

Тимур Щукин

Классификация наук по Аммонию Александрийскому  
и ее рецепция в христианском богословии VII–VIII вв.:  
Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Анастасий Синаит\*

TIMUR SHCHUKIN

CLASSIFICATION OF SCIENCES ACCORDING TO AMMONIUS OF ALEXANDRIA  
AND ITS RECEPTION IN VII–VIII-CENTURY CHRISTIAN THEOLOGY:

MAXIMUS THE CONFESSOR, JOHN OF DAMASCUS, ANASTASIUS OF SINAI

ABSTRACT. The author attempts to verify the thesis about the dependence of the interpretation of “theology”, and its relation to theoretical knowledge in general, found in the writings of the most authoritative Eastern Christian authors of the VII–VIII centuries Maximus the Confessor, Anastasius of Sinai and John of Damascus, on the corresponding interpretation in the Alexandrian school of Aristotelean commentators. All three reveal familiarity with the traditional division of sciences peculiar to Alexandrian commentators, but each proceeds in his own way. Maximus the Confessor transforms the scheme of Ammonius, preserving only the basic triadic structure of discursive knowledge. He refuses to divide knowledge into practical and theoretical, making practice part of the discursive triad. He also adds extra elements to the triad, connected with pre-discursive (faith) and post-discursive (contemplation of God and connection with Him) knowledge. John of Damascus literally reproduces the standard scheme of Ammonius, but in a sense proves to be a greater rationalist than the Alexandrian, because even theology for him is not a comprehension of forms in the mode in which they are contained in the divine mind. John’s epistemology cannot be considered only on the basis of his dogmatic writings, since in his liturgical and homiletic texts he already reveals himself as a mystic. Finally, Anastasius of Sinai, striving to completely abandon the link with ancient philosophy, also rejects the division of sciences proposed by the Alexandrian tradition. Still, his texts do show a dependence on this tradition: the standard scheme appears in an extremely simplified binary form adapted for polemics.

KEYWORDS: Ammonius of Alexandria, Maximus the Confessor, John of Damascus, Anastasius of Sinai, theology, philosophy.

---

© Т.А. Щукин (Санкт-Петербург). tim\_ibif@mail.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 18.1 (2023)

DOI: 10.25985/PI.18.1.06

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 21-011-44263 «Формирование понятия „теологии“ как науки и ее концептуального аппарата в византийской христианской теологической мысли конца V – начала VIII вв. в контексте научно-философского знания поздней античности».

## Введение

Вопрос о трансформации понятия «теология» в VII–VIII веках, т.е. в тот период, когда создавались определяющие для поздней Византии богословско-философские проекты, пожалуй, никогда не ставился в собственно историческом ключе. В силу этого доминирует представление о том, что данный концепт в византийской традиции более или менее тождествен тому, который закрепился в традиции латинской<sup>1</sup>. Представление о богословии как некоей высшей науке, правда, включенной в качестве высшего элемента в иерархию знания, в общем и целом приписывается и Византии<sup>2</sup>. В собственно историческом плане это оправдано, ведь и западная, и византийская традиции в интерпретации данного термина и вообще в части представления о системе знания, системе наук восходит во многом к позднеантичным концепциям, а точнее — к представлениям о системе наук в александрийской школе комментаторов Аристотеля, с той только разницей, что для латинской традиции важна рецепция традиции Аммония в лице Боэция<sup>3</sup>, а для Византии — собственно сочинения Аммония Александрийского, а также его последователей Олимпиадора, Иоанна Филопона и особенно Элия и Давида<sup>4</sup>, чьи сочинения были в первую очередь актуальны для византийской интеллектуальной традиции VII–VIII веков, о которой у нас и пойдет

---

<sup>1</sup> Вкратце о последней см. Evans 1993: 9–16.

<sup>2</sup> Характерно, например, что автор наиболее авторитетного на данный момент обобщающего труда по истории византийской мысли (ее он называет «византийской философией») Василий Татакис (Τατάκης 1977) работает с понятием «богословия» как чем-то максимально неопределенным, как набором дискурсивных практик, связанных с религиозными вопросами. То же самое можно сказать и о классическом труде прот. Иоанна Мейендорфа (Мейендорф 2001). Вопрос о систематике наук в Византии в указанный период, насколько я знаю, не рассматривал никто. Стоит упомянуть лишь классический труд П. Лемерля (Lemerle 1971), который, впрочем, говорит практически исключительно о системе образования в указанный период, но не о концептуальном осмыслении места конкретной науки в систематике знания.

<sup>3</sup> См., например, Marenbon 2006: 2–3.

<sup>4</sup> См. Roueche 1974: 62; Шукин 2020b.

речь. Цель данной статьи и заключается в проверке тезиса о зависимости интерпретации понятия «богословие» и его отношения к теоретическому знанию в целом, присутствующей в сочинениях ключевых и наиболее авторитетных авторов VII–VIII веков Максима Исповедника, Анастасия Синаита и Иоанна Дамаскина, от соответствующей интерпретации, бытовавшей в александрийской школе. Для этого я проделаю следующую процедуру: сначала рассмотрю интерпретацию понятия «богословие» в сочинениях александрийцев, а затем — в сочинениях упомянутых выше христианских авторов. Результатом процедуры должно быть наглядное сравнение указанных интерпретаций.

### 1. Система Аммония Александрийского

Основатель школы Аммоний Александрийский<sup>5</sup> считает богословие частью философского знания, хотя бы и высшей частью. Стремясь к обобщению античной традиции, он делит всё возможное знание на теоретическое и практическое (Аммоний отмечает, что некоторые его предшественники прибавляли к этой двойце еще и логическое знание (*In Porph.* 10.12–13 Busse), но сам александрийский философ, как мы увидим ниже, считает логику частью теоретического знания и вообще классифицирует иначе).

По мнению Аммония, существует две причины разделения знания на два элемента. Во-первых, поскольку философия есть уподобление Богу, а Бог действует двояким образом — с одной стороны, как знающий все вещи, а с другой — как промышленный о них, — то и философия разделяется на теоретическую и практическую. Человек, с одной стороны, познавая вещи, а с другой — находясь к ним в некоем практическом отношении (что, как мы понимаем, также является познанием вещи, но в плане ее полезности), тем самым уподобляется Богу. Аммоний подчеркивает, что деятельность нашей души двойственна: одни ее части относятся к познанию, в частности ум, суждение, мнение, вообра-

---

<sup>5</sup> Общую информацию см. Westerink 1990; Wildberg 1990; Verrycken 1990; Blank 2010; Fortier 2012.

жение и чувственное восприятие, а другие — к жизни и самоопределению: воля, стремление, желание (αἱ μὲν γνωστικαὶ οἷον νοῦς διάνοια δόξα φαντασία καὶ αἴσθησις, αἱ δὲ ζωτικαὶ καὶ ὀρεκτικαὶ οἷον βούλησις θυμὸς ἐπιθυμία, 11.16–18). Философ, по мнению Аммония, хочет привести в порядок все части души и придать им совершенное устройство: посредством теоретической части философии совершенствуется познавательная часть души, а посредством практической части — жизненная (*In Porph.* 11.11–25).

В свою очередь теоретическая часть философии делится, по словам Аммония, на три части. И каждая часть соответствует одному из трех классов вещей, которые идентифицируются по принципу их отделимости от материального:

τὰ μὲν γὰρ τῶν πραγμάτων παντάλασιν ἐστὶ χωριστὰ τῆς ὕλης καὶ τῆ ὑποστάσει καὶ τῆ περι αὐτῶν ἐπινοίᾳ, οἷά ἐστι τὰ θεῖα, τὰ δὲ παντάλασιν ἀχώριστα τῆς ὕλης καὶ τῆ ὑποστάσει καὶ τῆ περι αὐτῶν ἐπινοίᾳ, οἷά ἐστι τὰ φυσικὰ καὶ ἔνυλα εἶδη, ξύλον καὶ ὄστουν καὶ σὰρξ καὶ πάντα ἀπλῶς τὰ σώματα (ταῦτα δὲ φυσικὰ καλοῦμεν ὡς ὑπὸ φύσεως δημιουργούμενα προσεχῶς), τὰ δὲ μέσα τούτων ὄντα κατὰ τι μὲν ἐστὶ χωριστὰ κατὰ τι δὲ ἀχώριστα, οἷά ἐστι τὰ μαθηματικά· κύκλος γὰρ καὶ τρίγωνον καὶ τὰ τοιαῦτα καθ' ἑαυτὰ ὑποστῆναι δίχα ὕλης τινὸς οὐ δύνανται καὶ κατὰ τοῦτο ἀχώριστα ἐστὶ τῆς ὕλης, ἐπειδὴ δὲ θεασαμένοι κύκλον ξύλινον καὶ χαλκοῦν καὶ λίθινον ἀνεμαξάμεθα αὐτοῦ τοῦ κύκλου τὸ εἶδος ἐν τῆ διανοίᾳ καὶ ἔχομεν παρ' ἑαυτοῖς δίχα τῆς ὕλης (ὡσπερ εἰ κηρὸς λάβοι τὸ ἐκτύπωμα τοῦ δακτυλίου μὴ προσλαβὼν τι τῆς ὕλης), κατὰ τοῦτο χωριστὰ ἐστὶ τῆς ὕλης, καθὸ τῆ ἐπινοίᾳ χωρίζεται. τῶν οὖν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ παντάλασι χωριστὰ τὰ δὲ παντάλασιν ἀχώριστα τὰ δὲ κατὰ τι μὲν χωριστὰ κατὰ τι δὲ ἀχώριστα· τὸ οὖν θεωρητικὸν διαιρεῖται εἰς θεολογικὸν μαθηματικὸν καὶ φυσιολογικόν. τὰ μὲν οὖν παντάλασι χωριστὰ ἀπονέμουσι τῷ θεολογικῷ μέρει, τὰ δὲ παντάλασιν ἀχώριστα τῷ φυσιολογικῷ, τὰ δὲ κατὰ τι μὲν χωριστὰ κατὰ τι δὲ ἀχώριστα τῷ μαθηματικῷ (*In Porph.* 11.25–12.11).

Ибо некоторые вещи совершенно отделены от материи как по способу своего существования, так и по понятию о них, каковы божественные вещи. Другие совершенно неотделимы от материи как по способу своего существования, так и по понятию о них, каковы природные и овеществленные виды, дерево, кость, плоть, в общем — все тела (мы называем их «природными», по-

скольку они были сотворены непосредственно в природе). Другие, находящиеся между этими двумя типами вещей, в одном отношении отделимы, а в другом неотделимы, каковы математические объекты. Ибо круг, треугольник и подобные вещи не могут существовать сами по себе без какой-либо материи и в этом смысле неотделимы от материи. Однако, созерцая деревянный, бронзовый и каменный круг, мы получаем представление о форме самого круга в нашем мышлении и обладаем им в себе без его материи (как если бы воск принимал отпечаток кольца, не получая никакой материи). Потому математические объекты отделимы от материи, что отделяются мыслью. Итак, из сущих одни полностью отделимы, другие совершенно неотделимы, третьи отделимы в одном отношении и неотделимы в другом. Таким образом, теоретическое знание делится на теологическое, математическое и на то, что касается изучения природы. К теологической части относятся совершенно отделимые вещи; те, которые совершенно неотделимы, относятся к части, касающейся изучения природы; а те, которые отделимы в одном отношении и неотделимы в другом, — к математической части.

Мысль Аммония достаточно прозрачна: богословское знание не предполагает никакой новой способности или новой организации имеющихся в наличии способностей. Оно целиком и полностью характеризуется объектом. Богословие формально ничем не отличается от физики и математики, оно отличается содержательно — тем предметом, на который оно направлено. Аммоний в данном отрывке дает характеристику данному объекту лишь в той части, как он соотносится с материей.

О чем идет речь, мы узнаём ниже. Александрийский философ рассуждает, какими способами мы можем говорить о родах и видах. Можно говорить о них теологически, когда мы спрашиваем, имеет ли Бог в себе отпечатки родов и видов или не имеет, и верно ли мнение Платона, что идеи умопостигаемы и самостоятельны или нет, как считает Аристотель. Но можно рассуждать о них с точки зрения физики, исследуя, имеет ли природа в себе логосы родов и видов или нет (44.1–8).

Тем самым очевидно, что богословие отличается от физики тем, как оно рассматривает идеальные объекты (роды и виды):

оно берет их в том виде, в каком их мыслит Бог, то есть в чистом, нематериальном модусе, в отличие от физики, которая рассматривает роды и виды пребывающими в материи. К этой двойце Аммоний прибавляет еще и третью возможность рассмотрения родов и видов — с точки зрения случайных свойств вещей, то есть абстрагирования сути вещи от ее эмпирической данности. Аммоний резюмирует:

Λογικώτερον μὲν λέγεται κυρίως διαλαβεῖν τὸ τὰ συμβεβηκότα ζητεῖν τῶν πραγμάτων, φυσικῶς δὲ τὸ τὰς οὐσίας ζητεῖν, θεολογικῶς δὲ ἔστι πόθεν προήλθον ἅπαντα καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς συστάσεως ἐκάστου ζητεῖν (*In Porph.* 45.5–7).

В собственном смысле то, что называется «мыслить более логично»<sup>6</sup>, есть исследование привходящего вещей; «мыслить физически» — исследовать сущности; и «теологически» — исследовать, откуда произошли все вещи, и принцип строения каждой из них.

В данном случае Аммоний предлагает несколько иную классификацию по сравнению с той, что мы видели выше. Три части философии разделяются по тому объекту, на который они направлены, однако если выше объект характеризовался отношением к материи, то в данном случае — отношением к субъекту. Если физика, математика и теология имеют дело с разными объектами, различающимися степенью вовлеченности в материальное бытие, то в данном случае объект один и тот же — роды и виды, — но в различных мыслительных модусах: мыслимый до вещей (теология), в вещах (физика) и после вещей (логика). Тем самым теология оказывается высшей наукой в двух смыслах — как наука о высших объектах (родах и видах) и как наука, которая мыслит эти объекты в том виде, в каком их мыслит сам Бог.

Именно логика Аммония стала нормативной для александрийской комментаторской традиции и именно в таком (или несколько упрощенном виде) ее воспроизводят позднейшие последователи Аммония, в частности Элий и Давид<sup>7</sup>. Для нас важно,

<sup>6</sup> Аммоний комментирует трактат Порфирия «О пяти общих понятиях».

<sup>7</sup> См. практически буквальный пересказ Элием (в данном случае неважно,

что именно это учение было актуально для христианских авторов VII–VIII веков, которые предлагали свое понимание богословской науки.

## 2. Максим Исповедник: не рациональное знание, а соединение

Преподобный Максим Исповедник несомненно воспринял трехчастное деление знания, предложенное Аммонием<sup>8</sup>, но, во-первых, трансформировав его структуру, а во-вторых — проинтерпретировав содержание каждого из элементов в оригинальном ключе. В части структуры Максим Исповедник предлагает разделение всей философии на практическую, физическую и теологическую, что лишь отчасти соответствует разделению, предложенному Аммонием, который делил всякое знание на практическую и теоретическую части, а в последней выделял физическую и теологическую. Аммоний в основном работает с трехчастным делением теоретической части, в то время как Максим включает практическую философию в качестве первого элемента эпистемологической триады, и это обусловлено, конечно, тем, как Максим трактовал процесс познания.

Обобщая все места, в которых Максим говорит о трех типах знания, следует отметить, что три указанных элемента чаще выступают как равноправные, координированные элементы триады, рассматриваются как равноценные (и, вероятно, взаимно проникающие) пути к истине (в зависимости от того, в каком образе предстает эта истина). Наиболее ярким примером координированного расположения трех типов знания является рассуждение Максима Исповедника в 25 вопросеответе к Фалассию.

Толкуя слова апостола Павла «всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог» (1 Кор. 11:3), преподобный

---

является ли он автором данного текста) учения Аммония о трехчастном делении теоретической философии: *In Cat.* 27.34–28.5 Busse; изложение Давида: *In Porph.* 5.1 sqq. Busse.

<sup>8</sup> Наиболее обстоятельное исследование связи с александрийской традицией см. Mueller-Jourdan 2005: 24–33. Также см. Беневиц 2020: 67–72, 175–176 (библиографический обзор по данной проблематике).

Максим предлагает три равноценных толкования. В соответствии с первым муж — это практический ум, который, взирая на «слово веры» как на Христа (и, очевидно, взирая на Христа, присутствующего в этом слове веры), созерцает свою жизнь и упражняется в исполнении заповедей. В качестве «жены» такого ума выступает сама способность к исполнению заповедей (*Qu. Thal.* 25.16–33 Laga-Steel). Второе толкование представляет «мужа» физическим умом, который обращается ко Христу как к Логосу в смысле закона и как бы через призму «логосности» созерцает творение (усматривает в нем «частные» логосы твари). В этом ему помогает «жена» — чувство, посредством которого он плавает по морю чувственного естества и собирает находящиеся в нем божественные логосы (25.34–53). Наконец, третья интерпретация апостольских слов представляет «мужа» теологическим умом, пребывающим в области, запредельной всякому дискурсивному мышлению и чувственному восприятию, где Христос является ему уже как таковой, «неприкрытым». «Женой» такого ума является чистая мысль, свободная от всякого постороннего, случайного и частного содержания, мысль, которая своим предметом имеет только ум, то есть фактически саму себя (25.54 sq.). Максим резюмирует свои рассуждения:

Πᾶς οὖν ἀνὴρ, ἤγουν νοῦς πρακτικὸς ἢ φυσικὸς ἢ θεολογικὸς, προσευχόμενος ἢ προφητεύων, τούτεστι διδασκόμενος ἢ διδάσκων, ἀκατάκαλυπτον ἐχέτω τὴν κεφαλὴν, τὸν Χριστόν, ὁ μὲν πρακτικὸς, μηδὲν πίστεως καὶ ἀρετῆς προκρίνων, ὁ δὲ φυσικὸς, μηδένα τοῦ πρώτου λόγου ποιούμενος ἄλλον ἀνώτερον, ὁ δὲ θεολογικὸς, τὸν ὑπὲρ νόησιν καὶ γνῶσιν καθ' ὅτι οὐκ ἔστιν ἀποκρίσιμος ταῖς διὰ τῶν ὄντων νοήσεσι. Καὶ πᾶσα γυνή, τούτεστιν ἕξις πρακτικοῦ ἢ αἴσθησις φυσικοῦ ἢ σοφὴ διάνοια θεολογικοῦ νοός, κατακαλυπτέσθω τὴν κεφαλὴν, ἡ μὲν πρακτικὴ ἕξις, τῶν ποιητέων καὶ οὐ ποιητέων ἐπικειμένην ἔχουσα τὴν τοῦ λόγου διάκρισιν, ἡ δὲ αἴσθησις, τὴν ἐπὶ τοῖς ὀρωμένοις ἐπιστημονικὴν τοῦ λόγου δύναμιν, ἡ δὲ διάνοια, τὴν παντελῶς ἀναπόδεικτον τῶν ὑπὲρ νόησιν γνῶσιν. Πᾶσα γὰρ ἕξις ἢ αἴσθησις ἢ διάνοια, μὴ καλυπτομένη κατὰ τὸν ἀποδοθέντα τρόπον, οὐδὲν διαφέρει τῆς ἐξυρημένης, τούτεστι τῆς μηδένα λόγον ἐχούσης ἀρετῆς ἢ θεοσεβείας ἢ γνώσεως μυστικῆς καὶ θείας ἀγάπης (*Qu. Thal.* 25.123–140).



Стало быть, всякий муж, или деятельный, естественный и богословский ум, молящийся или пророчествующий, то есть научаемый и обучающий, пусть имеет непокрытой голову, то есть Христа: деятельный — не предпочитая ничего вере или добродетели; естественный — не ставя ничего выше первого Слова; богословский — не формируя Того, Кто превыше умозрения и ведения, по образу сущих, доступных умозрению. А всякая жена, то есть навык деятельного ума, чувство ума естественного или мудрая мысль ума богословского, пусть покрывает главу; деятельный навык — нося на себе разумное различие созидającego и несозидającego; чувство — нося на себе познающую силу разума, направленную на зримые вещи; мысль — нося на себе совершенно недоказуемое и превышающее мышление ведение. Ибо всякий навык, или чувство, или мысль, не покрытые указанным способом, ничем не отличаются от стриженных, то есть не обладают никаким словом добродетели, благочестия, таинственного ведения или божественной любви<sup>9</sup>.

Важно подчеркнуть, что и практический, и физический, и теологический ум — это один и тот же субъект, чье действие направлено на одну и ту же цель, но который действует по-разному в зависимости от той среды, в которой оказывается. Практический ум действует в области применения заповедей, то есть, очевидно, в пространстве максимально обобщенной жизни, соотнося себя с собой же, находящимся в состоянии преодоления этой «жизненности». Физический ум находится в материальном мире и соотносится с набором материальных объектов и их закономерностей. Наконец, теологический ум действует в себе самом непосредственно. Целью деятельности такого ума оказывается один и тот же Иисус, выступающий то как деятельное благо, то как закон, то как собственно Богочеловек. В любом случае не вполне даже корректно говорить о том, что у мужа-ума есть какой-то объект познания. Скорее, у него есть цель, есть препятствия, мешающие достижению цели, и есть способ эти препятствия преодолеть. Аналогичным образом в 27 вопросеответе Максим предлагает три способа или три аспекта освобождение ума от чувственного

---

<sup>9</sup> Сидоров 2004: 86.

мира, а точнее — от той нечистоты, которую привносит смешение ума с чувственным. В практическом отношении происходит освобождения от привязанности к материальным объектам, в физическом отношении — освобождение от ложного мнения относительно них, а в богословском отношении ум освобождается от самого созерцания тех объектов, которые имеют высшую причину<sup>10</sup>.

Однако три типа познания не всегда рассматриваются изолированно. Иногда Максим присоединяет к ним дополнительные элементы. Например, в 46 главе трактата «Вопросы и недоумения» Максим указывает на молитвенную деятельность как на более высокий уровень познания, чем богословская, поскольку последняя мыслит исходя из тварных вещей, а первая сочетает душу с Богом (*Qu. dub.* 46.20–25). В 73 главе того же трактата мы сталкиваемся уже с субординированным расположением элементов эпистемологической триады:

Τοὺς δὲ ὑπὸ τὸ ὄρος ἀγνισθέντας τοῦ λαοῦ σημαίνειν οἶμαι τοὺς πρακτικούς, τοὺς δὲ ἑβδομήκοντα πρεσβυτέρους τοὺς τὴν φυσικὴν θεωρίαν μετερχομένους, τοὺς δὲ περὶ τὸν Ἀαρὼν τοὺς τὴν θεολογίαν μετιόντας, τοὺς δὲ κατὰ Μωυσέα τοὺς δι' ἀποφάσεως καὶ ἀγνωσίας ἐνουμένους τῷ θεῷ (*Qu. dub.* 73.25–30 Declerck).

Те из народа, что очистились под горой, означают, как я полагаю, творящих деятельную добродетель; семьдесят старейшин — предающихся естественному созерцанию; те, кто с Аароном, — познавших богословие; подобные же Моисею — это те, кто апофатически и в неведении соединился с Богом<sup>11</sup>.

Причем высший четвертый элемент вновь характеризуется отсутствием, прекращением всякого познающего движения. Напро-

---

<sup>10</sup> Другие примеры описания трех типов знания как координированных элементов триады с помощью библейских образов: подарки Фамари от Иуды (*Qu. dub.* 31.10), три царя (*Qu. dub.* 58.7), три кущи (*Qu. dub.* 192.14), надпись на трех языках над распятием (*Cap. theol.* 2.96), продвижение и восхождение апостола Павла на третье небо (*Ambig.* 20.4), три Пасхи (*Ambig.* 50.4). Мюллер-Джордан обратил внимание на очевидные параллели между позднеантичной системой деления знания и таинственной структурой храма в «Мистагогии» Максима (Mueller-Jourdan 2005: 32–33).

<sup>11</sup> Черноглазов 2010: 120.

тив, в 21 амбигве дополнительным элементом оказывается вера, непосредственное знание, которое предшествует трем типам познавательных активностей (21.6 Constas). В знаменитом пассаже, трактующем ветхозаветный образ субботы (*Cap. theol.* 1.36–39 Hajdú-Wollbold), Максим Исповедник соединяет координированную трактовку трех типов знания с субординированной. С одной стороны, он отождествляет триаду познания с «Субботой», которая есть исполнение человеческой деятельности, ее завершение. Прекращение деятельности, однако, это не всё, что происходит с уже не познающим субъектом: на стадии «Суббот» (во множественном числе) чистый субъект (разумная душа) противопоставлен чистому объекту (логосам), а на стадии «Субботы Суббот» душа освобождается и от частных логосов, соединяясь с Богом. Казалось бы, дискурсивное познание в его трех формах «выключается» уже на уровне «Субботы». Однако далее Максим дает понять, что три типа познания соответствуют Субботе, Субботам и Субботе Суббот. Объяснить этот скачок мысли Максима можно только тем, что для него три типа познания являются моментами единого субъекта, которые могут рассматриваться как с точки зрения их активности, так и с точки зрения самого их пребывания в этом едином субъекте.

Наконец, в 37 амбигве (37.5 sqq.) преподобный Максим включает практическую, физическую и теологическую мыслительную активность в сложную структуру духовной интерпретации священного текста. Исследователи не раз обращали внимание на то, что в данном пассаже Максим свободно оперирует терминами (используя их скорее как образы, метафоры) античной философии, приспособляя их к описанию сложного процесса духовного созерцания<sup>12</sup>. Так и триада, заимствованная из поздней александрийской традиции, в данном случае призвана указать на необходимость полного вовлечения в библейский текст, что предполагает нравственное совершенство, правильное представление о вещах и созерцание божественного смысла.

---

<sup>12</sup> Blowers 1991: 141, 179–180, n. 203–209; Constas 2014: 2.359, n. 5–6; Беневиц 2020: 681–682.

Легко увидеть, что логика Максима очень далеко отстоит от логики Аммония. Если последний рассматривает теологию и физику как именно познавательную деятельность, в которой объект всегда оказывается внеположным субъекту и всегда остается только мыслимым объектом, хотя и мыслимым в разных отношениях, то для Максима мыслимость объекта — только этап во взаимодействии с ним — между изначальным созерцанием в вере и конечным созерцанием «лицом к лицу» и даже соединением. Именно поэтому для Максима, в отличие от Аммония, допустимо соединение в триаду практического и теоретического знания: всякое познание ценно лишь в том отношении, насколько оно способствует преодолению раздельного существования субъекта и объекта.

### 3. Иоанн Дамаскин: мнимый рационализм

Иоанн Дамаскин на первый взгляд следует в русле александрийской комментаторской традиции<sup>13</sup>. Знакомое нам по цитатам из Аммония деление наук мы находим в 3 главе «Диалектики» преподобного Иоанна:

Διαίρεται δὲ ἡ φιλοσοφία εἰς θεωρητικὸν καὶ πρακτικόν, τὸ θεωρητικὸν εἰς θεολογικόν, φυσικόν, μαθηματικόν, τὸ δὲ πρακτικὸν εἰς ἠθικόν, οἰκονομικόν, πολιτικόν. Θεωρητικὸν μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τὴν γνῶσιν κοσμοῦν. Ἔστιν οὖν θεολογικόν τὸ κατανοεῖν τὰ ἀσώματα καὶ ἄυλα, πρῶτον μὲν θεὸν τὸν ὄντως ἄυλον, ἔπειτα δὲ καὶ ἀγγέλους καὶ ψυχάς. Φυσιολογικὸν δὲ ἡ τῶν ὑλικῶν καὶ προχείρων ἡμῖν γνῶσις ἥτις ζῶων, φυτῶν, λίθων καὶ τῶν τοιούτων. Μαθηματικὸν δὲ ἡ τῶν καθ' αὐτὰ μὲν ἀσωμάτων, ἐν σώμασι δὲ θεωρουμένων γνῶσις, ἀριθμῶν φημι καὶ ἀρμονίας φθόγγων, ἔτι δὲ σχημάτων καὶ ἄστρων κινήσεως. Ἡ μὲν οὖν περὶ ἀριθμοῦς θεωρία τὴν ἀριθμητικὴν σεως. Ἡ μὲν οὖν περὶ ἀριθμοῦς θεωρία τὴν ἀριθμητικὴν συνίστησιν ἐπιστήμη, ἡ δὲ περὶ φθόγγους τὴν μουσικὴν, ἡ δὲ περὶ σχήματα τὴν γεωμετρικὴν, ἡ δὲ περὶ ἄστρα τὴν ἀστρονομικὴν. Ταῦτα δὲ μέσα σωμάτων καὶ ἀσωμάτων εἰσὶν· ὁ

<sup>13</sup> Несмотря на очевидную зависимость Иоанна Дамаскина от школы Аммония, в исследовательской литературе этому почти не уделяется внимания. Ср. редкие работы Demetracopoulos 2011; Baranov 2021; Trembley 2022.

γὰρ ἀριθμὸς καθ' αὐτὸν μὲν ἀσώματός ἐστι, θεωρεῖται δὲ καὶ ἐν ὕλῃ, σίτω τυχὸν ἢ οἴνῳ ἢ τινὶ τῶν τοιοῦτων. Τὸ δὲ πρακτικὸν περὶ ἀρετὰς καταγίνεται· ἦθος γὰρ κοσμεῖ καί, πῶς δεῖ πολιτεύεσθαι, διδάσκει (*Dial. fus.* 3.28–46 Kotter).

Философия разделяется на теоретическую и практическую. Теоретическая, в свою очередь, разделяется на богословие, физиологию и математику, а практическая — на этику, экономику и политику. Теоретической философии свойственно украшать знание. При этом богословию свойственно рассматривать бестелесное и невещественное — прежде всего Бога, поистине невещественного, а затем ангелов и души. Физиология есть познание материального и непосредственно нам доступного, например животных, растений, камней и т.п. Математика есть познание того, что само по себе бестелесно, но созерцается в теле, то есть чисел, гармонии звуков, и, кроме того, фигур и движения светил. При этом рассмотрение чисел составляет арифметику, рассмотрение звуков — музыку, рассмотрение фигур — геометрию; наконец, рассмотрение светил — астрономию. Всё это занимает среднее место между телами и бестелесными вещами. Действительно, число само по себе бестелесно, но рассматривается в теле — в хлебе, например, или в вине, или в чем-либо подобном. Практическая философия занимается добродетелями, ибо она упорядочивает нравы и учит, как следует устраивать свою жизнь<sup>14</sup>.

Нетрудно заметить, что святитель формально следует Аммония, но по существу как бы упрощает мысль александрийского философа. Иоанн Дамаскин подчеркивает функцию теоретического знания как направленного исключительно на тварный мир. Ум оформляет или, как выражается Иоанн, «украшает» (κοσμοῦν) знание, придавая хаотической информации, передаваемой нам чувствами (*Fid. orth.* 32 (2.18) Kotter), упорядоченный вид. Тем самым Иоанн рассматривает дискурсивное знание как то, с помощью чего невозможно постичь Бога, и в этом его отличие от Аммония, который, как мы помним, мыслил богословское знание как ведение логосов, содержащихся в божественном уме. Иоанн Дамаскин ни на что подобное не претендует: для него даже мысль о Боге — это всего лишь мысль. И именно с этой точки

<sup>14</sup> Афиногенов 2002: 58.

зрения стоит расценивать дальнейшее членение теоретического знания: богословие отличается от физиологии (физики) и математики не тем, какой модус бытия рода и вида она рассматривает — до вещей, в вещах или после вещей, — а тем, какой объект оно конструирует внутри тождественного себе мыслящего субъекта. Поэтому Иоанн Дамаскин сходится с Аммонием в том отношении, что каждый элемент триады соответствует одному из трех типов объектов: богословие — совершенно бестелесным объектам, математика — в одном отношении бестелесным, а в другом — телесным, а физика — исключительно телесным. Однако Иоанн не соглашается с Аммонием в части отождествления бестелесного объекта с чистым логосом, телесного — с логосом, пребывающим в теле. Иоанн Дамаскин работает исключительно с тем логосом, который присутствует в человеческом мышлении.

Если рассматривать «Философские главы» и даже «Точное изложение православной веры» изолированно от прочих текстов Иоанна Дамаскина, может сложиться впечатление о нем как о рационалисте (и именно так его, кажется, воспринимала поздневизантийская гуманистическая традиция), который и не знает, и не интересуется (за вычетом некоторых пассажей, посвященных райскому состоянию человека (*Fid. orth.* 25 (2.11), 39 (2.25) sqq.), более высокому призванию человека и человеческого ума. Однако есть также литургическое и гомилетическое наследие Иоанна Дамаскина, в котором мы встречаемся уже не с рационалистом, а с монахом-мистиком, поэтически описывающим взаимодействие человеческого ума со Святым Духом, с благодатью<sup>15</sup>. Но это только подчеркивает расхождение святителя с Аммонием Александрийским, которому он, казалось бы, формально следует. Иоанн Дамаскин потому и не дает теоретическому знанию и богословию как его части выйти за рамки рационального конструирования объекта, что знает о более высокой способности ума — оставлять рамки дискурсивного мышления, оказываясь в области непосредственного созерцания и соединения с Богом.

---

<sup>15</sup> См. Успенский 1914: 490–491.

#### 4. Анастасий Синаит: радикальное упрощение

Мне уже приходилось разбирать позицию преподобного Анастасия Синаита по соотношению богословского и философского знания<sup>16</sup>. Говоря вкратце, монаху-богослову свойственно жесткое разграничение богословского и философского знания, что, по мнению Анастасия, выражается и в принципиально различных объектах этих двух типов знания: о Боге может говорить только богословие, причем богословие истинное, укорененное в церковном предании, а философия имеет своим объектом только вещи тварного мира — и в терминологическом аппарате, и, точнее, в смысловом наполнении конкретных терминов и концептов.

Ειδέναι μέντοι γε πρὸ πάντων ἐχρῆν, ὡς ἡ παράδοσις τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας οὐ στοιχεῖ, οὐδὲ ἔπεται τοῖς Ἑλλήνων φιλοσόφοις εἰς ἅπαν ὅροις, καὶ μάλιστα ἐν τῷ κατὰ Χριστὸν μυστηρίῳ καὶ τῷ τριαδικῷ λόγῳ, ἀλλ' ἰδίῳ τινὶ καὶ εὐαγγελικῷ καὶ ἀποστολικῷ στοιχεῖ θεοπρεπῶς κανόνι. Ὑπὲρ γὰρ τοὺς φυσικοὺς ὅρους καὶ νόμους ἐστὶ τὸ τῆς θεότητος μυστήριον, ὅπερ οἱ αἰρετικοὶ μὴ διακρίναντες, ἀλλὰ κοιναῖς ἐννοίαις καὶ φυσιολογίαις τὰ περὶ θεοῦ δογματίσαντες ἐπλανήθησαν. Διὰ τοῦτο ἔλεγεν ὁ Παῦλος, ὅτι Οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις τοῦ αἰῶνος τούτου κηρύττει τὸν Χριστὸν, ὅτι μωρία ἐστὶ παρὰ θεῷ ἡ ἐγκύκλιος φιλοσοφία (Hod. 1.3.41–53 Uthemann).

Прежде всего, должно знать, что Предание кафолической Церкви отнюдь не идет нога в ногу и не следует во всем за определениями эллинских философов, особенно когда это касается таинства Христа и триадологии, но богоподобно следует некоему своему Евангельскому и Апостольскому канону. Ибо таинство Божества выше физических определений и законов, чего не различая, но догматизируя о Боге с помощью общих и натурфилософских представлений, еретики в результате впали в заблуждение. Вследствие чего апостол Павел и сказал, что он проповедует Христа «не в убедительных словах мудрости века сего», потому что общепринятая философия есть «безумие перед Богом».

Анастасий приводит несколько примеров того, что философский концепт не работает применительно к богословским объек-

---

<sup>16</sup> См. Щукин 2020а.

там, и особенно важным для него является разграничение богословского и философского понимания природы: если в рамках христианского дискурса природа всегда тождественна роду или бытию как таковому, то философы и некий обобщенный философ «Аристотель» отождествляют природу с индивидуумом, с ипостасью (2.3.1–17; 6.2.1–6 и др.). В другой статье я также показал, что подоплекой антифилософского пафоса Анастасия было его стремление построить логико-онтологическую модель, альтернативную той, что предлагали монофизиты<sup>17</sup>. В данном же случае я бы хотел указать, что в этом пассаже Анастасия несомненно присутствуют отголоски школьного, восходящего к традиции Аммония деления теоретического знания на богословское и физическое (Анастасий использует характерный для Аммония термин *φυσιολογία* в значении «науки о природе»). Однако мы имеем дело с крайним упрощением и деконструкцией схемы Аммония. Из нее изъято промежуточное звено, то есть математика, что мы видели уже у Максима, для которого функцию среднего звена исполняла как раз физика (разумеется, в специфическом Максимовом смысле). За счет этого Анастасий получает возможность оперировать простой двойцей наук, используя ее как в полемическом противопоставлении христианской истины и языческой мудрости, так и истинного богословия и еретического заблуждения (которое, конечно, потому и является заблуждением, что следует этой самой языческой мудрости) (10.3.1, 50–53; 22.1.14–15). Так отождествление природы с общим родом оказывается мышлением «по-богословски», а отождествление природы с ипостасью — мышлением «по-аристотелевски» (8.1.27–42). При этом богословие — и в этом Анастасий расходится даже с Иоанном Дамаскиным, — хотя и остается дискурсивным знанием, тесно связано с церковной социальностью, с опытом церковной жизни и возможного только в Церкви просвещения Святым Духом.

Таким образом, рассмотрение сочинений трех важнейших восточно-христианских авторов VII–VIII веков, осуществивших

---

<sup>17</sup> См. Шукин 2020b.



масштабные богословские проекты, показывает, насколько разными путями шла рецепция позднеантичного философского знания — в том числе и в части усвоения стандартного деления наук. В сочинениях всех трех авторов обнаруживается знакомство с традицией александрийских комментаторов, но все они работают с систематикой Аммония по-своему. Максим Исповедник трансформирует схему Аммония, сохраняя лишь базовую триадическую структуру дискурсивного знания. Он отказывается от деления знания на практическое и теоретическое, делая практику частью дискурсивной триады. Также он ситуативно прибавляет к триаде дополнительные элементы, показывая их связь с до-дискурсивным знанием (верой) и после-дискурсивным знанием (созерцанием Бога и соединением с Ним). При этом дискурсивное знание также никогда не является чистой деятельностью *ratio*, направленным на решение собственно рациональных задач: дискурсивное мышление даже в себе самом предполагает взаимодействие с объектами (логосами), по определению находящимися за пределами мышления и являющимися при этом подлинной целью этого мышления. Иоанн Дамаскин буквально воспроизводит стандартную схему школы Аммония, однако в некотором смысле оказывается большим рационалистом, чем александрийский философ, поскольку в отличие от последнего для Иоанна даже богословие не является постижением форм в том модусе, в каком они содержатся в божественном уме: наши мысли о Боге — это только наши мысли о Боге. В связи с этим гносеологию Иоанна Дамаскина невозможно рассматривать только на материале его догматических сочинений: в литургических и гомилетических текстах Иоанн Дамаскин выступает уже как мистик. Наконец, Анастасий Синаит, стремясь совершенно порвать с античной философией, отказывается и от деления наук, предложенного александрийской традицией. Однако в его текстах просматривается зависимость от этой традиции: стандартная схема предстает в крайне упрощенной и адаптированной для полемики бинарной форме.

Литература

- Афиногенов, Д.Е., ред. (2002), *Источник знания. Творения преподобного Иоанна Дамаскина*. Пер. А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: Индрик.
- Беневиц, Г.И., ред. (2020), *Преподобный Максим Исповедник. Амбигвы: Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Iohannem)*. Пер. Д.А. Черноглазова и А.М. Шуфрина. М.: Эксмо.
- Сидоров, А.И., ред. (2004), *Избранные труды преподобного Максима Исповедника*. М.: Паломникъ.
- Успенский, П. (1914), “Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина (Пример церковно-отеческой антропологии)”, *Богословский вестник* 1.3: 468–495.
- Черноглазов, Д.А., пер. (2010), *Максим Исповедник. Вопросы и недоумения*. Комментарии Г.И. Беневица. М.; Святая гора Афон: Никея.
- Щукин, Т.А. (2020a), “Апостол Павел против Аристотеля: полемика с античной философской традицией в «Путеводителе» Анастасия Синаита”, *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение* 90: 9–27.
- Щукин, Т.А. (2020b), “Анастасий Синаит и александрийская школа комментаторов Аристотеля”, *Гуманитаристика как школа мысли. Сборник научных трудов*, 180–189. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена.
- Baranov, V. (2021), “Philosophical background of the cosmological polemics in *Contra Manichaeos* by John of Damascus”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.2: 573–594.
- Blank, D.L. (2010), “Ammonius Hermeiou and his School”, in L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, 2.654–666. Cambridge University Press.
- Blowers, P. (1991), *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Busse, A., ed. (1891), *Ammonius in Porphyrii Isagogen sive Quinque voces*. Berlin: Reimer. (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.3.)
- Busse, A., ed. (1900), *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berlin: Reimer. (Commentaria in Aristotelem Graeca 18.1.)
- Busse, A., ed. (1904), *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin: Reimer. (Commentaria in Aristotelem Graeca 18.2.)
- Constas, N., ed. (2014), *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*. Vols. 1–2. Harvard University Press.
- Declerck, J.H., ed. (1982), *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*. Turnhout: Brepols.

- Demetracopoulos, J.A. (2011), "In Search of the Pagan and Christian Sources of John of Damascus' Theodicy", in A. Rigo (ed.), *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, 50–86. Turnhout: Brepols.
- Evans, G.R. (1993), *Philosophy and Theology in the Middle Ages*. Routledge.
- Fortier, S. (2012), "Ammonius on Universals and Abstraction: An Interpretation and Translation of Ammonius in Porphyrii Isagogen 39, 8–42, 16", *Laval théologique et philosophique* 68.1: 21–33.
- Hajdú, K.; Wollbold, A., eds. (2017), *Maximus Confessor. Capita theologica et oeconomica. Zwei Centurien über die Gotteserkenntnis*. Freiburg et al.: Herder.
- Kotter, P.B., ed. (1969), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. 1. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kotter, P.B., ed. (1973), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. 2. Berlin: Walter de Gruyter.
- Laga, C.; Steel, C., eds. (1980–1990), *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*. Vols. 1–2. Turnhout: Brepols.
- Lemerle, P. (1993), *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*. Paris: Les Presses universitaires de France.
- Marenbon, J. (2006), *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre: Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*. Cambridge University Press.
- Mueller-Jourdan, P. (2005), *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine: la Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'antiquité tardive*. Leiden; Boston: Brill.
- Roueche, M. (1974), "Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 23: 61–76.
- Τατάκης, Β.Η. (1977), *Βυζαντινή Φιλοσοφία*. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας. (In Greek.)
- Trembley, T. (2022), "The Light of the Rational Soul: Philosophy in St John of Damascus". URL: <https://www.academia.edu/37525680>
- Uthemann, K.-H., ed. (1981), *Anastasio Sinaitae Viae dux*. Turnhout: Brepols.
- Verrycken, K. (1990), "The Metaphysics of Ammonias Son of Hermias", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, 199–232. London: Duckworth.
- Westerink, L.G. (1990), "The Alexandrian Commentators and the Introductions to Their Commentaries", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, 325–348. London: Duckworth.
- Wildberg, C. (1990), "Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David, Elias", *Hermathena* 149: 33–51.