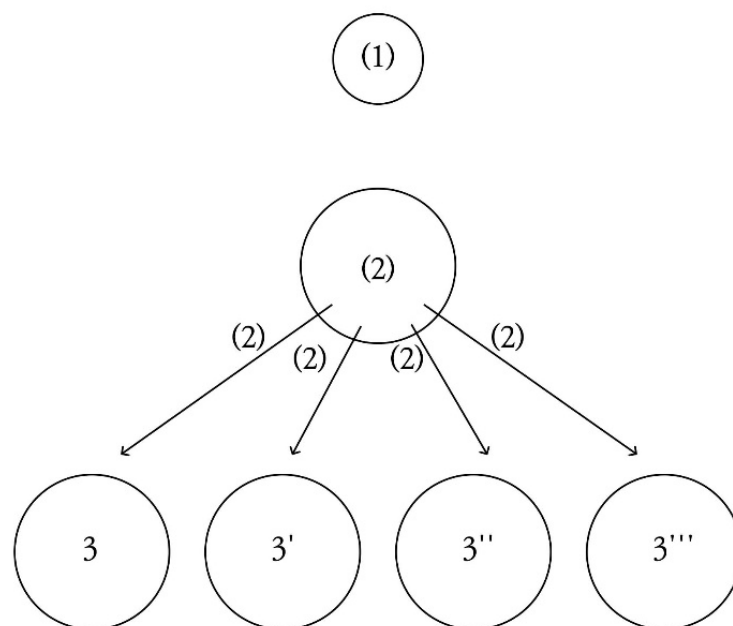


Рисунок 2. (1) Единое (совершенно невыразимое), (2) Единое (генады), (3) приобщающиеся сущие.

Отличие этого учения от генад Прокла, как указывает исследовательница, состоит в том, что генады Ямвлиха не являются порождениями Единого, вторичными по отношению к нему; они сами и есть Единое, соотнесенное каждый раз с конкретным множеством.

Однако генады, в понимании Ямвлиха, не решают АТН, так как не являются посредниками между первым, невыразимым Единым и Единым первой гипотезы. Можно сказать, что АТН в модели Ямвлиха скорее не разрешается, а фиксируется как неразрешимая таинственная проблема⁴⁰.

3. Трансцендентное начало в Ареопагитском корпусе

Соотношение автора «Ареопагитик» с неоплатонизмом стало предметом огромного количества исследований. С тех пор как было установлено влияние на него Прокла, эта тема рассматривалась с разных точек зрения⁴¹. Основное внимание сосредотачивается на характере этой зависимости, а также на влиянии учения о теургии Ямвлиха⁴². В последнее время всё больше работ

⁴⁰ Месяц 2007, 89.

⁴¹ См. Koch 1900.

⁴² См., например обзорную главу: Stang 2022, 122–135.

указывает на значительную роль Дамаския, который в своей онтологии весьма близок последнему⁴³.

Важно подчеркнуть: рассматривая учение Прокла, мы имели дело с систематическим философом, стремившимся к строго рациональному построению метафизики. Его «Начала теологии» представляют собой уникальный для Античности опыт последовательного изложения онтологии, которую можно охарактеризовать как проекцию логики⁴⁴, от первой теоремы до последней. В случае Дионисия о такой систематичности говорить почти не приходится. Его подход не основан на строгих рациональных началах, а исходит из истинности «Речений», то есть Священного Писания⁴⁵.

Мы будем рассматривать в основном содержание трактата «О божественных именах», так как именно в нем наиболее полно освещается вопрос связи Бога с миром и статус божественного «приобщимого». С последним и связаны имена Бога. В самом начале трактата Дионисий пишет, что Божественные имена прилагаются к «Благодетельным исхождениям Богоначалия» πρὸς τὰς ἀγαθοουργοὺς τῆς θεαρχίας προόδους⁴⁶. Термин πρόοδος, «исхождение» будет ключевым для данного раздела.

Божественные имена Дионисий берет из нескольких источников: из Священного Писания; адаптирует неоплатоническую триаду «Бытие – Жизнь – Ум», заменяя Ум на библейскую Премудрость⁴⁷; использует триаду имен, соответствующую Константинопольским церквям: Премудрость, Сила, Мир⁴⁸; (4) а также берёт атрибуты Единого из второй части «Парменида»⁴⁹.

Как мы видели, Прокл применяет атрибуты первой гипотезы «Парменида» к самому Единому, а второй – к генадам. Ямвлих, напротив, помещает генады в первую гипотезу. У Дионисия, как отмечают исследователи, проис-

⁴³ Lilla 1997, 117–152; Greig 2024, 443–477.

⁴⁴ Месяц 2025, 133.

⁴⁵ Terezis, Petridou 2023, 164–167.

⁴⁶ «И ты найдешь, что всякое, можно сказать, священное песнословие богословов, изъясняя и воспевая благодетельные исхождения Богоначалия, приуготовляет Божественные имена». Καὶ πᾶσαν, ὡς εἰπεῖν, τὴν ἱεράν τῶν θεολόγων ὑμολογίαν εὐρήσεις πρὸς τὰς ἀγαθοουργοὺς τῆς θεαρχίας προόδους ἐκφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς τὰς θεωνυμίας διασκευάζουσιν (DN I.4. 589 D. Здесь и далее сочинения Дионисия Ареопагита приводятся в переводе Г. М. Прохорова (2006).

⁴⁷ Edwards, Dillon 2022, 140.

⁴⁸ Ivánka 1964, 241.

⁴⁹ DN IX–X; Louth 2001, 82.

ходит объединение: первая гипотеза используется для обозначения божественной трансцендентности, вторая – творческой причинности⁵⁰. В результате Бог описывается парадоксально: как одновременно существующий и не существующий, как причина всего и как не причина всего^{51,52}.

Для связи между Богом и миром Дионисий не использует понятие «генад», этот термин в корпусе присутствует, но совершенно в ином смысле⁵³. Нельзя отождествлять с генадами и ангельскую и церковную иерархии, чьи функции не заключаются в связывании Первоначала с миром или в «эманации», т.к. только сам Бог может творить посредством свободного волевого акта. Применяя неоплатоническую терминологию, можно сказать, что иерархии относятся к процессу не «исхождения», а скорее «возвращения»⁵⁴.

Кроме понятия «исхождения»⁵⁵ Ареопагит использует для «божественного приобщимого и другие термины: «силы» (δυνάμεις)⁵⁶, редко «действия» (ἐνέργειαι)⁵⁷, «приобщения» (μετοχαί)⁵⁸, «провидения» (πρόνοιαι)⁵⁹, «изъяснения» (ἐκφάνσεις)⁶⁰, «дары» (δωρεαί)⁶¹.

Представление об «исхождениях» базируется на учении Дионисия об именах Бога, относящихся к «единству» и именах, относящихся к «различию»⁶². Первые будут относиться к Божественной сущности, вторые – к исхождениям⁶³. Но в каждом из этих уровней также есть свои «единства» и «различия». Получается следующий порядок:

1. Единство:

⁵⁰ Ivánka 1964, 234; Corsini 1962, 121; Klitenic Wear, Dillon 2007, 16.

⁵¹ DN V.8 824B.

⁵² Greig 2025.

⁵³ Terezis, Petridou 2023, 168.

⁵⁴ Gavin 2009, 57.

⁵⁵ DN I.4, 589D; II.4, 640D; II.11, 649B; V.1, 816B; V.2, 816D.

⁵⁶ DN II.7, 645A; XI.6, 956A.

⁵⁷ CH XII.3–4; XV.6; DN IX.9.

⁵⁸ DN II.5 644A; II.7, 645A; V.5, 820A.

⁵⁹ DN I.8 597A; V.2, 817A.

⁶⁰ DN II.4, 641A.

⁶¹ DN II.5, 644A.

⁶² «...богословие одно передает соединенно, а другое раздельно, и ни соединенное разделять непозволительно, ни разделенное сливать» – ἡ θεολογία τὰ μὲν ἡνωμένως παραδίδωσι, τὰ δὲ διακεκριμένως, καὶ οὔτε τὰ ἡνωμένα διαίρειν θεμιτὸν οὔτε τὰ διακεκριμένα συγχεῖν (DN II.2, 640A)

⁶³ DN II.4, 640D–641A.

а. Единство единства – имена Божественной сущности, «всецелой божественности»⁶⁴;

б. Различия единства – имена Лиц Троицы, а также все, что относится к Воплощению⁶⁵.

2. Различие:

а. Единство различия – исхождения;

б. Различие различия – «безотносительные раздаяния» (ἄσχετοι μεταδόσεις)⁶⁶ божественных даров⁶⁷. Этот уровень, по-видимому, описывает тот факт, что к божественному исхождению прообщается множество отдельных сущих, отчего оно «раздаётся» множеству приобщающихся.

Дионисий пишет, что переход от Единого ко многим происходит как «увеличение» (πληθυσύσης) и «умножение» (πολλαπλασιαζούσης) Самого Бога⁶⁸, который является «неприобщимо приобщимым» (ἀμεθέκτως μετεχόμενος)⁶⁹. Причём, как отмечает Дионисий, нельзя приобщиться к какой-то части Божественной «всё причиняющей» Благодати, Она «каждым из приобщающихся приобщается вся» целиком⁷⁰.

Однако Дионисий стремится сохранить и трансцендентность, отличая сущность высшего Принципа от его «исхождений»⁷¹: «Неприобщимость же всепричинной Божественности превосходит и это, поскольку нет ни соприкосновения с Нею, ни какого-либо иного с приобщающимися сопряженного общения»⁷². Исхождения описывают не «что есть сущность» – это остается совершенно невыразимым, – а «как она проявляется»⁷³. Трансцендентность причины по отношению к ее следствиям каким-то образом гарантируется тем, что она находится «за пределами» (ὑπέρ) своих следствий. Между ними, как отмечает Дионисий, «нет точного подобия», следствие принимает «об-

⁶⁴ DN II.3, 640B.

⁶⁵ DN II.3, 640C.

⁶⁶ DN II.5, 644A.

⁶⁷ Terezis, Petridou 2023, 31; Louth 2001, 89.

⁶⁸ DN II.5, 644A.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Terezis, Petridou 2023, 178.

⁷² Ὑπέρκειται δὲ καὶ τούτων ἢ τῆς παναιτίου θεότητος ἀμεθεξία τῷ μήτε ἐπαφὴν αὐτῆς εἶναι μήτε ἄλλην τινὰ πρὸς τὰ μετέχοντα συμμιγῇ κοινωνίαν. (DN II.5, 644AB)

⁷³ Terezis, Petridou 2023, 181.

раз» причины, она же сама остаётся для следствия запредельной и существующей выше него⁷⁴. Дионисий приводит в пример греющий огонь, который, согревая, не греется сам⁷⁵.

Однако Дионисий настаивает, что исхождения – это Сам Бог, «исходящий» из своей сущностной сокрытости, состояния *per se*. В другом месте Дионисий называет их Божественными «силами» (δυνάμεις), проявляющимися в действии⁷⁶:

«Так что, когда мы называем Богом, Жизнью, Сущностью, Светом или Словом сверхсущественную Сокровенность (ὑπερούσιον κρυφιώτητα), мы имеем в виду не что другое как исходящие из Нее в нашу среду силы (δυνάμεις), боготворящие, создающие сущности, производящие жизнь и дарующие премудрость»⁷⁷.

Ареопагит пользуется различными метафорами, сопоставимыми с неоплатоническими, например: «...благословенный выход вовне самой божественной сверхъединой Благости по причине Ее увеличения и переполнения...»⁷⁸ и т.д. Эти метафоры более похожи на неоплатоническую эманацию по необходимости, чем на творение «из ничего»⁷⁹, однако Дионисий в этих случаях скорее делает акцент на несубстанциональном характере «исхождений», споря с политеизмом, основанном на учении о генадах как «самосовершенных ипостасях»⁸⁰.

В ряде фрагментов терминология, применяемая Дионисием к «исхождениям», может создавать впечатление, что речь идёт о самостоятельно существующих реальностях: «само-по-себе-бытие» (αὐτοεἶναι), сама-по-себе-жизнь (αὐτοζωή) и т.д.⁸¹. Судя по DN XI.6, такое понимание могло возникать уже у современников Дионисия. Сам он, предвосхищая это, поясняет: все подобные выражения допустимы в отношении Бога, который может быть

⁷⁴ DN II.8, 645C.

⁷⁵ DN II.8, 645D.

⁷⁶ Andia 1996, 109.

⁷⁷ DN II.7, 645A.

⁷⁸ ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόοδος τῆς ἐνώσεως τῆς θείας ὑπερηνωμένως ἑαυτὴν ἀγαθότητι πληθυσύσης τε καὶ πολλαπλασιαζούσης (DN II.5, 641D-644A) Cf.: DN IV.6, 701A.

⁷⁹ Gersh 1978, 48–55.

⁸⁰ Constan 2022, 7.

⁸¹ DN XI.6, 953D.

назван как самой-по-себе-жизнью, так и ипостасью (ὑπόστασις) или основанием⁸² этой жизни. Дионисий уточняет, что в таком двойственном обозначении нет противоречия: «В одном случае Он получает имя сущих, и особенно первоначально сущих, как Причина всех сущих, во втором же – как сверхсущественно превыше всех... Сверхсущий»⁸³.

Дионисий эксплицитно спорит с утверждением о существовании промежуточных причин (видимо, имея в виду генады Прокла)⁸⁴. Он пишет, что не существует «изначальных творческих сущностей и ипостасей», которых «некоторые называют богами и творцами сущего»⁸⁵. Он пишет:

«[Наше рассуждение] отрицает, что Добро это одно, Сущее это другое, а Жизнь или Премудрость третье, что существует много причин и что разное производится разными божественностями, высшими и низшими, но говорит – что все благие исхождения и воспеваемые нами божественные имена принадлежат единому Богу и что одно разъясняет бытие совершенного Промысла единого Бога, а другие – более общие или более частные Его проявления»⁸⁶.

В случае Прокла генады выступают как отдельные агенты, в случае же Дионисия исхождения – это определенный индивидуализированный аспект Единого Бога⁸⁷. При этом, как утверждает И. де Андия, «В конечном итоге, речь идёт не о множестве сил, а об одной бесконечной силе, которая изливается из Бога»⁸⁸.

Итак, согласно Дионисию, мы тоже видим трехчастную модель приобщения: (1) Неприобщимый и непознаваемый по сущности, Сам в себе Бог; (2) приобщимые «исхождения», силы Божества (3) приобщающиеся тварные сущие. В отличие от Прокла уровень (2) – не отдельные от Первоначала сущности, а Оно само в некотором индивидуальном отношении к тварному.

⁸² И. де Андия передаёт ὑπόστασις в этом контексте как «Fondateur» – Творец, Основатель (ὑπόστασις τῆς αὐτοθεότητος) (Andia 1996, 149).

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ivánka 1964, 251.

⁸⁵ DN XI.6, 953D–556A.

⁸⁶ DN V.2, 816C–817A.

⁸⁷ Greig 2022, 157.

⁸⁸ Andia 1996, 115.

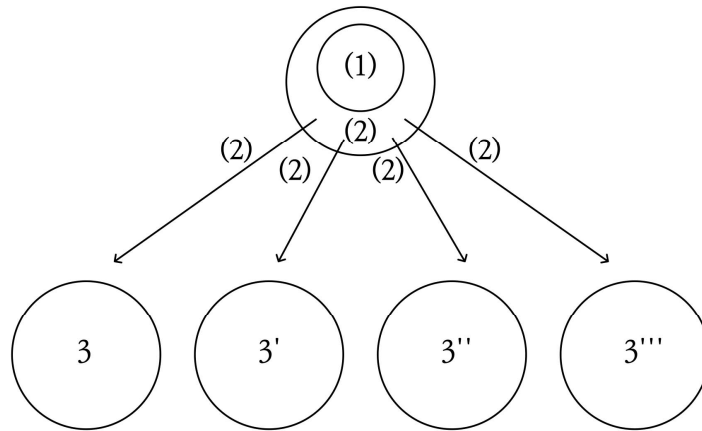


Рисунок 3

Эта схема более напоминает описанное нами выше учение о генадах Ямвлиха, которые не являются порождениями Единого, вторичными по отношению к нему, но сами и *есть* Единое, соотнесенное каждый раз с конкретным множеством. Но, в отличие от Ямвлиха, трансцендентная «часть» Первоначала Дионисием не выносится вовне на отдельный онтологический уровень, а помещается как бы «внутри» Него.

4. Трансцендентное начало по Максиму Исповеднику

Ареопагитский корпус был важнейшим источником богословско-философской мысли прп. Максима Исповедника и основным посредником для передачи ему неоплатонической традиции. В целом Максим принимает решение АТН, предложенное Дионисием, однако дополняет его и конкретизирует.

Одним из ключевых в метафизике Максима является понятие «природное действие» ($\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}\ \epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$)⁸⁹, включенное в триаду «сущность – возможность – действительность»⁹⁰. «Природное действие» можно понимать как внутреннюю и внешнюю активность каждой сущности (что весьма схоже с учением о внутреннем и внешнем действии Плотина⁹¹). Оно является общим

⁸⁹ Bradshaw 2023, 21–46; Tollefsen 2023, 149.

⁹⁰ Amb. 5. 1048AB; Id. Opusc. 27. 280B–285B; Шервуд 2007, 406;

⁹¹ Bradshaw 2023, 42. Tollefsen 2023, 149.

для всех представителей конкретного вида, раскрывает его сущностное качество⁹², проявляясь в конкретных актах, «делах» или «тропосах действия», модусах проявления этого качества⁹³. Например, у человека, как существа, составленного из двух природ, душевной и телесной, качеств и действий также два – мышление и ощущение. Мышление человека проявляется в том, что он пишет, говорит, размышляет; а «ощущение» – в том, что он ходит, ест и спит⁹⁴. Максим наследует эту концепцию из античной философии и ранней патристики, но более систематически её разрабатывает в споре с христологическими ересями своего времени.

Применение категории энергии (действия) к самому Богу открывает путь к решению АТН. По мысли Максима, между Богом и миром лежит онтологическая пропасть⁹⁵, и божественное действие, «приобщимое» Бога может быть связующим звеном. Такое использование терминов философского языка применительно к Трансцендентному Первоначалу имеет важные ограничения: оно возможно только по аналогии⁹⁶. Богослов может использовать философские понятия и пытаться «...в переносном смысле (καταχρηστικῶς) и насколько возможно пользуясь нашим изобразить то, что превыше нас»⁹⁷. Бог неподвижен, не может быть определён, и превосходит даже саму категорию бытия и сущности.

Для описания этого связующего уровня реальности Максим использует множество терминов:

- «Деяния Бога» (ἔργα θεοῦ)⁹⁸;
- «Действия Бога» (ἐνέργειαι) и «силы» (δυνάμεις) Бога⁹⁹;
- «Божественные свойства/особенности» (τὰ θεῖα ιδιώματα), «признаки Божией благодати» (τῆς ἀγαθότητος τοῦ Θεοῦ γνωρίσματα)¹⁰⁰;
- «То, что окрест Бога» (τὰ περὶ θεόν)¹⁰¹.

⁹² Opusc. 27, 280C, 281A.

⁹³ Amb. 10, 1112C; Id. Opusc. 10, 137A; Каприев 2022, 103; Skliris 2015; Петров 2008, 34.

⁹⁴ Cf.: Opusc. 7, 85D.

⁹⁵ Amb. 7. 1077A.; Бальтазар 2021, 72, 94. Tollefsen 2023, 62; Cf. Thunberg 1995, 53; Karayiannis, 1993, 28; Heide 2022, 154.

⁹⁶ Quaest. Thal. 60. 63; Tollefsen 2023, 50; Петров 2008, 75.

⁹⁷ Opusc. 21. 249A.

⁹⁸ Cap. theol. I.48–50

⁹⁹ Qu. dub. 56, 99, III.1; Myst. V.326–333; Amb. 66. 1396A; Cap. car. IV.69.

¹⁰⁰ Amb. 7. 1097C

¹⁰¹ Cap. car. I.100; II. 27; Id. Amb. 15. 1220C, 16. 1221D–1224A.

Также встречаются термины: «приобщимые сущие» (τὰ ὄντα μεθεχτά)¹⁰²; редко «исхождения» (πρόοδοι)¹⁰³; «благодать» (χάρις)¹⁰⁴. Все данные термины описывают атрибуты Бога, реально (хотя и непостижимо) присущие Ему, но при этом сообщаемые миру.

Учение Максима о Божественных действиях тесно связано с его учением о логосах тварного сущего. Логосы – это предвечные мысли-воления Бога, божественные парадигмы и цели каждого сущего (как универсалий, так и партикулярный), сообразно которым Бог творит мир и промышляет о нём¹⁰⁵. Логосы существуют в Боге извечно, не как самостоятельные сущности, а как аспекты единой Божественной воли; ими определяется структура мира (таксономия природ) и предназначение каждого существа. И логосы, и действия суть нетварные реальности, принадлежащие самому Богу. Однако их функции различны. Логосы выражают Божественный замысел о мире, структурируют и направляют тварное бытие; тогда как Божественные действия – это приобщимое присутствие Бога в мире. Логос можно рассматривать как формальную (парадигматическую) и целевую причину вещи, а Божественное действие – как действующую причину, динамическое участие Бога в бытии сущего¹⁰⁶. Принципиальное различие таково: Божественные энергии приобщимы, а логосы приобщимыми не являются – они пребывают в Боге и выступают нормативными «координатами» творения¹⁰⁷.

Как и в случае Дионисия, Максим описывает Бога противоречиво. Каждое действие содержит присутствие Бога целиком¹⁰⁸. Бог является «Родителем» и «Творцом»¹⁰⁹ своих действий, они же «отображают» (χαρακτηρίζουσιν) Божество¹¹⁰. При этом преподобный неоднократно подчёркивает, что Бог превосходит свои действия. Он «в беспредельное число раз беспредельно» удалён как от приобщимого, так и от приобщающегося¹¹¹. Бог «в Себе» абсолютно

¹⁰² Cap. theol. I.48.

¹⁰³ Amb. 7. 1081c

¹⁰⁴ Cap. theol. I.48-50

¹⁰⁵ Tollefsen. 2023, 121; Фокин 2016, 102–130; Петров 2013, 376–393 и др.

¹⁰⁶ Heide D. 2022, 214.

¹⁰⁷ Tollefsen. 2023, 165.

¹⁰⁸ Quaest. Thal. 29.10.

¹⁰⁹ Cap. theol. I.48-50.

¹¹⁰ Qu. dub. 99; III.1.

¹¹¹ Πάντων τῶν ὄντων καὶ μετεχόντων καὶ μεθεχτῶν, ἀπειράκις ἀπείρως ὁ Θεός ὑπεξήρηται (Cap. theol. I.49).

безотносителен (ἄσχετος)¹¹². Он не есть ни «Начало, ни Середина, ни Конец»¹¹³, потому что всякая такая характеристика предполагает отношение. Однако, как Творец, Промыслитель и Цель всего сущего, Бог тем не менее может быть назван Началом, Серединой и Концом, но не по своей сущности, а по действию и по Его соотнесённости с творением¹¹⁴.

Хотя Максим не формулирует это столь ясно, как позднейшие паламиты XIV века, у него уже присутствует чёткое онтологическое различие: Бог по сущности или по природе – неприобщим¹¹⁵, но приобщим по Своему действию.

В приобщении человек приобретает божественные качества, вплоть до совершенного обожения. При это Максим подчеркивает, что наличие общих качеств не делает человека тождественным Богу, отношение здесь следующее: «...как относится причинённое к причиняющему, или приобщённое к приобщимому (ἡ μέτοχον πρὸς μετεχόμενον), или существование к своей причине»¹¹⁶.

Кроме этого, Максим отмечает, что общие для души и Бога имена используются «не сравнительно или синонимично (συγκριτικῶς ἢ συνωνύμως), как у единосущных, но омонимично (ὁμονύμως), и, так сказать, приобщимо (μεθεκτικῶς), как у вещей друг от друга по природе беспредельно удалённых»¹¹⁷. Аристотель указывает, что омонимы – это вещи или виды вещей, с одним и тем же именем, но разными определениями (λόγος τῆς οὐσίας), тогда как синонимы – это вещи с одним и тем же определением и одним и тем же именем¹¹⁸. В последующей традиции учение Аристотеля об омонимах активно развивалось, в том числе Иоанном Филопоном, Элиасом/Давидом¹¹⁹, философами, с сочинениями которых Максим был, судя по всему, знаком непосредственно¹²⁰. Начиная с Аммония, комментаторы одним из типов омонимии называют омонимию по приобщению (κατὰ μεθεξιν)¹²¹, Аммоний приводит следующий пример: как женщина-музыкант (μουσικὴ γυνή) и музыкальные

¹¹² Amb. 10. 1153B.

¹¹³ Cap. theol. I.7.

¹¹⁴ Ibid. I.7; I.10.

¹¹⁵ Ibid. I.2; Amb. 42. 1329A; Qu. Dub. 173; Capita XV. 7

¹¹⁶ Ep. VI. 429.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Cat. 1a1-2.

¹¹⁹ Anton 1969, 1–18.; Id. 1968, 315–326; Erismann 2019, 311–339.

¹²⁰ В последнее время появляется всё больше исследований, доказывающих это положение. См., например: Greig 2022; Roueché 1980, 71–98; Törönen 2007.

¹²¹ Ammon. *In Cat.* 22.5.

знания (μουσική) обозначаются одним словом – μουσική¹²². Аммоний, как ученик Прокла, очевидно использует здесь понятие приобщения не случайно, женщина-музыкант действительно участвует в музыкальном знании, обладает им. То же повторяет Элиас¹²³.

Итак, отношение между божественными качествами и качествами тварного (обычно Максим ведёт речь о человеке) – отношение каузальное, отношение причастности¹²⁴. Именование же – омонимичное. Бог будет Благ как причина, человек – как следствие, однако само слово «благость» здесь употребляется в разном смысле.

Максим неоднократно указывает на абсолютную простоту Бога¹²⁵, в рамках традиционной триадологии он пишет, что Отец, Сын и Святой Дух имеют одну и ту же сущность, силу и энергию – неделимую и совместно присущую Ипостасям Троицы¹²⁶. В каждом действии Бог присутствует целиком, не умаляясь и не разделяясь¹²⁷. Однако при этом сам Исповедник перечисляет множественность Божественных действий и атрибутов: Бог есть Бытие, Благость, Истина, и т.д. Как кажется, совместить это позволяет описанное выше учение о «тропосах» природного действия. Преподобный называет Божественное действие «неделимо разделённым» (ἀτμήτως μεμερισμένον)¹²⁸, и, сравнивая Творца с «умопостигаемым солнцем» пишет, что Он испускает лучи промысла, «разнообразив тропосы» ради созревания благ, которые Он насадил в сущих¹²⁹. Такая концепция позволяет Максиму говорить о реальном присутствии множества атрибутов Бога в мире без нарушения Божественной простоты.

Систематизируя тропосы Божественного действия, Максим по существу перечисляет важнейшие «трансцендентальные» свойства бытия, общие Творцу и твари. К ним относятся прежде всего Бытие (τὸ ὄν¹³⁰, εἶναι¹³¹, αὐτὴ ἡ

¹²² Ibid. 22.3-6.

¹²³ Elias *In Cat.* 139.29,12.

¹²⁴ См.: Amb. 5. 1048A; Amb. 23. 1260B.

¹²⁵ Qu. Dub. 104; Cap. car. IV.8; Cap. car. IV.9 etc.

¹²⁶ Amb. 23. 1261A; Amb. 66, 1396A; Opusc. 7. 81A.

¹²⁷ Quaest. Thal. 29.10.

¹²⁸ Myst. V. 428.

¹²⁹ Amb. 46. 1357AB.

¹³⁰ Cap. car. III.25.

¹³¹ Amb. 10. 1180D.

ὀντότης¹³²), Благость (ἀγαθότης¹³³), Премудрость (σοφία)¹³⁴, Жизнь, Истина¹³⁵, Красота¹³⁶. Максим рассматривает их как тесно сопряжённые атрибуты Божественной реальности, сообщаемые миру.

Много размышляя над аскетикой, литургическим богословием и эсхатологией, в отличие от других авторов, Максим Исповедник различает два взаимодополняющих аспекта приобщения творения к Божественному действию: статичное онтологическое приобщение, связанное с самим фактом существования, и динамическое сотериологическое, связанное с движением творения к Богу и достижением обожения. В первом случае всё, что обладает предикатом существования, причастно тропосу Божественного действия Бытия; во втором – «умные» создания обладают возможностью приобщаться к божественной «благости» и «премудрости»¹³⁷. Так человек продвигается к своему логосу и обожению¹³⁸. Второй вид приобщения осуществляется посредством духовного развития, участия в церковных таинствах¹³⁹ и через воспитание в себе добродетелей¹⁴⁰.

Несмотря на то, что Максим Исповедник подчёркивает таинственный характер способа приобщения тварного к Первоначалу¹⁴¹, его тексты позволяют реконструировать достаточно ясную структуру, согласно которой тварное приобщается к нетварному.

Полагаем, что можно выделить три основных компонента приобщения (см. рис. 4):

(1) Неприобщимое (ἀμέθεκτον), или безотносительное¹⁴² – это Сам Бог *per se*, в Своей сущности, вне всякой связи и отношения с тварным. Это абсолютно непостижимая, неприобщимая, неименуемая реальность, к которой ничто сотворённое не может иметь доступа.

(2) Приобщимое. Божественное действие: свойства, качества, явленные в (2а, 2а') конкретных «деяниях» или «тропосах» Божественного действия. Они существуют вне приобщимого, когда характеризуют только Бога. То есть они

¹³² Cap. theol. I.50

¹³³ Ibid. I.48.

¹³⁴ Cap. car. III.25.

¹³⁵ Myst. V. 328.

¹³⁶ Quaest. Thal. 54. 63-73.

¹³⁷ Cap. car. III.25, 27.

¹³⁸ Quaest. Thal. 40.4-6, 63.9; Amb. 20, 1237A; Amb. 10. 1137BC.

¹³⁹ Amb. 42. 1325BC; Cap. theol. I.87; Myst. XXII.767-775, XXIV. 890-899.

¹⁴⁰ Amb. 7. 1081C-1084A; Amb. Prol. 1032A

¹⁴¹ Cap. XV. 7.

¹⁴² Amb. 10. 1153B.

не зависят от тварных сущих. Именование их едиными с тварным понятиями возможно только «омонимически».

(2б) Приобщимое в тварном. Божественное действие в тварном – это врождённая сила (способность) ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ἔμφυτος)¹⁴³ или «естественные семена» блага¹⁴⁴, усвоенные творением в силу приобщения к Божественному действию. Здесь божественные качества становятся присущими творениям, проявляясь в конкретных актах, потенциях и структурах тварного мира.

(3) Приобщающееся. Сотворённые «из ничего» существа.

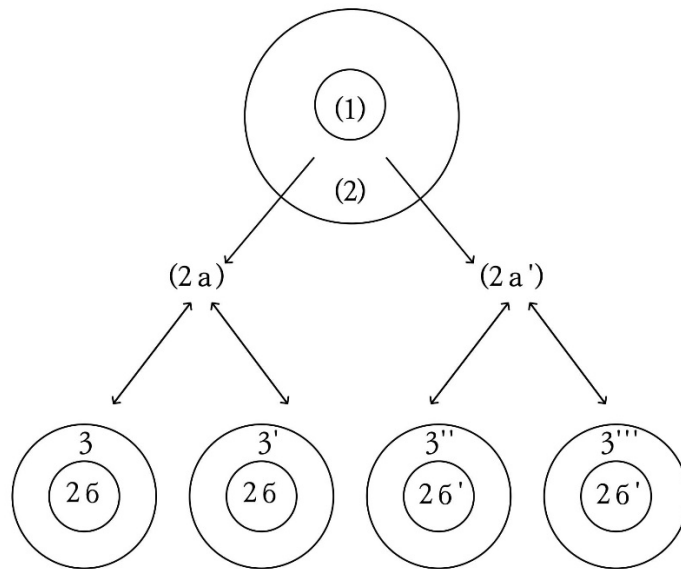


Рисунок 4

Здесь мы видим, что учение о приобщении Максима структурно аналогично таковому у Прокла. Перед нами трехчастная модель: неприобщимое – приобщимое – приобщающееся. Как и у Прокла, так и у Максима приобщимое существует двойственным образом: (2а) независимо от своих следствий: для Прокла это генады как «самосовершенные ипостаси», для Максима – Божественное действие как то, что характеризует самого Бога и (2б) в приобщающихся: для Прокла это «отблески», «неотъемлемая способность» приобщающихся, для Максима – их «врожденная способность». Однако Максим добавляет учению о приобщении большую динамику, помещая его в сотериологический и аскетический контекст.

¹⁴³ Cap. theol. I. 49.

¹⁴⁴ Quaest. Thal. 15; Qu. dub. 137.

Максим в целом принимает модель Дионисия, как и в его случае, Божественные действия более схожи не с генадами Прокла, а с генадами Ямвлиха. Однако различие между неприобщимым Богом и приобщимыми «исхождениями» у Дионисия не прояснено. Сам характер «исхождений» остаётся не совсем ясным, часто Ареопагит не идет дальше определенных деклараций. В отличие от него, у Максима мы видим более разработанное и ясное учение, которое соединяется с его разработкой понятия «природного действия», учением о приобщении и т. д. Важно отметить также, что в отличие от Дионисия Максим более серьезно относится к историчности и эсхатологии, разрабатывая учение о двойном: статическом и динамическом приобщении¹⁴⁵.

5. Заключение

На основании проведённого анализа можно утверждать, что наблюдается сходство и некоторые существенные отличия в моделях решения АТН у Ямвлиха, Прокла, Дионисия и Максима Исповедника. Важно отметить, что в своем анализе мы рассматриваем лишь типологическое сходство, вопрос же о точной генеалогии восприятия этих идей остаётся открытым и требует дальнейшего исследования.

Можно утверждать, что онтология Дионисия и Максима в значительной мере сохраняет континуитет с онтологией языческих неоплатоников. У всех четырёх авторов прослеживается учение о трёхчастной структуре приобщения, а также постулируется существование неприобщимого Первоначала. Наблюдается сближение между учением о генадах Ямвлиха, учением о Божественных исхождениях Дионисия и Божественном действии у Максима. Генады у Ямвлиха – это не порождения Единого, а само Единое, каждый раз соотносённое с определённым множеством. Аналогично, «исхождения» и «Божественное действие» – это Сам Бог в отношении к миру, Его динамическое проявление *ad extra*. Однако в системе Ямвлиха Единое не является Первоначалом: эту роль сириец отдаёт «совершенно невыразимому». В отличие от неоплатоников, Дионисий и Максим не решают АТН через введение посредников между трансцендентным Началом и миром, а помещают источник множественности в Сам Первый Принцип. Бог становится ближе к миру, без посреднической ступени. Он Сам – Первоначало, однако не по необходимости, так как Бог *per se* не является Причиной, оставаясь сокрытым и неприобщимым.

¹⁴⁵ Skliris 2017, 23

Таким образом, в рассмотренной традиции АТН получает три принципиально различных решения. Прокл разрешает её наиболее радикально в онтологическом отношении: генады выступают самостоятельными посредническими ипостасями, структурно связывающими Единое с множественным миром. Ямвлих, напротив, осознаёт неразрешимость апории и в определённой мере намеренно оставляет её открытой – вводя абсолютно невыразимое Первое Единое, он тем самым выводит саму проблему за пределы философского рассмотрения. Дионисий и Максим предлагают третий путь: устраняя онтологически самостоятельных посредников, они тем не менее сохраняют трёхчастную структуру приобщения. Источник множественности помещается «внутри» самого Первоначала – Бог «исходит» из Своей сокрытости не по необходимости, а свободным волевым актом, оставаясь при этом единым и неприобщимым по сущности. В этом смысле АТН у Дионисия и Максима не снимается, а переформулируется: вместо вопроса «как из абсолютно простого Единого возникают онтологически самостоятельные посредники?» ставится вопрос «как Сам Бог, оставаясь простым и трансцендентным, оказывается приобщимым?» – и этот вопрос принципиально признаётся познаваемым лишь частично и иносказательно, в сущности оставаясь тайной, не поддающейся полному концептуальному разрешению.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Andia, Y. de. (1996) *Henosis: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*. Leiden: Brill.
- Anton, J. P. (1968) "The Aristotelian Doctrine of Homonymy in the Categories and Its Platonic Antecedents", *Journal of the History of Philosophy* 6, 315–326.
- Anton, J. P. (1969) "Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of Homonymy", *Journal of the History of Philosophy* 7(1), 1–18.
- Boudignon Ch., ed. (2011) *Maximi Confessoris Mystagogia una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii*. Turnhout: Brepols.
- Bradshaw, D. (2023) "The Development of the Concept of the Natural Energies", *Phronema* 38, 21–46.
- Burnet I., ed. (1900–1907) Plato. *Platonis opera*. Vols. 1–5. Oxford: Clarendon Press.
- Busse A., ed. (1895) Ammonius. *In Aristotelis categorias commentarius*. Berlin: Reimer.
- Busse A., ed. (1900) Elias. *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Bero-
lini: Reimer, 107–255.
- Ceresa-Gastaldo A., ed. (1963) Maximus Confessor. *Capita de caritate*. A. Roma: Editrice Studium, 48–238.
- Constas N., ed. (2014) Maximus Confessor. *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*. Vols. 1–2. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Constas, M. (2022) "Maximus the Confessor and the Reception of Dionysius the Areopagite", in M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford: Oxford University Press, 222–240.
- Corsini, E. (1962) *Il trattato De divinis nominibus dello pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*. Torino.
- Declerck J. H., ed. (1982) Maximus Confessor. *Quaestiones et dubia*. Turnhout: Brepols.
- Dodds E. R., ed., transl., comm. (1963) Proclus. *The Elements of Theology*. Oxford.
- Edwards, M., Dillon, J. (2022) "God in Dionysius and the Later Neoplatonists", in M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris (eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford: Oxford University Press, 136–152.
- Erismann, C. (2019) "The Depicted Man: The Byzantine Afterlife of Aristotle's Logical Doctrine of Homonyms", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 59, 311–339.
- Gavin, J. (2009) *They Are Like the Angels in the Heavens: Angelology and Anthropology in the Thought of Maximus the Confessor*. Rome: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Gersh, S. (1978) *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill.
- Greig, J. (2022) "Proclus' Reception in Maximus the Confessor, Mediated through John Philoponus and Dionysius the Ps.-Areopagite: A Case Study of Ambiguum 7", in D. Calma (Ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes* (Vol. 3, pp. 117–167). Leiden: Brill.
- Greig, J. (2024) "Damascius and Pseudo-Dionysius the Areopagite", in G. Paşcalău (Hrsg.), *Damaskios: Philosophie, Religion und Politik zwischen Ost und West*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 443–477.
- Greig, J. (2025) "Contradiction and God Between Neoplatonism and the Byzantine Tradition: Proclus, Pseudo-Dionysius, and Nicholas of Methone", in B. Zoghadr, G. Priest (Eds.), *Contradiction and the Absolute* (forthcoming). Retrieved from <https://phil-papers.org/rec/GRECAG-3> (accessed 24.02.2025).
- Hajdú K., hrsg. (2017) Maximus Confessor. *Capita theologica et oeconomica. Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis*. Übersetzt und kommentiert von Wollbold A. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Heide, D. (2022) *The World as Sacrament: The Eucharistic Ontology of Maximus Confessor* (PhD diss.). Montreal: McGill University.
- Heide, D. (2023) "A Transformation of Mediation: Procline Hypostases as Dionysian Processions", *Analogue* 18–20, 101–117.
- Heil, G., Ritter, A., eds. (1991) *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*, Patristische Texte und Studien 36. Berlin: De Gruyter.
- Ivánka, E. von. (1964) "Der Aufbau der Schrift 'De divinis nominibus' des Ps.-Dionysios", in *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 225–242.
- Janssens D., ed. (2002) *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*. Turnhout: Brepols, 3–34.

- Karayiannis, V. (1993). *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*. Paris: Beauchesne.
- Klitenic Wear, S., Dillon, J. (2007). *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*. Aldershot; Burlington, VT: Ashgate.
- Koch, H. (1900) *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen: Eine litterarhistorische Untersuchung*. Mainz: Franz Kirchheim.
- Laga C., Steel C., eds. (1980–1990) Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium*. Vols. 1–2. Turnhout: Brepols.
- Lilla, S. (1997) “Pseudo-Denys l’Aréopagite, Porphyre et Damascius”, in Y. de Andia (Éd.), *Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21–24 septembre 1994*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 117–152.
- Lloyd, A. (1982) “Procession and Division in Proclus”, in *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism* (pp. 18–42). Liverpool.
- Loudovikos, N. (2010) *Eucharistic Ontology: Maximus the Confessor’s Eschatological Ontology of Being as Dialogical Reciprocity*. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press.
- Louth, A. (2001) *Denys the Areopagite*. London: Continuum.
- Maximus Confessor (1865). “Capita XV (Diversa capita ad theologiam et economiam)”, in *Migne Patrologia Graeca* 91, 1177–1185.
- Maximus Confessor (1865). “Epistulae XLV”, in *Migne Patrologia Graeca* 91, 364–649.
- Maximus Confessor (1865) “Opuscula theologica et polemica”, in *Migne Patrologia Graeca* 91, 9–286.
- Maximus the Confessor (2018) *On Difficulties in Sacred Scripture: The Responses to Thalassios*. Fr. Maximos Constas (transl.). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Minio-Paluello L., ed. (1949) Aristoteles. *Categoriae et Liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.
- Nikulin, D. (2019) *Neoplatonism in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Places É., ed. & trad. (1966) Jamblique. *Les mystères d’Égypte*. Paris: Les Belles Lettres.
- Roueché, M. (1980). A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology. *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 29, 71–98.
- Ruelle C. É., ed. (1889–1899) Damascius. *Dubitationes et solutiones de primis principiis*. Vols. 1–2. Paris: Klincksieck.
- Saffrey H. D., Westerink L. G., eds. & tr. (1965–1997) Proclus. *Theologia Platonica*. Vols. 1–6. Paris: Les Belles Lettres.
- Skliris, D. (2015). *Le concept de tropos chez Maxime le Confesseur* (Thèse de doctorat). Université Paris IV–Sorbonne.
- Skliris, D. (2017) ““Eschatological Teleology”, “Free Dialectic”, “Metaphysics of the Resurrection”: The Three Antinomies That Make Maximus an Alternative European Philosopher”, in S. Mitralaxis, G. Steiris, M. Podbielski, S. Lalla (Eds.), *Maximus the Confessor as a European Philosopher*. Eugene, OR: Cascade Books, 3–23.
- Slaveva-Griffin, S. (2009) *Plotinus on Number*. Oxford: Oxford University Press.

- Slaveva-Griffin, S. (2022) "Plotinus on Number", in L. P. Gerson (Ed.), *The New Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 136–162.
- Stang, C. M. (2022). "Dionysius, Iamblichus, and Proclus" in M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris (Eds.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford: Oxford University Press, 122–135.
- Steel C., ed. (2007–2009) Proclus. *In Platonis Parmenidem commentaria*. Vols. 1–3. Oxford: Oxford University Press.
- Suchla B. R., ed. (1990) *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. Patristische Texte und Studien 33. Berlin: De Gruyter.
- Terezis, C., Petridou, L. (2023). "The Divine "Processions" in Dionysius the Areopagite and the "Henads" in Proclus: As Two Expressions of the Transition from the Divine Transcendence to the Divine Immanence", *Analogia* 2023, 155–185.
- Thunberg, L. (1995) *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Chicago: Open Court.
- Tollefsen, T. T. (2008) *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor: A Study of his Metaphysical Principles*. Oxford.
- Tollefsen, T. T. (2023) *The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor: Creation, World-Order, and Redemption*. Turnhout: Brepols.
- Törönen, M. (2007) *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press.
- Бальтазар, Г. У. фон. (2021) *Космическая литургия. Миросозерцание Максима Исповедника*. М.: Познание.
- Дионисий Ареопагит (2006) *Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника*. Пер. Г. М. Прохорова. СПб.: Изд-во Олега Абышко.
- Каприев, Г. (2022) *Византийская философия. Четыре центра синтеза*. СПб.: Издательство Санкт-Петербургской духовной академии.
- Ллойд, Э. Ч. (2021) «Поздние неоплатоникники» в: А. Х. Армстронг (ред.), *Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии*. СПб.: Владимир Даль, 341–403.
- Максим Исповедник. (2020) *Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem)*. Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и комм. Г. И. Беневица. М.: Эксмо.
- Месяц, С. В. (2007) «Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух единых», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*, 8(2), 81–91.
- Месяц, С. В. (2010) «Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах», *Историко-философский ежегодник*, 24, 33–60.
- Месяц, С. В. (2013) «Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах», в: В. В. Петров (ред.), *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*. М.: Кругъ, 169–209.
- Месяц, С. В. (2025) «Предикаты Единого-сущего и порядки генад в "Началах теологии" Прокла». *Философия религии: аналитические исследования*, 9(1), 131–174.

- Петров, В. В. (2008) *Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья* (дис. ... д-ра филос. наук, спец. 09.00.03). М.
- Петров, В. В. (2013) «Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника», в: В. В. Петров (ред.), *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*. М.: Кругъ, 376–393.
- Фокин, А. Р. (2016) «Учение о логосах в метафизике и космологии преп. Максима Исповедника: опыт систематизации», *Богословский Вестник*. Сергиев Посад, 2016. Т. 22/23, № 3/4, 102–130.
- Шервуд П. (2007) «Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма» в: Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин (сост.), *Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*. СПб.: Изд-во СПбГУ, 389–496.

References in Russian:

- Balthasar, H. U. von. (2021) *Kosmicheskaya liturgiya. Mirosozertsanie Maksima Ispovednika* [*Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*]. Moscow: Poznanie.
- Dionisij Areopagit (2006) *Korpus sochinenij s prilozheniem tolkovanij prep. Maksima Ispovednika* [*Corpus of Writings with the Commentaries of St. Maximus the Confessor*]. 2nd ed. Transl. from Greek and introd. by G. M. Prokhorov. Sankt-Peterburg: Olega Abyshko Publishing House.
- Fokin, A. R. (2016) “Uchenie o logosakh v metafizike i kosmologii prep. Maksima Ispovednika: opyt sistematzatsii” [“The Doctrine of the Logoi in the Metaphysics and Cosmology of St. Maximus the Confessor: An Attempt at Systematization”]. *Bogoslovskij Vestnik*, 22/23(3/4), 102–130.
- Kapriev, G. (2022) *Vizantijskaya filosofiya. Chetyre centra sinteza* [*Byzantine Philosophy: Four Centers of Synthesis*]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskoj dukhovnoj akademii.
- Lloid, E. Ch. (2021) “Pozdnie neoplatoniki” [“Late Neoplatonists”]. In A. Kh. Armstrong (ed.), *Kembridzhskaya istoriya pozdnej grecheskoj i rannej srednevekovoj filosofii* [*The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*]. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal', 341–403.
- Maksim Ispovednik. (2020) *Ambigvy. Trudnosti k Fome (Ambigua ad Thomam), Trudnosti k Ioannu (Ambigua ad Iohannem)* [*Ambigua: Difficulties to Thomas, Difficulties to John*]. Transl. from Ancient Greek by D. A. Chernoglazov and A. M. Shufrin; ed., preface, and comm. by G. I. Benevich. Moscow: Eksmo.
- Mesyats, S. V. (2007) “Problema nachala v neoplatonizme i uchenie Yamblikha o dvukh edinykh” [“The Problem of the First Principle in Neoplatonism and Iamblichus' Doctrine of Two Ones”]. *Vestnik Russkoj khristianskoj gumanitarnoj akademii*, 8(2), 81–91.
- Mesyats, S. V. (2010) “Problema transtsendentnogo nachala v neoplatonizme i uchenie o genadakh” [“The Problem of the Transcendent Principle in Neoplatonism and the Doctrine of Henads”]. *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*, 24, 33–60.
- Mesyats, S. V. (2013) “Transtsendentnoe nachalo v neoplatonizme i uchenie o genadakh” [“The Transcendent Principle in Neoplatonism and the Doctrine of Henads”]. In *PLATONIKA ZETEMATA. Issledovaniya po istorii platonizma* [*PLATONIKA ZETEMATA. Studies in the History of Platonism*]. Moscow: Krug, 169–209.

- Mesyats, S. V. (2025) "Predikaty Edinogo-sushchego i poryadki genad v 'Nachalakh teologii' Prokla" ["Predicates of the One-Being and the Orders of Henads in Proclus' 'Elements of Theology'"]. *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya / Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 9(1), 131–174.
- Petrov, V. V. (2008) *Uchenie Maksima Ispovednika v kontekste filosofsko-bogoslovskoj traditsii pozdnej antichnosti i rannego srednevekov'ya: dis. d-ra filos. nauk: 09.00.03* [The Teaching of Maximus the Confessor in the Context of the Philosophical and Theological Tradition of Late Antiquity and the Early Middle Ages: Doctoral Dissertation in Philosophy]. Moscow.
- Petrov, V. V. (2013) "Transformatsiya antichnoj ontologii v 'Areopagitckom korpuse' i u Maksima Ispovednika" ["The Transformation of Ancient Ontology in the 'Areopagitic Corpus' and in Maximus the Confessor"]. In V. V. Petrov (Ed.), *PLATONIKA ZETEMATA. Issledovaniya po istorii platonizma* [PLATONIKA ZETEMATA. Studies in the History of Platonism]. Moscow: Krug, 376–393.
- Sherwood, P. (2007) "Rannie Ambigua prepodobnogo Maksima Ispovednika i oproverzhenie im origenizma" ["The Early *Ambigua* of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism"]. In G. I. Benevich, D. S. Biryukov, and A. M. Shufrin (Eds.), *Prep. Maksim Ispovednik: polemika s origenizmom i monoenergizmom* [St. Maximus the Confessor: Polemics with Origenism and Monoenergism]. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo SPbGU, 389–496.