

Г. И. БЕНЕВИЧ

АППЕРЦЕПЦИЯ ПОЛЕМИКИ ПРОКЛА ДИАДОХА С ПЛОТИНОМ О МАТЕРИИ И ЗЛЕ В *CORPUS AREOPAGITICUM**

Важной вехой в осмыслении позднеантичной философией понятия материи является полемика Прокла Диадоха (412–485) с родоначальником неоплатонизма Плотинем (204–270). Эта полемика, как и сами учения Плотина и Прокла о материи и зле, важна для исследования святоотеческого учения о материи, поскольку она в немалой степени была отражена в *Ареопагитиках* (*Corpus Areopagiticum*), причем не только в основном тексте корпуса, но не менее пространно — в схолиях к соответствующим местам *Ареопагитик*, большинство из которых принадлежат св. Иоанну Скифопольскому (первая половина VI в.) и прошли апперцепцию православного предания, в частности, в лице прп. Максима Исповедника, которому церковная традиция в течение многих веков приписывала эти схолии¹. Таким образом, в *Ареопагитском корпусе* мы имеем дело с весьма важным свидетельством того, как в православном богословии VI–VII вв. усваивалось и перерабатывалось наследие ведущей на то время школы языческой философии — неоплатонизма, и в частности, учение о материи и зле ее наиболее выдающихся представителей — Плотина и Прокла.

Полемика Прокла с Плотинем о материи и зле неоднократно обсуждалась историками философии. В частности, можно отметить исследования Яна Опсомера [Opsoemer 2001]² и Джона Филлипса [Phillips 2007]. В своем изложении

* При написании этой статьи использованы материалы работы над проектом, осуществленным при поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Проект № 14–63–01003: «Палестинская христианская философско-богословская традиция III–V вв.».

¹ В приложении к данной статье мы выскажем некоторые соображения относительно предполагаемого авторства приписываемых традицией Максиму Исповеднику схолий, касающихся вопроса о материи.

² Пользуясь случаем, я хотел бы выразить свою признательность Яну Опсомеру, который предоставил ряд материалов, использованных при написании настоящей статьи.

этой полемики мы будем опираться на них, по необходимости привлекая исследования и других авторов.

Общепризнанно, что в трактате *De malorum subsistentia* («О существовании зла») Прокл критикует принадлежащее Плотину учение о том, что материя является злом и началом зла. И хотя Прокл нигде не называет Плотина по имени, тем не менее, учитывая также и то, что он обычно не указывает имен своих предшественников, за исключением Платона, не приходится сомневаться, что Прокл обращается к Плотину и зачастую цитирует его *Enn.* I.8[51].

Вряд ли можно утверждать, что Прокл полемизировал против учения о материи как начале зла только с Платином, ведь такого мнения придерживался не один Плотин: существовали и более примитивные, чем у Плотина, дуалистические теории (в частности, манихейские), в которых материя и материальное объявлялось злом. Но учение Плотина потому и было более существенным объектом полемики для Прокла, что Плотин не был дуалистом, но пытался совместить учение о Едином, как единственном источнике всякого бытия, тождественном Благуму самому по себе, с учением о материи как начале зла. В этой связи данная полемика была действительно важной философской задачей. Понятно, таким образом, что Прокл хотел исключить любую теорию, в которой материя объявлялась бы злом или источником зла, будь то теорию Плотина, или кого угодно еще.

Чтобы рассмотреть полемику Прокла с Платином, прежде всего, необходимо кратко обозреть учение самого Плотина о материи как таковой и материи как источнике зла, сформулированное, в частности, в *Enn.* I.8[51] и II.4[12]. Наиболее значимыми в исследовании этого учения Плотина являются работы Дениса О'Брайена³. Следует отметить, что отправным моментом в учении Плотина является то, что все сущее производится в последовательной цепи причинения сверху вниз и что каждый последующий (или более низкий) план бытия обращается на предшествующий, так что все существующие вещи происходят из единого начала — Блага, которое выше бытия, и всё — в восходящей последовательности снизу вверх обращено к Нему. Сочинение Прокла *De malorum subsistentia* также, очевидно, написано для тех, кто признает эти фундаментальные принципы неоплатонизма.

³ См. в частности: O'Brien 1991. Интерпретация О'Брайена в ряде моментов была подвергнута критике в книге: Phillips 2007, особ. 118–120. Однако совсем недавно он ответил на эту критику в статье: O'Brien 2012. Опсомер счел точку зрения О'Брайена достаточно убедительной. За последнее время учение Плотина о материи и зле также было рассмотрено О'Мара: O'Meara 2005; Опсомер, в свою очередь, предпринял новую попытку рассмотреть аргументацию Плотина в свете критики его Прокломом и попытки О'Мары по новому выявить сильные стороны позиции Плотина: Opsomer 2007.

Согласно Плотину, материя производится душой, точнее, частной душой, которая сама является образом высшей Души и понимается как ощущение и природа, обнаруживаемая в растениях (Plot. *Enn.* V.2[11].1.18–21). При обращении на саму себя, производя образ самой себя, это низшее проявление души, производит не-сущее (τὸ μὴ ὄν), которое и является материей (Plot. *Enn.* III.9[13].3.3; III.4[15].15.1). Вместе с тем, само это творение материи никоим образом не подразумевает зла со стороны души. Душа производит материю-зло невинно. Творение материи связано исключительно с несовершенством, характерным для природы частной души, а несовершенство никак не может быть как таковое названо злом. Этим Плотин в корне отличается от гностиков, в учении которых имеется самостоятельное злое начало, именно духовное, порождающее материю и материальный мир (т. е. гностический демиург «зол» сам по себе и порождает материю и плоть именно как нечто «злое»).

В отличие от гностической концепции, у Плотина не творение материи — зло, но сама материя есть зло и начало зла⁴. Ибо материя для Плотина есть безмерное по сравнению с мерой, беспредельное по сравнению с пределом, бесформенное по сравнению с формирующим ее началом, всегда пребывающее в нужде по сравнению с самодостаточным. Она поддается любому влиянию и всегда нуждается в форме (Plot. *Enn.* I.8[51].3.13–16).

⁴ Уже Аристотель именно так понял учение о материи Платона, и это понимание Аристотеля повлияло на последующую традицию. Как пишет Филиппс: «Возможно, первый толкователь Платона, который понял его так, будто он считает, что материя есть начало зла, — Аристотель (см. *Phys.* 192a13–25; *Metaph.* 988a14–15; 1091b30–1092a4). Он настаивал на том, что учение Платона несостоятельно, указывая, к каким оно приводит несуразностям. Он отождествляет материю у Платона с Матерью, Кормилицей и Восприемницей из “Тимея” (*Tim.* 51a–52b); но по большей части он рассматривает материю с точки зрения своего собственного учения, говоря, что материя у Платона — возможность всех вещей, а значит и [материальная] причина; в определенном смысле это сущность; в качестве сущности всех вещей, она желает (или вожделеет) и становится причастна форме. Если такова природа материи, то возникает несколько логических противоречий, согласись мы с Платоном в том, что материя есть начало зла: (1) зло окажется тем, что есть благо в возможности; (2) зло окажется местом (χώρα), где актуализируется благо; (3) зло желает того и участвует в том, что разрушает его. Более того, зло как противоположное Благо должно быть абсолютно несуществующим; но в качестве сущности, причины и подлежащего материя существует. Она не является несуществующей только из-за того, что ее атрибутом является лишенность (sterêsis). Настоящей причиной, творящей зло, является сама лишенность, которая определяется как абсолютное не-бытие и противоположное Благо» [Phillips 2007, 19]. Мы увидим ниже, что Прокл, в отличие от Аристотеля, и «лишенность» не будет считать злом и началом зла, хотя, вслед за Аристотелем и вопреки Плотину, он будет различать между собой лишенность и материю.

Все эти определения не случайны, но в некотором роде образуют саму природу зла. Так описывается «зло как таковое» (Plot. *Enn.* I.8[51].3.38–40). После того как «образовалась» материя, понимаемая таким образом, можно говорить о том, что так полагаемая материя может вызвать зло в душе, когда душа сходит второй раз (первый был невинным порождением материи), пытается облечь материю в форму и оказывается очарованной тем, что случилось⁵. Всю эту метаморфозу Плотин описывает следующим образом:

Частная душа освещается, когда идет к той, что прежде нее⁶, ибо тогда она общается с сущим; когда же она направляется к тому, что после нее, то идет к не-сущему. Последнее она делает, когда обращается к себе, ибо желая быть направленной на себя, она творит свой эйдол, не-сущее, вступив в пустоту и становясь [все] более неопределенной; и сам этот эйдол [сначала] всецело неопределенен и темен, ибо безрассуден и всецело безумен и весьма далеко отстоит от сущего. Но когда душа, будучи в средоточии ей свойственного, второй раз бросает взгляд, видя его опять, она оформляет этот эйдол и, наслаждаясь, входит в него (Plot. *Enn.* III.9[13].3)⁷.

Этот отрывок достаточно сложен для понимания, и существуют разные его толкования, но Ян Опсомер, вслед за Д. О'Брайеном, считает его относящимся именно к порождению материи, понимаемой Плотиним как не-сущее (τὸ μὴ ὄν). Итак, для того, чтобы зло возникло в душе (т. е. чтобы возникло моральное зло), согласно Плотину, необходимы две составляющие: душа должна проявить некую слабость (чтобы очароваться материальными объектами), и должна существовать материя, с которой душа соприкасается и чье влияние она должна испытать. Только вместе они — материя и слабая душа — образуют область «зла». Однако Плотин фактически говорит нечто большее. Материя у него является и причиной слабости душ, и причиной зла как такового (Plot. *Enn.* I.8[51].14.49–50). Хотя то, что душа сама производит материю, а после нисходит к ней, не означает для Плотина того, что материя не является причиной зла. Именно материя оказывается источником зла (Plot. *Enn.* I.8[51].14.50–51; ср.: IV.8[6].7.9–10). Таким образом, у Плотина за зло отвечают, во-первых, ма-

⁵ Согласно Плотину, когда материя становится объектом очарования, душа, устремляясь к ней, некоторым образом признает, что она ниже, чем то, к чему она устремлена (Plot. *Enn.* V.1[10].1.17–19). Иными словами, у души появляется стремление к низшему, чем она сама, вместо стремления к высшему.

⁶ Имеется в виду, Душа как таковая. То есть частная душа освещается, когда обращается к Душе, являющейся для Плотина одной из божественных ипостасей.

⁷ Пер. Т. Сидаша [Плотин 2004, 468].

терия и, во-вторых, слабость души, но и эта слабость вызвана той же материей. Материя — не независимый источник зла, но сама в своем происхождении зависит от частной души. Материя — зло, поскольку она иерархически последнее. Она и порождается как таковая — т. е. бесформенная и неопределенная — частной душой, поскольку это последняя ступень в платиновской иерархии. Ниже материи сойти уже нельзя. Все предыдущие уровни бытия способны обращаться на свое начало, а материя уже не способна.

Материя — конец процесса эманации, однако она является и его результатом. И здесь возникает известный парадокс, поскольку, если все ступени иерархии необходимо связаны в процессе порождения друг друга, то получается, что Единое, которое есть Благо, ответственно за порождение материи, пусть не непосредственно, но через цепь порождающих друг друга уровней бытия. Но Единое — Благо, а материя — зло и источник зол⁸. Получается, что Благо ответственно за зло. Именно в этом пункте Прокл в своей критике Плотина видит наиболее слабое место в его теории. Обратимся теперь кратко к этой прокловой критике Плотина.

Прокл отвергает то, что материя является причиной зла в душе. Он не соглашается с изошренным различием Плотина между слабостью души и ее порочностью. Прокл считает, что очарованность души тем, что ниже ее, уже сама по себе является злом. Прокл настаивает, что материя не может быть причиной зла в душе. Материя не может быть началом зла, поскольку введение такого начала означало бы уступку дуализму, как бы ни хотел этого избежать Плотин. У Плотина получается, что наряду с началом Блага появляется начало зла, — для Прокла это невозможно. По его учению, существует множество акцидентальных причин зла, а не какое-то единое злое начало. Если бы материя была принципом зла, то она была бы либо независимым принципом, либо произведенной другим высшим принципом зла, что невозможно. В первом случае мы имели бы дело с дуализмом, а во втором случае Благо становится началом зла. Сам Прокл, в отличие от Плотина, утверждает, что материя создана Благом (и в этом отношении его учение куда ближе к христианскому).

По Проклу материя не является ни злом, ни началом зла. В главах 11–38 *De malorum subsistentia* Прокл рассматривает уровни, где бы могло появиться зло. Он начинает с богов и спускается вниз по иерархической лестнице до ангелов, даймонов и героев к душам, которые он разделяет на божественные и обычные, и далее переходит к образам душ и к неразумным душам. Затем

⁸ Ян Опсомер убедительно показывает несостоятельность попыток тех толкователей Плотина, которые уверяют, что материя у него только источник зла, но сама не зло. Это действительно не подтверждается из текстов самого Плотина [Opsomer 2007, 188–189].

он спускается к природе, которая является руководящим принципом тела, и наконец — к материи, которой посвящены главы с 30 по 37. Вслед за этим в главе 38 он обращается к «лишенности». Выводом из всего этого рассмотрения является то, что зло случается только в частных душах и частных телах, которые способны меняться, по-разному ориентируясь в отношении того, что выше или ниже их. Божественные души практически не затрагиваются злом, а тем более то, что выше их, т. е. весь мир духов — боги, даймоны, герои. Уровни, которые ниже души, — материя и лишенность — не являются злом.

«Лишенность» (στέρησις) — важное понятие в системе Прокла, которое занимает особое место, не случайно он трактует вопрос о лишенности отдельно, после вопроса о материи: это показывает, что он отличает материю от лишенности. Материя характеризуется бедностью, нищетою и желанием формы, блга и т. д.; все это сравнивается с желанием женщины по отношению к мужчине. У Плотина тоже встречается этот образ (Plot. *Enn.* II.4[12].16.14–17), однако Плотин в этом контексте отождествляет материю с лишенностью (вопреки Аристотелю, см.: *Phys.* 192a13–25). Для Плотина материя — неустранимая лишенность, т. е. она, взятая сама по себе, никогда не обретет формы: лишенность неустранима. Прокл, напротив, настаивает на различии между лишенностью и материей, т. е. встает на позиции Аристотеля и против Плотина. Вместе с тем, Прокл не соглашается с Аристотелем, что лишенность это зло. Если бы высшим благом было бытие, то лишенность действительно была бы злом. Но Благо выше бытия, трансцендентно ему, поэтому и лишенность формы не может быть высшим злом: это просто лишенность бытия, а не лишенность блага. Отсутствие формы ведет к несуществованию, а значит, и к прекращению всяких страданий.

Собственное отношение к материи Прокл формулирует следующим образом:

...материя ни добра, ни зла. Ибо если бы она была благом, то она была бы вершиной [или: концом], а не последней из всех вещей, тем концом, к которому все стремится, то есть объектом стремления. Всё подобного рода — благо, поскольку высшее Благо — это конец [или: цель], то, ради чего все существует, объект желания для всего существующего. Но если бы, с другой стороны, материя была бы злом, то она была бы богом и вторым началом для всего сущего, которое бы противостояло причине, которая блага, и тогда бы получилось «два источника» (Plat. *Leg. I.* 636d7–8), которые сходятся как противоположности, один источник блага, а другой — зла... (Procl. *De mal.* 36.4–11, ed. Voese по TLG)⁹.

⁹ Здесь и далее переводы из Прокла принадлежат автору статьи.

В другом месте Прокл высказывает ту же мысль: материя не может считаться ни благом (поскольку тогда бы она не была последней в порядке всего), ни злом, — но добавляет к этому, что ее следует почитать *необходимой для мира* (ἀναγκαῖα τῷ κόσμῳ) (Procl. *In Remp.* I.37.3–38.29, ed. Kroll по TLG). То есть без нее невозможно было бы существование всего мироздания.

К этому понятию материи как «необходимости» или «необходимого» мы еще вернемся. Пока же, забегая вперед, отметим, что в *Ареопагитском корпусе* мы не находим эксплицитно выраженного учения о том, что материя не является ни добром, ни злом (не говоря уж о том, что у Ареопагита эксплицитно отвергается, что материя есть зло). Как говорит Схолиаст: «Начало всего Бог... и конец всего эта навозообразная грубая землевидная часть материи, почему она и называется подножием Божиим. Но и являясь пределом, она, однако же, причастна Его благодати — как несущая Его у предела» (*SchDN* 277.5; схолия 108 к Dion. Ar. *DN* 4.20: Ареопагит 2002, 355)¹⁰. Заметим не только то, что «конец всего» здесь причастен благу, но и то, что этот конец не тождественен материи в ее философском понимании у Плотина и Прокла — т. е. τὸ μὴ ὄν. В другом месте Схолиаст поясняет, говоря о материи: «Ибо вообще все Богом произведенное, пусть предельно слабо, но Благу причастует» (*SchDN* 281.4; схолия 116 к Dion. Ar. *DN* 4.20: Ареопагит 2002, 361, пер. с изм.). Мы еще вернемся к учению схолиастов *Ареопагитик* о материи и ее отношении к благу и злу, пока же обратимся к тексту самого Ареопагита.

Некоторые особенности учения Прокла станут еще яснее при сравнении их с учением *Ареопагитик*, которые в вопросе о зле и материи, что общепризнано, сильно зависят от сочинения Прокла [см.: Stiglmayr 1895; Koch 1895]. Как отмечает Эрик Перл, «Дионисий в большой степени следует Проклу, в первую

¹⁰ Здесь и далее перевод *Ареопагитик* и схолий к ним Г. М. Прохорова по указанному выше в тексте изд.: *Ареопагит 2002*. Нумерация схолий дается в двух вариантах: в стандартной латинской пагинации, где первая цифра после аббревиатуры означает страницу издания схолий в *Patrologia Graeca* Миня, а вторая — порядковый номер схолии на соответствующей странице (схолии к *Corpus Areopagiticum* у Миня опубликованы в отдельном от публикации основного текста томе (PG 4, 13–576) и не пронумерованы, так что данная нумерация отражает только их порядок следования на каждой отдельной странице изд. Миня), а также по названному рус. изд., где номера схолий соответствуют номерам комментариев к соответствующим трактатам. Указанное рус. изд. представляет собой билингву, в которой греческий текст *Corpus Areopagiticum* Миня исправлен по имеющимся критическим изданиям [Suchla 1990; Heil, Ritter 1991], а схолии даны по указанному тому *Patrologia Graeca* и пронумерованы, как в греческом, так и в русском тексте сквозной нумерацией в каждой отдельной главе того или иного сочинения корпуса, что делает это издание удобным для цитирования.

очередь, когда разделяет неоплатоническое учение о том, что ни одно сущее не может быть всецелым злом, но должно обладать каким-то благом, без которого оно вообще бы не существовало» [Perl 2007, 57; см.: Dion. Ar. *DN* 4.20, PG 3, 720B]. Тот же исследователь считает, что наибольшим изменением по сравнению с Проклом является у Ареопагита то, что, в то время как Прокл находит зло как частичную лишенность блага только на уровне человеческих душ и тел, Ареопагит — отрицая субстанциональность зла, т. е. применимость его к какой-либо сущности или плану бытия, включая материю¹¹, — обнаруживает такую частичную лишенность блага на всех уровнях бытия. То есть нет такого порядка тварного бытия, где было бы невозможно уклонение от блага [Perl 2007, 58]. Это наблюдение ставит под вопрос утверждение Карлоса Стейла, что Ареопагит в *DN* 4.20 пересказывает Прокла не творчески [см.: Steel 2003, 4].

Действительно, уже из этого примера видно, что Ареопагит отнесся к тексту Прокла достаточно творчески, а не просто пересказал его. В частности, для Ареопагита, несомненно, было весьма важно подчеркнуть, что уклонение от природы совершается, в первую очередь, в сфере существ, наделенных свободной волей, к которым он причисляет не только человеческие души, но и ангельские силы. Не менее интересно сравнить то, как Ареопагит использует аргументацию Прокла, когда говорит о материи. Здесь существенно не только то, что он повторяет вслед за Проклом, но и то, что он опускает из аргументации последнего. В этом умолчании порой скрыто не меньше смысла, чем в том, что произносится.

В частности, можно заметить, что если Прокл совершенно определенно говорит о том, что материя не есть ни благо, ни зло («материя ни добра, ни зла»), то у Ареопагита именно такого утверждения нет. То есть о том, что материя не есть зло, Ареопагит неоднократно повторяет, воспроизводя аргументацию Прокла, но вот что она не является добром (хотя бы в каком-то смысле), он эксплицитно не утверждает. Между тем, Прокл эксплицитно говорит именно это. Позиция Прокла вполне объяснима (т. е. он сам, как мы видели выше, ее объясняет): для него материя — последнее в иерархическом устройении мира, поэтому нет такого «ниже нее», что бы стремилось к ней в качестве, пусть хотя бы и относительного, но блага. У Ареопагита, однако, мы не встречаем такого рассуждения.

¹¹ Зло не присуще ни ангелам (Dion. Ar. *DN* 4.22, PG 3, 724BC), ни дэймонам-бесам (Dion. Ar. *DN*. 4.23, PG 3, 724C–725C), ни душам (т. е. душам людей) (Dion. Ar. *DN* 4.24, PG 3, 725D–728A), ни неразумным животным (Dion. Ar. *DN* 4.25, PG 3, 728B); ни природе в целом (Dion. Ar. *DN* 4.26, PG 3, 728C), ни телам (Dion. Ar. *DN* 4.27, PG 3, 728D), ни материи (Dion. Ar. *DN* 4.28, PG 3, 729AB). В последнем пункте он солидаризируется с Проклом против Плотина, не называя, разумеется, ни того, ни другого.

Вслед за Проклом он рассматривает возможности: если материя это вообще не-сущее, то она ни добра и ни зла; но если она какое-то сущее, а все сущие от Блага, то и она от Блага (Dion. Ar. DN 4.28, PG 3, 729A). Сам Ареопагит не делает здесь никакого выбора в пользу того или иного варианта. Рассуждение приводится исключительно для того, чтобы показать, что материя никак не может быть сочтена злом. Далее Ареопагит воспринимает от Прокла понимание материи как *необходимого* для устройства всего мира. Материя — необходимое, а значит, она не может быть злом. Но Прокл именно в этом контексте (как мы видели выше) говорит о том, что материя не только не зло, но и не добро, а необходимость (необходимое оказывается чем-то «третьим», между добром и злом). Ареопагит же именно в этом контексте, воспроизведя аргумент Прокла, состоящий в том, что в качестве необходимости материя не является злом (Dion. Ar. DN 4.28, PG 3, 729A), не говорит, что она не есть добро. В этой маленькой, но весьма интересной детали, мы полагаем, обнаруживается немаловажное отличие в расстановке акцентов между Ареопагитом и Проклом. Именно эту тенденцию, нам кажется, и усилил Схолиаст, когда написал: «Ибо вообще все Богом произведенное, пусть предельно слабо, но Благу причастует» (*SchDN* 281.4; схолия 116, к Dion. Ar. DN 4.20: Ареопагит 2002, 361). Эти слова Схолиаста сказаны, заметим, именно в контексте разговора о материи: «Ибо вообще самого сущностного зла нет, не говоря о результате совершенного лишения Блага, абсолютно Тому непричастном. А такового нигде ведь невозможно найти, даже в самой лишенной вида материи, хотя некоторые из эллинов так считают. Ибо вообще все Богом произведенное, пусть предельно слабо, но Благу причастует» (*SchDN* 281.4; схолия 116 к Dion. Ar. DN 4.20: Ареопагит 2002, 361, пер. с изм.). Можно предположить, что Схолиаст, мысля одновременно православно и логически, развивает тенденцию самого Ареопагита: если материя сотворена Богом, который Благ и является самим Благом, то она должна быть хотя бы в слабой степени причастна благу. Но ведь у неоплатоников, даже у Прокла, который выступал против платоновского учения о материи как зле, были свои философские аргументы в пользу того, что материя не является ни в какой мере благом, а в лучшем случае, является необходимой для творения в его целом. Необходимой, не злой, но и не благой. Как пишет Ян Опсомер, «необходимое здесь рассматривается как категория, средняя между злом и благом» [ср.: Opsomer 2007, 169]. Поэтому наиболее интересным и острым является вопрос: как к этой аргументации относятся христианские авторы *Ареопагитского корпуса*, спорят они с ней или просто ее игнорируют?

Мы еще будем неоднократно обращаться к этой интереснейшей теме, пока же отметим, что у Ареопагита, в его пересказе Прокла, характерным

образом отсутствует весьма важное для понимания Прокла место, где учение о материи в ее отношении ко злу излагается диалектически:

если мы рассмотрим материю как таковую, то увидим, что она ни благое, ни злое, но только необходимое (οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακόν, ἀλλὰ ἀναγκαῖον μόνον); как произведенная ради блага [целого] она благое, но, взятая сама по себе, она не благое (ἀπλῶς δὲ οὐκ ἀγαθόν); а в качестве последнего из сущих она [нечто] злое (ὡς μὲν ἔσχατον τῶν ὄντων κακόν), если в самом деле наиболее удаленное от Блага — злое; но, взятая сама по себе, она не злое, а необходимое, как мы объяснили [выше] (ἀπλῶς δὲ οὐ κακόν, ἀλλ' — ὥσπερ εἴρηται — ἀναγκαῖον) (Procl. *De mal.* 37.1–5; ed. Boese по TLG).

Отсутствие этого рассуждения у Ареопагита, при том что во многих других моментах аргументации Прокла он довольно близко следует за ним, является весьма примечательным. Ареопагит, нам кажется, воздерживается от воспроизведения этого рассуждения, равно как и от утверждения, что материя не есть ни нечто злое, ни нечто доброе, отнюдь не случайно. Для него как для христианина важнее такого рода диалектики, видимо, был аргумент, что, поскольку материя сотворена Богом, то и непричастной Его благодати она не может быть. Он воздерживается от того, чтобы считать, что она есть нечто злое в качестве наиболее удаленного от Бога. Само это понятие о том, что наиболее иерархически удаленная часть творения это нечто злое, у Ареопагита, по нашим наблюдениям, отсутствует, хотя понятие о том, что существуют более удаленные от Бога части творения, у Ареопагита есть; но говоря об этом, Ареопагит как раз и утверждает, что благодать доходит и до них: «Благодать распространяется не только на окружающие ее всеблагие существа, но достигает и предельно от нее удаленных» (Dion. Ar. *DN* 4.20; PG 3, 717D)¹². Прокл также достаточно осторожно высказывает эту мысль («если в самом деле наиболее удаленное от Блага — злое [εἴπερ τὸ πλείστον ἀφεστῶς τοῦ ἀγαθοῦ κακόν]»), но все же высказывает ее, отдавая таким образом дань традиции, восходящей к Плотину, с которым он спорит по многим другим пунктам. У Ареопагита мы не находим мысли подобного рода, как и утверждения о том, что ангелы и даймоны никак не могут быть причастны злу. По-видимому, как христианин, Ареопагит твердо придерживается учения о том, что, «никто не благ, как только один Бог» (Лк. 18:19) (т. е. сущностно и неотъемлемо), но в то же время даже самые крайние части творения Божия благи в ту меру благодати, которой их наделяет Бог. Иными

¹² Схолиаст здесь замечает, что «под предельно удаленными надо разуметь материальные земные тела» (*SchDN* 277.5; схолия 108 к Dion. Ar. *DN* 4.20: *Ареопагит* 2002, 355).

словами, если Бог сотворил материю, т. е. в Нем есть промысел о ней, ее логос, то она, в силу самого этого факта, не может не быть причастна к Благу. Хотя напрямую у Ареопагита (в отличие от его Схолиаста) эта мысль не высказывается, но нам кажется, что отсутствие у него вышеуказанной аргументации Прокла достаточно красноречиво и может служить косвенным доказательством того, что он мог именно так и осмыслять этот вопрос. В любом случае не приходится сомневаться, что в системе Ареопагита материя сотворена не так, как у Плотина — не какой-то низшей в иерархии частной душой, а (как и все остальное творение) Самим Богом. Мы еще вернемся к этой проблематике, пока же обратим внимание на ряд других моментов в учении Ареопагита о материи и зле.

Поскольку для Ареопагита зло связано не с чем иным, как с ослаблением в осуществлении промысла Божия о той или иной твари, ущербом в ее бытии именно в этом смысле, то у него получается, что в ангельских иерархиях такое уклонение от замысла Божия возможно, и поэтому он говорит, в отличие от Прокла, что хотя даймоны не злы по природе (Dion. Ar. *DN* 4.23, PG 3, 724C), поскольку они происходят от Блага (т. е. Самого Бога), в той мере, в какой они уклонились от своего предназначения — созерцания Божественных благ и причастности им, они злы (Dion. Ar. *DN* 4.23, PG 3, 725A). То есть они злы не по природе, а по лишенности ангельских благ (Dion. Ar. *DN* 4.23, PG 3, 725B), по лишенности того совершенства, которое свойственно ангелам. Такое совершенство составляет саму ангельскую природу, как она замыслена Богом, поэтому можно сказать, что падшие ангелы оказываются ущербны в самом своем бытии, хотя не настолько, конечно, чтобы совсем перестать существовать, и в своем падении оставаясь к тому же умными сущностями (т. е. сохраняясь в границах своей собственной природы). Они не перестают быть причастными Благу, коль скоро они живут и мыслят (Dion. Ar. *DN* 4.23, PG 3, 725B), а злы только по отпадению от предназначенных для них благ (Dion. Ar. *DN* 4.23, PG 3, 725C). Аналогичное рассуждение Ареопагит применяет к человеческим душам (Dion. Ar. *DN* 4.24, PG 3, 728A).

Итак, как замечает Эрик Перл, «Дионисий эксплицитно расширяет учение о зле как частичной лишенности блага, чтобы покрыть им не только человеческие души и тела, но все вообще твари, включая умы, которые для Плотина и Прокла не способны на зло. Такое зло в умах, душах и телах — слабость и отпадение от их собственных благ (*DN* IV.27, 728D)» [Perl 2007, 59]. Тот же исследователь далее отмечает, что в конечном счете речь идет о недостатке любви к Богу, а это в плане онтодинамическом означает недостаток (или даже отсутствие) участия в движении, обращенном к Нему; на языке неоплатоников и Ареопагита это соответствует понятию ἐπιτροπή [см.: *ibid.*, 60–61]. В этом

контексте может возникнуть справедливый вопрос: если зло проявляется в недостатке любви к Богу, ущербности в восприятии Его благодати, то каким образом так понятое зло может быть приложено к материи хоть в какой-то степени? К сожалению, Эрик Перл этим вопросом не задается и понятно почему: сам Ареопагит этот вопрос, судя по всему, не ставит, в своей полемике против определения материи в качестве «зла» во многом следуя Проклу. Но не исключено, что молчание Ареопагита о материи даже как об относительном зле, т. е. как о самом крайнем и удаленном в творении, связано в том числе и с тем, что зло для христианина Ареопагита все же по преимуществу соотносится с расположенностью свободной воли, с ослаблением и ущербом в осуществлении Божия замысла о том или ином творении, — но как можно помыслить ущербность такого замысла применительно к материи? Ареопагит этого вопроса не ставит, но нельзя исключить, что на характер пересказа им мысли Прокла и на то, что он в ней опустил, а что из нее взял, этот естественно приходящий на ум вопрос мог повлиять.

Рассмотрим теперь подробнее учение о материи, как оно раскрывается в схолиях к *Ареопагитикам*, представляющих собой опыт осмысления учения Дионисия Ареопагита следующими поколениями христианских философов, в чьей принадлежности к православному преданию не приходится сомневаться. Особенно здесь следует выделить Иоанна Скифопольского, чьи схолии, составляющие важную часть всех схолий к *Ареопагитикам*, в более поздней традиции были приписаны Максиму Исповеднику, что само по себе уже служит доказательством их большого значения для православного предания; впрочем и сам Иоанн — что не следует забывать — был почитаемым святым отцом, чья святость была засвидетельствована на Шестом Вселенском соборе [см.: Беневич 2010, 608–609]. В настоящее время, с помощью сохранившегося сирийского перевода *Ареопагитского корпуса* в его ранней версии, удалось вычленил из схолий те, что были написаны Иоанном Скифопольским [см.: Suchla 1980; Suchla 1985; Suchla 1989; Suchla 1990, 38–54; Rorem and Lamoreaux 1998]. В частности, к таким схолиям относятся большинство схолий из полемики Ареопагита вокруг материи и зла, на чем мы еще остановимся подробнее.

Тем не менее, поскольку для православного предания авторитетностью обладают не только схолии Иоанна Скифопольского, но и все остальные (не исключено, что, если и не отредактированные, то одобренные Максимом), мы будем, как и прежде, называть их коллективного автора Схолиастом, без уточнения, какому именно схолиасту они принадлежат. В любом случае, речь идет о толковании Ареопагита, которое было признано преданием православным, и в этом отношении представляет для нас особую ценность.

В первую очередь, следует отметить, что Схолиаст эксплицитно отстаивает сотворенность материи (понятие ее пока не уточняется) Самим Богом: «от Бога и вся материя имеет бытие, — ни одно разумное слово этому не может противоречить. И она несет сама в себе доказательства того, что от Бога и появилась она, и Им была упорядочена» (*SchDN* 44.9; схолия 40 к *Dion. Ar. CH* 2.4: Ареопагит 2002, 63). Материальный мир, который является подобием умственно-го, способен воспринимать промыслительное воздействие Божие, т. е. быть просвещаемым: «как умственные существа способны, насколько это возможно, воспринимать промыслительные исхождения от Бога, и, будучи живыми, животворятся превышающим всякую жизнь Богом, и имеют силы для благодетельного содействия и некое сверхмирное движение, так и материальное, все вместе и по частям, имеет возможность соответствующим себе образом воспринимать промысел Божий и оживать, и может стать жизнью» (*SchDN* 44.9; схолия 40 к *Dion. Ar. CH* 2.4: Ареопагит 2002, 63). Схолиаст говорит даже о способности материального творения быть просвещаемым духовным светом, т. е. по-своему воспринимать действие умных сил: «Материальному свойственно и просвещаться присутствием разумных сил, как при воскресении Господа, когда ангел блистал и освещал окрестность. Всем этим обладает претерпевающая материя, но не так, как обладают действующие умственные силы. Почему и говорится, что она имеет это как последний отзвук» (*SchDN* 44.9; схолия 40 к *Dion. Ar. CH* 2.4: Ареопагит 2002, 63).

В другом месте, по-христиански излагая учение Аристотеля о четырех причинах всего сущего, в том числе и о причине материальной, Схолиаст вновь говорит о том, что материя сотворена Самим Богом: «...то, из чего, как существующего, возникает возникающее, как, например, материя, из которой все. Бог ведь и ее произвел» (*SchDN* 260.4; схолия 57 к *Dion. Ar. DN* 4.10: Ареопагит 2002, 325).

Но особенно важна для нас схолия, где дается само понимание материи, так сказать, ее философское определение и описывается характер ее творения и место в общем устройении бытия. Поводом для написания такой схолии является высказывание Ареопагита: «и не сущее (τὸ μὴ ὄν) ... желает Его и ревностно стремится быть в Нем» (*Dion. Ar. DN* 4.18, PG 3, 713D–716A). Схолиаст дает странное объяснение, в каком смысле здесь следует понимать не-сущее и характер его стремления к Благу:

...поскольку сущее являет собой сущности и виды, не-сущее должно быть безвидным и бессущностным, созерцаемым только разумом (λόγῳ μόνῳ θεωρητόν). Это не-сущее (τὸ μὴ ὄν) и лишенное вида древние и называли материей, каковую именуют и предельным безобразием. Называется же

материя не-сущим (μὴ ὄν) не потому, что она есть совершенное ничто (οὐδέν), а потому, что не существует (μὴ ἔστί). Ибо истинно Сущим, а также Самим Благом, является Бог. Из не сущего (ἐκ μὴ ὄντων) изведена ведь Богом и материя, но не — как некоторые люди решили — лишенной вида и образа. Так что материя — не начало воспринимаемого чувствами, а, скорее, его наполнение и своего рода предел и основание сущего (*SchDN* 272.1; схолия 93 к *Dion. Ar. DN* 4.18: *Ареопагит* 2002, 343, пер. с изм.).

Этот отрывок чрезвычайно важен для понимания учения о материи Схолиаста, которое является, очевидно, и адекватным толкованием учения самого *Ареопагита*. Из приведенного пассажа видно, что Схолиаст не отвергает философского, восходящего к Аристотелю, понимания материи в качестве τὸ μὴ ὄν, но при этом дает свое толкование этому выражению, отличая его, с одной стороны, от сущих (всего имеющего сущность и вид), а с другой — от не сущих (или: не сущего — μὴ ὄντων), из которого Бог творит все. Материя не «ничто» (οὐδέν), поскольку она творится Богом из не сущего, как и все остальное творение, но в то же время, она τὸ μὴ ὄν, в том смысле, что она не существует (μὴ ἔστί) как некое особое сущее, имеющее сущность и вид. А как? Об этом Схолиаст говорит совершенно определенно: она сотворена «не — как некоторые люди решили — лишенной вида и образа. Так что материя — не начало воспринимаемого чувствами, а скорее его наполнение и своего рода предел и основание [или: фундамент] сущего (συνπληρωτικὴ τοῦτων, καὶ ἐσχατὸν τὶ καὶ ὑποστάθμη τῶν ὄντων)». Иными словами, материя не сотворена, говорит Схолиаст, в качестве некоей лишенной вида и образа субстанции, из которой Бог потом, после сотворения такой субстанции, творил уже отдельные сущие, но сотворена как наполнение всего сущего и основание его. То есть в самом акте творения всего имеющего форму и сущность материального сущего Бог творит и материю как то, что исполняет соответствующие сущие¹³. Иными словами, в голом виде, не в качестве исполняющей соответствующие Божии творения, материи нет.

¹³ Может показаться, что этому месту и нашему выводу из него противоречит другая схолия на *Dion. Ar. DN* 4.7: «не-сущее причастно Прекрасному и Благу». Схолиаст, толкуя это место, пишет, что одно из значений не-сущего здесь — материя. И далее говорит: «Можно сказать, таким образом, что материя причастует благу, вследствие чего она обрела вид и освободилась от *недавней* бесформенности» (*SchDN* 252.2; схолия 46: *Ареопагит* 2002, 317, пер. с изм., курсив наш). Однако, на наш взгляд, выражение «недавняя бесформенность» не следует понимать в том смысле, что прежде была сотворена бесформенная материя, а потом ей придана форма, но лишь в том смысле, в каком вообще говорится о материи чего-либо, получившей форму в акте творения. Иное понимание входило бы в явное противоречие со схолией 93 к *DN* 4.18 (*SchDN* 272.1), которую мы только что разбирали. Приведенный здесь отрывок из схолии 46 к *DN* 4.7 (*SchDN* 252.2) интересен

В этом смысле она не существует. Но это не отменяет исполненности сущих материей, творимой Богом из ничего вместе со всем сущим.

Из этого краткого экскурса видно, сколь серьезного уточнения требует заявление Т. Ю. Бородай о христианском учении о материи: «У христианских мыслителей поздней Античности и раннего Средневековья учение о материи сводится к доказательству того, что материи нет, ибо Бог сотворил мир из ничего» [Бородай 2008, 481]. В самом деле, учение автора схолий к *Ареопагитскому корпусу* не предполагает ни предсуществующей наравне с вечными идеями материи (как принято трактовать это учение у Платона в «Тимее»), ни вечно существующего мира, где материя в качестве τὸ μὴ ὄν может быть лишь помыслена как возможность данной вещи (как это было у Аристотеля). В данном учении содержится иное понятие о материи, творимой из ничего вместе с материальным миром.

Дав определение материи, точнее, пояснив, как он понимает ее философское определение, и указав, как он понимает характер творения материи из ничего, Схолиаст далее пишет о материи следующее:

Стало быть, она, в отличие от существ словесных, не образ Божий и не отражение истинно Сущего. Да и отражение истинно умственного мира, воспринимаемое чувствами, поскольку оно воспринимаемо чувствами, существует не без материи, но, обладая каким-либо видом, превосходит материю. Ведь материя никогда не может быть воспринята вне вида и качеств, являющихся ее свойствами. Ибо бывал ли когда-нибудь огонь без теплоты, или света, или белизны цвета, или вода без прохлады, или влажности, или темной синевы? Или земля и воздух подобным же образом? Поэтому я и сказал, что материя созерцаема разумом как τὸ, лишенное вида, качеств и образа, из чего появилось видимое и невидимое, — будучи таким образом изведено Богом из не сущего не прежде, чем была положена в основание, а затем, как учит божественный Моисей, упорядочена бесформенная материя (*SchDN* 272.1; схолия 93 к *Dion. Ar. DN* 4.18: *Ареопагит* 2002, 343).

Здесь Схолиаст, очевидно, полемизирует с теми, кто толковал Моисея (Быт. 1:2–3) в том смысле, что Бог творит материю, а потом уже из нее творит все остальное видимое творение. Схолиаст понимает дело иначе — материю можно рассматривать лишь «отвлеченно» от всего остального творения, т. е. в одном только разуме, на самом же деле, все видимое и чувственное творится

еще и тем, что в нем говорится о причастии материи к Благу, происходящем при обретении ею вида (т. е. формы).

исполненным материи, и сама материя для всего творится из ничего вместе со всем остальным.

В виде отступления можно высказать предположение, что Схолиаст в данном месте вступает в спор с теми, кто, подобно Аполлинарию Лаодикийскому, как излагает его учение Немесий Эмесский в *De nat. hom.* 5, толковал слова Моисея следующим образом:

Бог сотворил небо и землю из бездны. Хотя Моисей в своей космогонии не упомянул о бездне как о сотворенной, но в книге Иова сказано: «сотворивший бездну» (Иов. 38¹⁴). Из нее именно, *как из материи*, по мнению Аполлинария, сотворено все остальное. Конечно, бездна не безначальна, но она сотворена прежде всего телесного и предуготована Творцом к происхождению всего остального. *Самое имя бездны указывает на беспредельность материи* (Nemes. *De nat. hom.* 5)¹⁵.

Из этого пассажа, в котором наиболее интересные для нас места мы выделили курсивом, видно, что, согласно Аполлинарию, как его излагает Немесий, сначала творится безвидная бездна, которая по описанию весьма схожа с материей, если не тождественна ей, а потом из нее все остальное. Схолиаст в своем собственном толковании творения, как видно из приведенной выше цитаты, оспаривает такого рода его понимание, что согласуется с общей направленностью учения Иоанна Скифопольского, как и учения Максима Исповедника, против доктрины Аполлинария Лаодикийского по целому ряду существенных моментов [см.: Беневиц 2010].

Здесь же можно вспомнить, что и св. Василий Великий в «Беседах на Шестоднев» предупреждал:

...не тратить времени на умствования, исследуя самое подлежащее, не доискиваться какого-то естества, которое лишено качеств, и само в себе взятое бескачественно, но твердо помнить, что все свойства, усматриваемые в земле, будучи восполнением сущности, входят в понятие бытия. Покусившись отвлечь разумом от земли каждое из находящихся в ней качеств, придешь ни к чему. Ибо если отнимешь черноту, холодность, тяжесть, густоту, качества земли, действующие на вкус, или и другие, какие в ней усматриваются, то подлежащим останется ничто (Bas. Magn. *Hex.* 1.8)¹⁶.

¹⁴ В точности такого выражения в этом месте «Книги Иова» нет, но слово «бездна» упоминается.

¹⁵ Пер. Ф. С. Владимирского [Немесий 1996, 83].

¹⁶ Цит. по: Василий Великий 1845, 14.

Из этого пассажа явно видно, что Василий не был сторонником того, чтобы доискиваться до «первоматерии», лежащей в основании всего, ведь именно ею и является «подлежащее», или «естество», описываемое им как то, что «лишено качеств, и само в себе взятое бескачественно». В отличие от этого, Схолиаст, который имеет дело именно с философским текстом Ареопагита, ведущего диалог с языческой философией, не отвращается от философского определения материи как τὸ μὴ ὄν, но настаивает на том, что неверно рассматривать эту материю саму по себе: сам характер ее создания таков, что ее следует созерцать разумом как τὸ, чем исполнено все материальное творение, в качестве его неотделимого материального основания (или, говоря языком Аристотеля, — материальной причины).

Но еще важнее для нас то, что говорит Схолиаст о материи дальше: «Так что материя существует в Боге, потому что она Им и приведена была в бытие. Мыслится же она пребывающей в Нем сверхсущественно, поскольку Он как Благой содержит все» (*SchDN* 272.1; схолия 93 к *Dion. Ar. DN* 4.18: Ареопагит 2002, 344, пер. с изм.). Иными словами, в Боге имеется предвечный замысел о материи, как и предвечный замысел о всем остальном в творении; и эти замыслы можно назвать логосами твари¹⁷. Остается, правда, открытым вопрос, как этот замысел-логос о материи соотносится с логосом того или иного существа, того или иного вида, и можно ли говорить о логосах материи каждого отдельного вида, или же нужно говорить о логосе материи как таковом? Более того, как возможно помыслить логос того, что само по себе не имеет и не может иметь никакой формы? — особенно, если понимать логос как форму, хотя такое понимание Ареопагита не очевидно. К сожалению, Схолиаст эти вопросы не ставит. Но в любом случае для нас важен этот пассаж, поскольку в нем подчеркивается статус материи, наряду со всем остальным в творении: она

¹⁷ Здесь уместно будет суммарное изложение общих принципов и положений космологии Иоанна Скифопольского: «В области космологии... он ведет полемику с гностиками-валентинианами, манихеями и мессалианами. Утверждая вслед за Ареопагитом о причастности всего без исключения творения к Благу, отвергает все ереси, которые эксплицитно, как манихеи, или имплицитно, как монофизиты, чужаются материи и плоти. Вслед за Ареопагитом он явно отвергает совечность Бога и мира <...> Более энергично, чем Ареопагит, он отстаивает учение о творении всего, в т. ч. и первоматерии, *ex nihilo*. Что касается характера творения Богом мира, то у него, с одной стороны подчеркивается, что мир творится по избытку благодати Божией, а с другой — он творится по воле Божией, а не каким-либо «естественным образом», т. е. нельзя сказать, что для Бога творить так же естественно, как для паука плести паутину. Вместе с тем, он говорит, что все имеющее быть сотворенным предсуществует в Боге, который знает, что и когда Он сотворит» [Беневич 2010, 610].

творится Богом по Его замыслу, и именно в этом смысле она причастна к благу, как видно из толкуемого схолиастом пассажа — «и не-сущее [т. е. материя] (τὸ μὴ ὄν)... желает Его и ревностно стремится быть в Нем» (Dion. Ar. *DN* 4.18, PG 3, 713D–716A¹⁸)¹⁹.

Далее, Схолиаст в одной из следующих схолий продолжает разбирать вопрос об отношении материи к благу. Его ответ оказывается не менее «диалектическим», чем у Прокла, но акценты в этой диалектике расставлены несколько по-другому. Вот что он пишет, толкуя слово «сущее» во фразе Ареопагита: «И если все сущее — из Блага» (Dion. Ar. *DN* 4.19, PG 3, 716C):

Выше мы сказали, что если Бог называется существующим сверхсущественно как безначальный и Причина всего, то Его противоположность как последнее из сущего и относительно сверхсущественного Бога бессущностное, т. е. материя, называется не сущей, пребывающей в Боге, благодаря Его благодати появившейся, и хотя, по причине смешения с воспринимаемым чувствами, не являющейся совершенно плохой, не являющейся и совершенно хорошей, как он показывает, по причине неустойчивости (ἄστατον) (*SchDN* 273.3; схолия 99 к Dion. Ar. *DN* 4.19: Ареопагит 2002, 347).

В отличие от Прокла, который говорит, что материя есть ни благое, ни злое, Схолиаст, как мы видим, говорит о том, что материя не является ни совершенно плохой (т. е. злой), ни совершенно хорошей (т. е. благой) (οὐ πάντῃ κακόν, οὔτε πάντῃ ἀγαθόν). Как и неоплатоники, он называет материю «последним из сущего» (ср.: Procl. *De mal.* 30.21), говорит о том, что плоха в ней — ее неустойчивость

¹⁸ Кроме этого толкования, как мы отмечали выше, Схолиаст выдвигает и другое, толкуя слова Dion. Ar. *DN* 4.7: «не-сущее причастно Прекрасному и Благу», а именно: «материя причастует благу, вследствие чего она обрела вид и освободилась от недавней бесформенности» (*SchDN* 252.2; схолия 46: *Ареопагит* 2002, 317). То есть в одном толковании (*SchDN* 272.1; схолия 93 к Dion. Ar. *DN* 4.18) материя причастна благу, поскольку замысел о ней есть в Боге изначально; согласно же другому толкованию, она причастна благу по причине освобождения от бесформенности. Думается, что одно другому не противоречит, поскольку и замысел Бога о материи предполагает то, что она получит форму (вид).

¹⁹ Ср. в другом месте о том, что в Боге и материя, как и все творение, имеет начало и предел: «О беспредельности говорится и применительно к материи, вечно преобразующейся и переходящей из одного вида в другой. Но она имеет предел в Боге и, будучи непостоянной и неопределенной, Богом приводится к видотворению. Так что по справедливости Бог является пределом таковой беспредельности и беспредельным относительно пределов сущего, поскольку и материю Он создал из не сущего. Писание ведь говорит: *Ибо все из Него, Им и к Нему* (Рим. 11:36)» (*SchDN* 332.7; схолия 47 к Dion. Ar. *DN* 5.10: *Ареопагит* 2002, 435).

(которую, наверное, можно понять, как отсутствие формы и сущности); тем не менее, он сохраняет за материей определенную меру блага (в чем ей отдают не только Плотин, но по сути и Прокл). Далее Схолиаст объясняет, как он понимает, в каком именно смысле можно говорить о «зле» материи, а в каком о «добре»: «Ибо ее зло состоит как раз в неустойчивости; часть же блага (μερίδα δὲ τοῦ ἀγαθοῦ), поскольку произошла от Бога, в Боге и пребывает [или: есть — ἐστί]» (*SchDN* 273.3; схолия 99 к *Dion. Ar. DN* 4.19: *Ареопагит* 2002, 346–347, пер. с изм.). Таким образом, здесь подтверждается высказанная выше мысль о том, что материя в некотором смысле блага, а именно, в том, что она произошла от Бога и соответствует Его предвечному замыслу, который в Боге остается, так что и материя некоторым образом «есть в Боге». Далее Схолиаст подчеркивает, что понятие морального зла к материи, разумеется, неприменимо, поскольку такое зло бывает только у разумных существ. Но и «просто зла» (т. е. зла в каком-либо онтологическом смысле) нет ни среди сущего, которое все так или иначе желает блага, ни среди не-сущего (т. е. материи), которое усматривается в Боге (т. е. в Его замысле)²⁰. Ниже Схолиаст, подчеркнув, что нет ничего в творении, что было бы безотносительно к Благу, не происходило бы от Него и не было в этом смысле «в Нем», отдает дань неоплатонической традиции, поясняя, в каком смысле можно говорить о зле в материи: «Зло же в материи — из-за недостатка блага, в силу чего она и мыслится как не воспринимаемая чувствами и не имеющая вида» (*SchDN* 273.3; схолия 99 к *Dion. Ar. DN* 4.19: *Ареопагит* 2002, 347). Но речь лишь — это следует подчеркнуть — о том, как материя «мыслится». В реальности она не существует, как Схолиаст об этом говорил выше, вне того или иного сущего, того или иного вида, т. е. только в умозрении и теоретически можно говорить о зле в материи как таковой, да и вообще о ней как таковой.

Здесь следует упомянуть, что, несмотря на признание Схолиастом за материей «части блага», это не исключает для него общего для всех христианских мыслителей, воспринявших неоплатоническую философскую традицию, утверждения о том, что подлинное соединение с Богом и обожение невозможно без того, чтобы прекратить устремляться чувствами к материальному и иметь его в мысли: «невозможно [человеку] соединиться с Богом и некоторым

²⁰ «Зло-в-собственном-смысле-слова (я говорю не о порочности, каковая как вид и качество или имеет место у словесных существ, или не имеет, но о самом просто-зле) ни среди сущего, как бы то ни было желающего блага, не существует, ни среди не-сущего, иначе говоря, среди материального, как уразумываемого в Сверхсущественном» (*SchDN* 273.3; схолия 99 к *Dion. Ar. DN* 4.19: *Ареопагит* 2002, 349).

образом стать богом, если он не прекратит деятельности — будь то посредством чувства, будь то посредством мышления, — связанной с материей» (*SchDN* 204.2; схолия 55 к *Dion. Ar. DN* 1.5: Ареопагит 2002, 231). Но не материя ответственна за устремление души к ней (в отличие от того, как учил об этом Плотин). Весь процесс склонения души к материи описывается Схолиастом так, что сама материя и материальный мир исключаются из ответственности за склонение к нему (в ущерб устремленности к Богу), ответственность всецело лежит на разумном существе:

Ведь когда разумная часть души делает свое дело, она ни в чем из благого не спотыкается. Но когда берет верх бессловесная часть души, которая примешивается к материи и телу, то разумная часть встречает помеху в своей деятельности. И бессловесная часть души портится по причине смешения с материей. Разумная же часть портится не от смешения с материей, но от склоненности к материи, т. е. от того, что уступает бессловесному, а не господствует над ним, как глаз в темноте, неспособный видеть (*SchDN* 276.1; схолия 100 к *Dion. Ar. DN* 4.19: Ареопагит 2002, 349).

Иными словами, ослабление деятельности разумной части души (могущее произойти из-за отсутствия стремления к Благу) позволяет неразумной части души (соответствующей вожделению и гневу) взять верх над разумной — тогда и происходит ее «смешение» с материей. То есть вместо того, чтобы быть ведóмой разумом, неразумная часть души сама подчиняет себе разум, склоняя его к материи, с которой неразумная часть смешивается посредством греховных страстей. Таким образом, материальное творение становится предметом вожделения и борьбы. Но не материя и материальный мир ответственны за это.

Схолиаст специально подчеркивает, что падение ангелов является доказательством того, что причина морального зла в нас — вовсе не неразумная часть души, смешанная с телом и материей, а сама разумная часть. Ведь у ангелов нет неразумной части, но тем не менее, некоторые из них пали²¹.

Но наиболее известной и обсуждаемой исследователями схолией (известно, что она точно принадлежит Иоанну Скифопольскому), посвященной материи, является схолия к *DN* 4.28 (*SchDN* 297.7) , в которой Схолиаст объясняет,

²¹ «Поскольку некоторые из философов говорят, что благодаря бессловесной части души, смешанной с материей и телом, склонившись к ним, душа творит зло, о чем он выше говорил, прекраснейшим образом божественный Дионисий разрешает недоумение, указывая на иные — бестелесные и совершенно не смешанные с материей *существа*, которые и без тела, по причине оскудения добра, согрешают» (*SchDN* 297.4; схолия 165 к *Dion. Ar. DN* 4.27: Ареопагит 2002, 383).

в каком смысле о материи можно говорить как о не-сущей. При этом, как отмечают П. Рорем и Дж. Ламоро²², Иоанн Скифопольский парадоксальным образом излагает некоторые существенные аспекты учения о материи Плотина (*Plot. Enn.* I.8[51]), не называя его. Парадокс, как считают эти ученые, состоит в том, что Иоанн использует Плотина для толкования Прокла, с которым как раз и спорит в данном месте Ареопагит. Иоанн Скифопольский действительно весьма умело использует учение Плотина для раскрытия точки зрения Ареопагита, что признают и П. Рорем с Дж. Ламоро.

Мы не будем здесь подробно останавливаться на этом и так хорошо исследованном изложении Схолиастом учения Плотина о материи, поскольку к пониманию материи самим Схолиастом, о котором мы говорили выше, это изложение уже мало что прибавляет, за исключением того, что оно служит свидетельством прекрасной осведомленности Иоанна в учении Плотина, что само по себе представляет большой интерес (применяя свои знания, Схолиаст, например, неоднократно использует концепцию Плотина о двух видах материи: умной, относящейся к области идей, и низшей — материи материального мира). Отметим лишь два аргумента против того, что материя — зло, которые Схолиаст приводит, заключая экскурс в учение Плотина. Вслед за Ареопагитом Схолиаст говорит, что если материя — не сущее, то у нее как таковой нет никакой энергии, а значит, она ничего не может причинить, в том числе и зла, т. е. не может быть причиной зла. Тут же он приводит, усиливая его, и аргумент против того чтобы считать материю злом, если она необходима: «Если же материя необходима как дополняющая порядок вещей, то почему же материя — зло? Ведь определение необходимого это: вечное, истинное, потому что полезное, — такова приносящая пользу добродетель» (*SchDN* 297.7; схолия 168 к *Dion. Ar. DN* 4.28: Ареопагит 2002, 385). Мы помним, что Прокл утверждал, что материя ни блага, ни зла, но необходима. Ареопагит не присоединился к этому утверждению, но лишь воспроизвел его в модусе предположения, что, если материя необходима, то она не может быть злом: «Если же, говорят, материя необходима для полноты всего мира, то как же материя — зло? Это ведь разные вещи — зло и необходимость» (*Dion. Ar. DN* 4.28, PG 3, 729AB). Схолиаст же, как мы видим, усиливает этот аргумент, говоря, что, если материя необходима, то она полезна и, по сути дела, блага (сравнивая ее в таком случае — в качестве необходимого — даже с добродетелью, хотя и не утверждая этого, разумеется). Таким образом, разбор этого места позволяет убедиться в общей тенденции Схолиаста, который еще дальше, чем сам Ареопагит, но, видимо, в том же направлении

²² См. подробный разбор этого места схолий: Rorem and Lamoreaux 1998, 120–126.

ведет линию на утверждение материи как имеющей определенную меру блага, а не в качестве «зла», как у Плотина, или в качестве «ни благой», «ни злой», как у Прокла.

Сделаем теперь краткие выводы.

Полемика Прокла с Платином по вопросу о материи и зле имеет важное значение не только для истории позднеантичной языческой философии, но и для философии христианской. В этой полемике Прокл выдвинул ряд убедительных аргументов против учения Плотина о материи как зле и источнике зол. Прокл также развил свое учение о зле и о том, как оно сочетается с благостью Бога. Эти аргументы и все учение Прокла о зле оказали большое влияние на автора *Ареопагитик*, который в существенной части воспроизвел их в трактате о Божественных именах (Dion. Ar. DN 4.19–30). Тем не менее, несмотря на близость аргументации Ареопагита к Проклу, использование им учения Прокла было не механическим и нетворческим, как уверяют некоторые исследователи, но творческим и христианизующим учение неоплатоника-язычника. Это сказало не только в том, что Ареопагит распространил возможность морального зла на все умные сущности (чего не было у Прокла), но и в особенностях изложения Ареопагитом учения Прокла о материи и ее отношении к злу. В частности, если Прокл, отвергая положение, что материя — зло, воздерживается от того, чтобы называть материю как таковую причастной к благу и предпочитает относить ее к чему-то «среднему», называя его «необходимым», то Ареопагит это учение в качестве окончательного учения об отношении материи к злу и благу не высказывает, а о материи как необходимом говорит лишь как об одном из вариантов ее понимания в чисто полемическом контексте, но не утверждая этого. В целом можно сказать, что учение о материи как таковой не является для Ареопагита объектом специального исследования. Он ограничивается доказательством того, что материя не является ни злом, ни причиной зол в душах и ангельских иерархиях. Главное для него — раскрытие благодати Божией и изначальной благодати всего творения, и именно в этом контексте он христианизует в меру, необходимую для его целей, учение Прокла о материи и зле.

В отличие от Ареопагита, его схолиасты, из которых особенно следует отметить Иоанна Скифопольского, развивают достаточно подробное — хотя и разбросанное по разным схолиям — учение о материи. Это учение включает определение материи как не-сущего (τὸ μὴ ὄν), которое совпадает с его определением у Аристотеля, Плотина и Прокла. При этом Иоанн дает свое понимание этого определения: его нельзя понимать так, что материя это вообще «ничто», но следует понимать так, что материи нет как таковой, отдельно от материального мира. Бог сотворил материю из ничего вместе со всеми материальными

творениями, которые материя и исполняет в качестве их материального основания. Творение материи самим Богом, то, что замысел о материи принадлежит Ему, для Схолиаста является основанием к утверждению, что материя «есть в Боге», именно в этом специфическом смысле. Это, в свою очередь, означает для Схолиаста, что материя имеет, как он выражается, «меру блага». Вместе с тем, отдавая дань неоплатонической традиции, Схолиаст говорит и о некоторой степени «зла» в материи, рассматриваемой отдельно от материального мира, т. е. только мысленно. Это «зло» связано с ее неустойчивостью и бесформенностью. Однако следует иметь в виду, что материи как таковой для Схолиаста вообще не существует, она всегда оформлена. Бог творил мир не в два этапа — сначала материю, а потом из нее весь материальный мир, — но сразу материальный мир вместе с исполняющей его материей. Таким образом, в отличие от Прокла, который определил отношение материи как таковой к благу и злу так: материя ни блага, ни зла, но необходима, — Схолиаст выдвинул свое понимание, утверждая, что материя как таковая имеет в себе нечто злое, но имеет и меру блага. В конечном счете, он утверждает, что ни одна часть Божия творения, а значит, и материя, не лишена соответствующей ей меры блага.

В целом учение *Ареопагитик* о материи и зле, вместе с их толкованием схолиастами, является важным этапом христианизации соответствующей доктрины языческих философов-неоплатоников. Христианские авторы, разделив целый ряд предпосылок с языческой философией (например, учение о благодати Божией, об иерархичности творения, да и философское определение материи), сумели внести свой неповторимый вклад в осмысление этой темы. Пожалуй, в большей степени, чем языческие философы, схолиасты отстаивали благость Бога и Божия замысла, каким он осуществился в творении мира, не отрицая при этом существования морального (но, конечно, не субстанционального) зла и настаивая на ответственности разумной твари, начиная с ангельских иерархий, за использование своей природы и всего Божия творения.

ADDENDUM

Об одном толковании τὸ μὴ ὄν у МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Как мы могли убедиться, Иоанн Скифопольский воспринял из философской традиции понятие материи, понимаемой как не-сущее (τὸ μὴ ὄν). Имея в виду, что в православном предании схолии к *Ареопагитикам* приписывались Максиму Исповеднику, было бы интересно проследить, как он в произведениях, несомненно принадлежащих ему, использует это понятие, прилагает ли

он его эксплицитно к материи, или же использует как-то иначе. Помимо того, что вопрос об употреблении Максимом столь важного философско-богословского понятия интересен сам по себе, сравнение его использования у Максима и в приписывавшихся ему схолиях *Ареопагитик* может дать дополнительные аргументы за или против участия Максима в написании и/или редактировании этих схолий.

Оставляя решение этой задачи на будущее, хотелось бы, тем не менее, остановиться на одном из ранних примеров обращения Максима к понятию «не-сущее». Мы встречаем его в *Вопросах и недоумениях*, где Максим толкует неоднократно упоминавшуюся в нашей статье фразу из *Ареопагитик*: «Вопрос: “Как нам понимать написанное у святого Дионисия: и не-сущее стремится к Богу?” Ответ: “Поскольку Бог есть не что-либо из сущего, но выше всего сущего, то поэтому и не-сущее находит [себе] место [или: положение, θέσιν]. Ведь о Нем, главным образом [или: по преимуществу, κυρίως], и говорится — «не-сущее» (τὸ μὴ ὄν), ибо Он не есть что-либо из сущего (οὐδὲν ἔστι τῶν ὄντων)²³» (Max. *Qu. dub.* II.14)²⁴.

Мысль, которую толкует Максим, встречается в *Ареопагитиках* дважды; он ее приводит не буквально, но своими словами. Первый раз мы находим ее в *DN* 4.3 (PG 3, 697A): «ко Благу, превышающему все сущее, стремится и само не-сущее, добываясь и само каким-то образом быть в поистине — по отъятии всего — сверхсущественном Благе» [Ареопагит 2002, 301, пер. с изм.]. Второй раз эта мысль встречается в *DN* 4.18 (PG 3, 716A): «и не-сущее, как уже сказано, желает Его и ревностно стремится быть в Нем» [Ареопагит 2002, 343].

Как мы видим, в своем толковании *Ареопагита* в *Qu. dub.* II.14 Максим не говорит эксплицитно о не-сущем (τὸ μὴ ὄν) как о материи. Но ведь и у Схолиаста это лишь одно из трех пониманий не-сущего. При этом, толкуя τὸ μὴ ὄν в схолии 46 к *DN* 4.7 (*SchDN* 252.2), Схолиаст первым в ряду толкований приводит то самое понимание не-сущего, которое мы находим и у Максима в *Qu. dub.* II.14, т. е. употребление τὸ μὴ ὄν применительно к самому Богу, а уж затем он говорит о других возможных пониманиях — применительно к материи или злу: «Следует, значит, сказать, что этот божественный муж понимает “не-сущее” (τὸ μὴ ὄν) по-разному: иногда он называет так само Божественное, как не являющееся ничем из сущего, иногда же материю, а иногда по различным соображениям

²³ Что Бог не есть что-либо из сущего, говорится в *Ареопагитиках* (Dion. Ar. *DN* 5.10, PG 3, 825B; *DN* 7.3, PG 3, 872A) и у самого Максима в прологе к «Мистагогии»: Max. *Myst. prol.* (см. рус. пер.: Максим Исповедник 1993, 156).

²⁴ Пер. с небольшими изм. Д. А. Черноглазова [Максим Исповедник 2010, 218].

называет так и зло» [Ареопагит 2002, 317]. Как мы видим, Максим использует в *Qu. dub.* II.14 первое понимание, отмечая, что о Боге говорится, что Он не-сущее, имея в виду, что Он не есть что-либо из сущего.

В целом Максим в *Qu. dub.* II.14 не вдается в толкование того, как следует понимать не-сущее применительно к творению, хотя понятно, что он не отвергает буквальный смысл слов Ареопагита, согласно которому речь все же идет именно о стремлении тварного не-сущего к Богу. Вслед за Ареопагитом признавая, что такое стремление не-сущего к Богу имеет место, Максим объясняет, чем оно обеспечено: тем, что Бог превыше всего сущего, так что и тварное не-сущее находит в Нем свое положение, ибо и о самом Боге говорится как о не-сущем в собственном смысле. Иными словами, в толковании Ареопагита в *Qu. dub.* II.14 Максим (в отличие от соответствующих мест Схолиаста) сосредоточен на утверждении апофатического богословия, а не на учении о материи и зле. Но в целом толкование Максима ни по букве, ни по духу не противоречит ни *Ареопагитикам*, ни толкованию Схолиаста.

Такое же изложение апофатического богословия, хотя и в несколько ином контексте, мы находим и в прологе к «Мистагогии»: «С Богом вообще ничто, будь то сущее или не-сущее (ἢ ὄν ἢ μὴ ὄν), не связано по природе причинной связью» (Max. *Myst. prol.* 120–121, ed. Cantarella по TLG)²⁵. Здесь, как и в *Qu. dub.* II.14, эксплицитного толкования не-сущего в смысле материи нет, хотя нельзя исключить, что оно имеется в виду. Так что, предваряя выводы последующего специального исследования понятия τὸ μὴ ὄν у Максима Исповедника, можно выдвинуть гипотезу, что анализ сочинений достоверно принадлежащих Максиму применительно к интересующей нас теме не дает каких-то дополнительных аргументов в пользу того, что он был автором схолий к *Ареопагитикам*²⁶; впрочем, и новых аргументов против этого мы тоже не находим. Тем не менее, можно (не только на основании настоящих наблюдений, но и наших предыдущих исследований²⁷) с уверенностью сказать: Максим был не только внимательным читателем *Ареопагитик*, что хорошо известно, но и не менее внимательным читателем схолий к ним Иоанна Скифопольского (а возможно, и других авторов), ряд положений которых он развил в своих трудах.

²⁵ Пер. А. И. Сидорова [Максим Исповедник 1993, 156].

²⁶ При беглом и самом предварительном просмотре случаев употребления Максимом понятия τὸ μὴ ὄν (а их довольно много, особенно в «Трудностях к Иоанну»), мы не смогли найти ни одного случая, когда он эксплицитно толковал бы это понятие в смысле «перво-материи».

²⁷ См. статью: Беневич 2010, где рассматривается вопрос о влиянии схолий Иоанна Скифопольского на учение Максима о двух родах «Богомужнего действия» во Христе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Boese 1960 — *De malorum subsistentia // Procli Diadochi tria opuscula / Ed. H. Boese. Berlin: De Gruyter, 1960. P. 173–191, 211–265.*
- Cantarella 1931 — *Maximus Confessor. Mystagogia // S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti / Ed. R. Cantarella. Florence: Testi Cristiani, 1931. P. 122–214.*
- Heil, Ritter 1991 — *Corpus Dionysiicum II: De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae / Ed. G. Heil, A. M. Ritter. Berlin: W. de Gruyter, 1991 (Patristische Texte und Studien, 36).*
- Koch 1895 — *Koch B. Proklus als Quelle des pseudo-Dionysius Areopagita in del' Lehre vom Basen // Philologus. Bd. 54. 1895. S. 438–454.*
- Kroll 1899 — *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii // Ed. W. Kroll. 2 vols. Vol. 1. Leipzig: Teubner, 1899 (Переиздание: Amsterdam: Hakkert, 1965).*
- O'Meara 2005 — *O'Meara D. J. The Metaphysics of Evil in Plotinus: Problems and Solutions // Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien / Ed. J. M. Dillon Aldershot: Ashgate, 2005. P. 179–185.*
- O'Brien 1991 — *O'Brien D. Plotinus on the Origin of Matter. An Exercise in the Interpretation of the Enneads. Napoli: Bibliopolis, 1991 (Elenchos Suppl., 22).*
- O'Brien 2012 — *O'Brien D. Plotinus on the Making of Matter Part III: The Essential Background // The International Journal of the Platonic Tradition. Vol. 6. 2012. P. 27–80.*
- Opsomer 2001 — *Opsomer J. Proclus vs Plotinus on Matter (De mal. subs. 30–7) // Phronesis. Vol. 46. 2001. P. 154–188.*
- Opsomer 2007 — *Opsomer J. Some Problems with Plotinus' Theory of Matter/Evil. An Ancient Debate Continued // Quaestio. Vol. 7. 2007. P. 165–189.*
- Perl 2007 — *Perl E. D. Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite. Albany: State University of New York Press, 2007.*
- Phillips 2007 — *Phillips J. Proclus' Doctrine of Evil and its Roots in Ancient Platonism. Leiden; Boston: Brill, 2007 (Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition, 5).*
- Rorem and Lamoreaux 1998 — *Rorem P. and Lamoreaux J. C. John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite. Oxford; New York: Clarendon Press, 1998.*
- Steel 2003 — *Steel C. Introduction // Proclus. On the Existence of Evil / Eds. and tr. by J. Opsomer and C. Steel. London: Duckworth. 2003 (The Greek commentators on Aristotle, 50).*
- Stiglmayr 1895 — *Stiglmayr J. Del' Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in del' Lehre vom Uebel // Historisches Jahrbuch. Bd. 16. 1895. S. 253–273, 721–748.*
- Suchla 1980 — *Suchla B. R. Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiicum Areopagiticum // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Gottingen. Philologisch-historische Klasse. Jg. 1980. Heft. 3. S. 31–66.*
- Suchla 1985 — *Suchla B. R. Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiicum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien. Ein dritter Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des Corpus Dionysiicum //*

- Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Gottingen i: Philologisch-historische Klasse. Jg. 1985. Heft 4. S. 179–193.
- Suchla 1989 — *Suchla B. R.* Die Überlieferung von Prolog und Scholien des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum // *Studia Patristica*. Vol. 18. 1989. № 2. P. 79–83.
- Suchla 1990 — *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* / Ed. B. R. Suchla. Berlin: W. de Gruyter, 1990 (*Patristische Texte und Studien*, 33).
- Ареопagit 2002 — *Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования* / Пер. с древнегреч. Г. М. Прохорова. СПб., 2002 (Библиотека христианской мысли).
- Беневич 2010 — *Беневич Г. И.* Иоанн Скифопольский // *Православная энциклопедия*. Т. 24. М., 2010. С. 608–613.
- Бородай 2008 — *Бородай Т. Ю.* Материя // *Античная философия. Энциклопедический словарь* / Сост. П. П. Гайденко. М., 2008. С. 475–481.
- Василий Великий 1845 — *Василий Великий. Беседы на шестоднев* // *Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския*. Ч. 1. М., 1845. С. 1–174 (ТСОРП. Т. 5).
- Максим Исповедник 1993 — *Прп. Максим Исповедник. Мистагогия* // *Творения преподобного Максима Исповедника* / Пер. А. И. Сидорова. Кн. I. Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 154–184 (*Святоотеческое наследие*. Т. 1).
- Максим Исповедник 2010 — *Прп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения* / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова; сост., предисл., комм. и науч. ред. Г. И. Беневича. М., 2010 (*Византийская философия*. Т. 6; *Smaragdus Philocalias*).
- Немесий 1996 — *Немесий Эмесский. О природе человека* / Пер. с древнегреч. Ф. С. Владимировского. М., 1996.
- Плотин 2004 — *Плотин. Третья эннеада* / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша; вступ. ст. Т. Г. Сидаша и Д. Ю. Сухова. СПб., 2004 (*Plotiniana*).