

О св. Максимѣ Исповѣдникѣ.

(Предварительныя краткія свѣдѣнія).

Въ начавшееся съ половины 5-го вѣка въ греко-восточной церкви время упадка литературной дѣятельности св. Максимъ Исповѣдникъ съ св. Іоанномъ Дамаскинскимъ представляетъ рѣдкое исключеніе. Самоотверженная до мученичества борьба за истину Христову, многочисленность и разнообразіе литературныхъ трудовъ, сила и убѣдительность мысли, увлекательная высота богословскихъ созерцаній: всѣ эти отличительныя свойства прежнихъ великихъ Отцовъ и Учителей Церкви ярко и своеобразно оживаютъ въ святомъ „Исповѣдникѣ“, „Философѣ“ и „Богословѣ“.

Правда, св. Максимъ какъ и св. Іоаннъ Дамаскинъ, въ силу исторической необходимости, въ своихъ твореніяхъ являются прямыми и достойными порожденіями своихъ великихъ отцовъ, полными руками черпаютъ ихъ богословскія сокровища и всецѣло насыщены идеями золотого вѣка церковной литературы. Но это неистощимое наследіе отцовъ самостоятельно усвоено, своеобразно переработано, примѣнено къ потребностямъ времени и положено въ основу дальнѣйшей работы богословской мысли на востокѣ и западѣ.

Родился св. Максимъ около 580-го года, въ знатной константинопольской семьѣ. Получилъ широкое образованіе: его многочисленныя сочиненія проявляютъ въ немъ не только сильный природный умъ и незаурядный талантъ, но и высоко развитое формально-логическое мышленіе и обширное знакомство какъ съ церковными писаніями—священными и отеческими, такъ и съ языческими, особенно философскими, твореніями—Платона, Аристотеля и др.

Изъ мірской жизни св. Максима имѣется извѣстіе, что при императорѣ Иракліѣ (610 - 641 г.г.) онъ былъ „первымъ секретаремъ царскимъ — *πρῶτος ἐπογραφεὺς τῶν βασιλικῶν ἐπισημάτων*“ (Vita. с. 4). Стало быть первая молодость, а можетъ быть и половина жизни, св. Максима прошла на придворной службѣ. Изъ приказа Константа, вѣвца Ираклія, видно, что Максимъ стоялъ къ Ираклію въ очень близкихъ отношеніяхъ, быть можетъ даже родственныхъ,—пользовался у него большимъ почетомъ: „*διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν προγοσιχὸν ἡμῶν καὶ γενόμενον αὐτοῖς τίμον**“ (Acta II. с. 24).

Но, судя по созерцательно-мистическому характеру твореній св. Максима и проявленному въ нихъ обширному знакомству съ греческо-философскою и церковною литературою, надо думать, что ему были не по душѣ постоянныя интриги, политиканство съ церковью и вообще нравственная муть тогдашняго византийскаго двора. Желаніе „по мѣрѣ силъ преуслѣвать въ добродѣтели и божественной философіи, пренебреженіе ко всему земному и стремленіе къ высшей жизни духовной,—предпочтеніе низшаго мѣста у Бога (*τὴν ἐσχάτην παρὰ θεῶ τάζω*—св. Максимъ не имѣлъ іерархической степени) предъ первыми должностями у царя земнаго“ (*παρὰ τῷ κάτω βασιλεῖ τὰ πρῶτα* Epist. ad Ioh. sub Migne, Patr. Gr. 91 505. В) побудили византийскаго царедворца почетную службу при Иракліѣ перемѣнить на созерцательно-подвижническую жизнь скромнаго монаха въ уединенной обители Христополя, на другомъ берегу Босфора (теперешній Скутари).

Славившаяся подвижничествомъ и любовью къ богословію братія монастыря скоро сдѣлала св. Максима настоятелемъ или аввою, каковымъ онъ оставался всю жизнь.

Но подвижническое уединеніе св. Максима прервано было монохелитскимъ движеніемъ: въ постоянной и напряженной борьбѣ съ этою ересью протекла вся дальнѣйшая жизнь Святаго. Вмѣстѣ съ іерусалимскимъ патріархомъ Софроніемъ, ученикомъ своимъ Анастасіемъ и папою римскимъ Мартиномъ Максимъ является оплотомъ православія и главнымъ борцомъ противъ монохелитства. Своими многочисленными писаніями, разсылавшимися по всемъ странамъ,—а также личнымъ вліяніемъ на Софронія, африканскихъ епископовъ и особенно на Мартиана,—св. Максимъ мужественно отстаивалъ православно-церковное ученіе о лицѣ Спасителя. Въ этомъ

главное значеніе Максима въ церковной исторіи. Его заслуга увеличивается тѣмъ, что сторону моноелитовъ держалъ византійскій дворъ, въ лицѣ императоровъ—Ираклія и Константа, —и константинопольскій патріархатъ, въ лицѣ Сергія, Пирра и Петра.

Въ іюль 645-го года мы находимъ св. Максима въ проконсульской (сѣверной) Африкѣ; гдѣ онъ, вѣроятно въ Карчагѣ, въ присутствіи намѣстника Григорія (или Георгія), ведетъ побѣдоносный споръ съ константинопольскимъ епископомъ Пирромъ, письменно,—но, какъ оказалось потомъ, притворно,—отрекшимся отъ моноелитства. По непосредственному вліянію св. Максима, африканскіе епископы составляютъ потомъ соборныя осужденія ереси.

Въ 649-мъ году св. Максимъ принимаетъ дѣятельное, хотя и не официальное (какъ простой монахъ), участіе на Латеранскомъ соборѣ въ Римѣ: по его внушенію папа Мартинъ собралъ этотъ соборъ и анаематствовалъ на немъ какъ императорскіе эдикты—Эквесиусъ Ираклія (638 г.) и Типосъ Константа (648 г.), издаанные съ цѣлью ввести моноелитское лжеученіе,—такъ и вообще все моноелитство и его приверженцевъ.

Арестованный въ Римѣ вмѣстѣ съ двумя своими учениками—Анастасіемъ монахомъ и Анастасіемъ пресвитеромъ и апокрисиаріемъ, св. Максимъ и его ученики подверглись въ Константинополѣ продолжительному суду, кончившемуся (19 мая 655-го года) ссылкой старца (Максиму тогда было 75 лѣтъ) въ Визію, крѣпость во Фракіи (?), а его ученика Анастасія въ Перберисъ, отдаленнѣйшую мѣстность имперіи (св. Мартинъ былъ сосланъ ранѣе, въ 654-мъ году, въ Херсонъ). 24-го августа 656-года къ св. Максиму являлось не имѣвшее успѣха посольство отъ императора и патріарха съ цѣлью склонить его къ моноелитству. Вскорѣ потомъ, по приказу императорскому, Максимъ былъ переведенъ въ монастырь св. Θεодора, близъ Регіума. Вторичное посольство сюда отъ императора и патріарха также не повліяло на непреклоннаго старца, и 14-го сентября 656-го года его осуждаютъ на ссылку въ Перберисъ, гдѣ находился его ученикъ Анастасій.

Но вліяніе св. Максима было такъ велико и православіе въ народѣ такъ сильно, что по прошествіи нѣкотораго вре-

мени (около 662 г.?) учитель и ученикъ опять вызываются въ Константинополь на повня увѣщанія и на послѣдній судъ. Кончилось тѣмъ, что Максиму и Анастасію, послѣ бичеванія, отрѣзають языки и правыя руки. Въ такомъ искалѣченномъ видѣ ихъ проводятъ по всему Константинополю и отправляютъ на пожизненную ссылку въ Лазикю, на восточномъ берегу Чернаго моря. Здѣсь осужденныхъ раздѣлили: Анастасій былъ сосланъ въ страну Авагсовъ, а Максимъ въ Схимарисъ, отдаленную крѣпость Алапіи.

Предъ смертью св. Максиму было откровеніе о днѣ ея: она послѣдовала 13-го августа 662 или 663 года, на 82 году жизни его. Одинъ изъ учениковъ—Анастасій монахъ умеръ въ томъ же году нѣсколько ранѣе, 24-го іюня, на дорогѣ въ ссылку,—а другой Анастасій апокрисіарій—позднѣе, 11-го октября 666 года. Надъ могилою св. Максима въ монастырѣ св. Арсеція ночью являлись три чудесныя свѣтильника и были многочисленныя чудеса исцѣленій.

Гонитель св. Максима императоръ Константъ, преслѣдуемый народною ненавистью за моноелитство и за св. Максима, погибъ вдаль отъ Константинополя насильственной смертью. А его сынъ Константинъ, боясь участи отца, не пошелъ его дорогою. Напротивъ, онъ былъ преданъ православію и въ 680-мъ году созвалъ шестой вселенскій соборъ, осудившій моноелитство и окончательно утвердившій двуволіе и двуприродность во Христѣ.

Не смотря на то, что жизнь св. Максима мало благопріятствовала литературной дѣятельности, ему принадлежать многочисленныя и разнообразныя сочиненія: догматико-полемическія, богословско-экзегетическія, нравственно-аскетическія, мистико-литургическія, частныя письма и гимны. Первоначальныя изданія сочиненій св. Максима Combefis'a Par. 1675 г. 2 тома и Oehler'a *Anecdota graeca* 1857—перечечатаны у Migne'я въ *Patrologia Graeca* tt. 90—91,—Бенед. изд. схомій къ Діонисію Ареопагиту 1755—1756 у Migne, t. 4. 15—432 и 527—576,—*Computus ecclesiasticus* ib. t. 19, 1217—1280,—*Chronologia succinta* изд. Bratke въ *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 13 (1892—1893 г.) 382—384. Имѣются еще неизданныя сочиненія.

а., *Богословско-экзегетическія*: 1) Объясненіе трудныхъ мѣстъ Писанія, ed Comb. I. 1—296, Migne 90, 241—786.—2) Вопросы

и отвѣты, С. 1, 300—334, М. 90, 785—856,—3) Къ Θεопемиту схоластику на Лук. 18, 6,—6, 29 и Іоан. 20, 27. С. I. 635—640, М. 90, 1393—1400,—4) Толкованіе на 59 псаломъ С. I. 335—343, М. 90, 855—872,—5) Краткое толкованіе на молитву Господню С. I. 344—356, М. 90, 871—910,—6. Сюда же можно отнести и Схоліи къ труднымъ мѣстамъ сочиненій Діонисія Ареопагита и Григорія Богослова, изд. Oehler'a. перенеч. у М. 91, 1031—1418,—и М. 4. 15. 432. 527—576 (въ вѣв сочиненіяхъ Діонисія).

б., *Догматико-полемическія*: 1) Письмо къ Іоанну противъ Севера С. II. 259—291, М. 91, 459—509,—2) Къ Петру противъ того же Севера, С. II. 291—307, М. 91, 509—533,—3) Къ нему же догматическое С. II. 307—313, М. 91, 533—544,—4) Къ Космѣ объ общемъ и свойствѣ (личномъ), то-есть о сущности и ипостаси С. II. 313—333, М. 91, 544—576.—5) О двухъ природахъ С. II. 76—78, М. 91, 145—149,—6) Къ Θεодору о качествѣ, свойствѣ и различіи С. II. 134—140, М. 91, 245—257.—7) Въ защиту Халкидонскаго собора С. II, 140—142 М. 91, 257—260,—8), Главы о сущности и природѣ, ипостаси и лицѣ С. II, 143—144, М. 91, 260—264,—9) Къ Іуліану о церковномъ догматѣ о воплощеніи Господа С. II. 336—339, М. 91, 580—584,—10) Отъ лица Георгія, префекта Африки, къ монахинямъ отпавшимъ отъ католической Церкви въ Александріи С. II. 339—342, М. 91, 584—589. Специально относящіяся къ полемикѣ съ моноелитствомъ и къ раскрытію ученія о двуволіи и двуприродности Христа: Разговоръ съ Пирромъ С. II. 159—195, М. 91, 287—353,—и нѣсколько писемъ къ разнымъ лицамъ С. II. 1—69. 74. 116. 123—134. 146—158. 343—347, М. 91. 1—132. 141—216. 227—246. 265—286. 589—597. Сюда же должно отнести письмо къ пресвитеру Марину объ исхожденіи Святаго Духа С. II, 69—72, М. 91, 133—140,

в., *Антропологическія*: о душѣ С. II. 195—200, М. 91, 353—362,—письмо къ архіеп. Іоанну о безтѣлесности души С. II. 238—243, М. 91, 423—433 и къ пресв. Іоанну о продолженіи сознательно-личнаго существованія души по смерти С. II. 243—247, М. 91, 433—440.

г., *Нравственно-аскетическія*: Подвизническое слово С. I. 367—393, М. 90, 911—958,—какъ прибавленіе къ нему—Главы о любви С. I. 394—460, М. 90, 959—1079,—и нѣсколько

писемъ С. П. 201—235, 253—255, М. 91, 363—420, 449—453 и рд.

д., *Смѣшаннаго характера: аскетико-догматико-мистическія*: Главы о богословіи и о домостроеніи воплощенія Сына Божія, называемыя также гностическими главами С. I. 461—511, М. 90, 1083—1174, Главы относящіяся къ богословію и домостроенію С. I. 512—634 М. 90, 1177—1392,—Другія главы такого же характера С. I. 640—671, М. 90, 1401—1462,—здѣсь же можно назвать и Богословскія Главы или *Locis communes*, представляющія извлеченія изъ церковныхъ книгъ и изъ свѣтскихъ писателей, коихъ принадлежность св. Максиму оспаривается С. П. 528—689, М. 91, 719—1018.

е., *Мистико-литургическаго характера*: Тайноводство, мистико-символическое объясненіе богослуженія С. П. 489—526, М. 91, 657—718.

ж., *Хронологическаго характера*: *Computus ecclesiasticus*—краткое изъясненіе опредѣленія Пасхи Христовой М. t. 19, 1217—1280 и *Chronologia succincta vitae Chzisti*—Краткая хронологія жизни Христа, изданная Bratke въ *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 13 (1892—1893), 382—384.

з., *Письма*: догматическаго, нравственнаго, мистическаго, частью же болѣе общаго и личнаго характера С. П. 201—381, М. 91, 363—650.

и., *Наконецъ три гимна*, изданные Daniѣлемъ въ *Thesaurus hymnologicus* III, 97. sq. и М. 91, 1417—1424.

Возрѣнія св. Максима представляютъ своеобразное соединеніе философіи, богословія и мистики. Широта философскаго снѣтеза, высота богословскаго созерцанія, глубина мистическихъ переживаній и тонкость діалектики открывали св. Максиму возможность стремиться къ объединенію греческой философіи (Платона и Аристотеля) съ христіанскимъ богословіемъ прежнихъ великихъ отцевъ (Аввасія, Григорія Богослова и Нисскаго) и мистикою Діонисія Ареопагита и Египетскихъ аскетовъ. Въ этомъ оригинальность и значеніе св. Максима.

Такой характеръ носятъ его гносеологія, теологія, англологія, космологія, антропологія, сотеріологія, эсхатологія и особенно христеологія.

Знаніе и вѣра имѣютъ одно содержаніе и одну цѣль—постиженіе Бога и божественныхъ дѣлъ. Но вѣра есть це-

посредственное и недоказуемое воспріятіе вышеразумныхъ предметовъ, а знаніе происходитъ черезъ понятія, выражающія существа бытіи. Вся система христіанскаго вѣдѣнія и мудрости раздѣляется на три части: *ἠθικὴ φιλοσοφία*—правственное богословіе, заповѣди,—*φυσικὴ θεολογία*—умозрительное богословіе, догматы, и *μυστικὴ θεολογία*—мистическое богословіе, вѣра, созерцаніе Св. Троицы, экстазъ. Христіанская мудрость нераздѣльна съ жизнью, какъ душа съ тѣломъ,—она есть осуществляемое на дѣлѣ знаніе или обвѣянное мудростью дѣло—*γνώσις ἐμπρακτος ἢ πράξις ἐγσφορος* (2. 106,—I. 450. 463. 606,—II. 498 ¹⁾).

Высшій предметъ знанія и вѣры—Богъ. Существо Божіе непознаваемо. Мы знаемъ только, что Богъ существуетъ, а не что Онъ есть. Мы не можемъ понимать и опредѣлять Бога, ибо всякое понятіе и опредѣленіе есть ограниченіе. Но какъ человѣческая душа, непознаваемая сама въ себѣ, постигается по ея проявленіямъ, такъ и божественныя свойства, мысли и дѣйствія познаются нами изъ дѣлъ Бога. И это познаніе дается не черезъ разсудочныя доказательства, а черезъ откровеніе Бога и вѣру въ Него. Открываетъ Богъ Себя человѣку двояко, въ двухъ книгахъ: одна—міръ и врожденное человѣку стремленіе къ познанію Бога, влеченіе къ Нему и любовь,—другая—Слово Божіе. Въ обѣихъ книгахъ различаются дѣянiе и тѣло, буква и духъ. Здѣсь имѣетъ свою основу аллегорическое толкованіе Писанія и признаніе всего видимаго за чувственные символы Бога (105 сл. 152, 166. 212. 242,—I. 31. 75. 83. 463. 484. 634,—II. 196. 492 сл. др.). Но теперешнее наше знаніе о Богѣ относительно и посредственно,—совершенное боговѣдѣніе будетъ только тогда, когда человѣкъ достигнетъ „обожанія“, полного единенія познающаго съ Познаваемымъ, въ жизни вѣчной. Возбужденіе въ человѣческой душѣ стремленія къ совершенному боговѣдѣнію и богоединенію есть конечная и высшая цѣль теперешняго относительнаго знанія. Къ этому ведетъ мистическое богословіе, доступное только чистымъ душамъ, черезъ молитву, въ экстазѣ,—вѣрный путь къ этому „истинная, съ позна-

¹⁾ Цифры, стоящія впереди и безъ томовъ, указываютъ на изданіе Oehler'a, а цифры съ томами—на Combefis'a.

ніемъ соединенная, любовь къ Богу“ (126. 200,—I. 6. 22. 25. 210,—II. 516).

Соотвѣтственно раздѣленію богословія на положительное и отрицательное (II. 492), даются двоякія опредѣленія существа Божія. Отрицательныя: Богу не подобаютъ никакія опредѣленія конечнаго бытія. Положительныя: Богъ есть „сущность, причина и цѣль“, вслѣдствіе чего все сущее причастно божественному бытію, идеально существуетъ въ Богѣ, есть и называется часть Бога. Съ этими опредѣленіями Платона и Аристотеля объединяется библейско-христіанское представленіе „личности“: Богъ есть умъ, воля, жизнь, любовь,—и триншостасности: Богъ есть Отець, Сынъ и Духъ (54 сл. 60 сл. 90. 198. 200. 212,—I. 209. 429 сл. 461 сл. 479. 511). Для уясненія идеи троичности Божества М. пользуется аналогіей съ человѣческими *νοῦς*, *λόγος* или *σοφία* и *ζωή*,—или называетъ Сына лично существующимъ Именемъ, а Духа—царствомъ Отца,—или Отца называетъ благоизволяющимъ, Сына самодѣйствующимъ, Духа содѣйствующимъ или исполняющимъ (I. 17. 31. 211. 346. 350. 355). Логосъ отъ вѣчности содержитъ въ Себѣ и въ временномъ мірѣ осуществляетъ чрезъ Себя божественныя идеи всѣхъ вещей. Онъ есть начало какъ различія и обособленія (творенія), такъ и единства и примиренія (спасенія) бытій и всѣхъ противоположностей въ мірѣ—между собою и съ Богомъ (54 сл. 296). Святой Духъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына (I. 671,—II. 70 сл.).

Міръ есть дѣло премудрости и любви Бога и Его свободного произволенія,—осуществленіе Логосомъ божественныхъ идей въ бытіи временно-пространственномъ, условно-ограниченномъ, состоящемъ изъ частныхъ противоположностей (чувственныя и духовныя существа, небо и земля, рай земной и вселенная, мужескій и женскій полъ и пр.), подлежащихъ быванію, прехожденію, качественно-количественнымъ опредѣленіямъ (54. 146. 156. 160 сл. 166. 287 сл. 383,—I. 444 сл.). Міръ духовный состоитъ изъ ангеловъ добрыхъ и злыхъ (I. 29 сл. 37. 55. 57. 61. 229. 432. 530. 597 др.).

Человѣкъ есть микрокосмъ, средина бытій, объединяющая въ себѣ всѣ противоположности. Его идеальное назначеніе состоитъ въ томъ, чтобы чрезъ свое единеніе съ Божествомъ привести къ примиренію и единенію между собою и съ

Творцомъ отъ Него же исходящія всѣ противоположности тварно-конечнаго бытія. Распадающійся въ настоящемъ состояніи на двѣ противоположности мужскаго и женскаго пола, человѣкъ въ идеальномъ состояніи есть *ἄνθρωπος μόνος*. Безтѣлесная душа происходитъ вмѣстѣ съ происхожденіемъ человѣка, а не предсуществуетъ ему и не сотворена прежде происхожденія человѣка,—безсмертна и свободна (14. 18. 58. 86. 88. 174. 286 сл. 304 сл. 320 сл. I. 9. 432. 583,—II. 2 сл. 198—200. 238 сл. 652 др.).

Зло не имѣеть бытія (*εἶναι*), оно—небытіе (*ἀπουσία*),—лишеніе, отрицаніе бытія. Поэтому оно возможно только въ области условнаго бытія, точнѣе—тварно-конечной воли. Оно не создано Богомъ, но явилось отъ свободной воли человѣка, вслѣдствіе устремленія ея къ ложной цѣли, противорѣчащей волѣ Творца,—къ самоутвержденію, къ небытію (60. 172. 314,—I. 7 сл. 543). Грѣхъ Адама состоялъ въ завистѣ отъ его воли свободномъ уклоненіи отъ добра ко злу—грѣхъ вмѣняемый,—и въ независѣвшей отъ его воли порчѣ природы изъ неглѣнія въ тлѣніе—грѣхъ невмѣняемый (I. 95). Слѣдствія грѣха: плотскія страсти, болѣзни, смерть, раздоръ, дѣленіе на мужскій и женскій полъ, двуполое и соединенное съ похотью продолженіе человѣческаго рода, ниспаденіе человѣка въ звѣрское состояніе, послѣдственная передача грѣха и его слѣдствій и пр. (80. 292,—I. 95. 213 сл.).

Но грѣхъ не все добро уничтожилъ въ человѣкѣ: возможность и сѣмя добра остались,—онѣ снова могутъ произрасти, и человѣкъ можетъ достигнуть предназначенной ему славы (I, 62).

Это возстановленіе человѣка совершается чрезъ воплощеніе Логоса — *богочеловѣченіе* (*σάρκοσις*) и *человѣкобоженіе* (*θεώσις*). Идея *богочеловѣчества* составляетъ главную и существеннѣйшую часть богословія св. Максима.

Богъ есть не только податель бытія, но и дарователь бытія вѣчнаго (I. 212). Въ Логосѣ и чрезъ Логоса Премудрость Божія творитъ міръ и обособляетъ твари въ отдѣльныя существа, а Божественная Любовь объединяетъ и примиряетъ ихъ между собою и съ Богомъ. Въ первомъ актѣ совершается воплощеніе Бога, во второмъ—обожженіе твари. Такъ Логосъ является Богочеловѣкомъ,—и тайна боговопло-

иенія совершается всегда и во всемъ, постольку все въ мѣрѣ есть отраженіе, часть и произведеніе Бога и Логоса. Человѣкъ является высшимъ и средоточнымъ осуществленіемъ боговоплощенія въ мѣрѣ: по идеѣ Творца онъ назначенъ быть связующей гранью между Богомъ и тварью, возводитъ въ себѣ и чрезъ себя все къ единенію съ Богомъ и обоженію. Совершается это единеніе Бога и человѣка по взаимной ихъ любви. По любви къ человѣку Богъ снисходитъ къ человѣку и дѣлается человѣкомъ, а человѣкъ, любя Бога и отдаваясь Ему, въображаетъ Его въ себѣ и даже, по благодати, самъ дѣлается богомъ. Человѣкъ чрезъ свое боголюбіе обожествляется, а Богъ чрезъ Свое человѣколюбіе вчеловѣчивается. Происходитъ прекрасное взаимовозвращеніе (*καὶ ἀντιστροφή*) ¹⁾: Богъ становится человѣкомъ ради обоженія человѣка, а человѣкъ возвышается до Бога ради вочеловѣченія Бога (58 дал.).

Полное выраженіе и совершенное осуществленіе идея богочеловѣчества находитъ въ воплощеніи Логоса,—въ Логосѣ Богочеловѣкѣ. Который дѣлитъ всю исторію міра на двѣ половины: боговчеловѣченія и человѣкообоженія. Сначала Божество постепенно нисходитъ въ мѣрѣ и воплощается до совершеннаго воплощенія Его въ Богочеловѣкѣ. Потомъ начинается обратное движеніе: человѣкообоженіе, восхожденіе человѣка къ Богу, пока настанетъ окончательное единеніе человѣка съ Богомъ въ будущей жизни. Поэтому Богочеловѣкъ есть начало, середина и конецъ всѣхъ временъ и всей исторіи (I. 49. 209 сл.).

Такимъ образомъ по идеѣ богочеловѣчество Логоса и Его воплощеніе независимы отъ грѣхопаденія Адама и суть самодовлѣющіе моменты въ жизни божественной и человѣческой. Но такъ это по божественному плану и идеально. На дѣлѣ и реально боговоплощеніе совершается въ разстроениомъ грѣхѣ Адама мѣрѣ. Поэтому воплотившійся Логосъ долженъ былъ возстановить порванное добровольнымъ грѣхомъ Адама единеніе Бога и человѣка,—стать противо-

¹⁾ Букв. красивая антистрофа — поворотъ движенія хора. при музыкѣ и пѣніи, слѣва направо, соотвѣтствующій предварительному движенію на лѣво—строфа (*στροφή*). Такъ назывались и пѣвшіеся при этомъ гимны. Въ логикѣ и грамматикѣ такъ называлось превращеніе терминовъ предложенія и конструкціи, напр. ἔχων ληροῖς вм. ληρῶν ἔχεις.

образомъ Адама,—уничтожить внесенные Адамомъ раздоръ и тлѣніе,—грѣховно-плотскому рожденію отъ Адама противопоставить „другое (духовное) начало втораго рожденія“,—осуществить въ Себѣ образъ идеальнаго человѣка,—стать дѣйствительнымъ Богочеловѣкомъ, съ истинною природою божескою и совершенною (кромѣ грѣха) природою человѣческою (286 дал. 1, 213).

Здѣсь имѣютъ свое основаніе: ветхозавѣтная и новозавѣтная исторія домостроительства Божія, коего средину представляетъ воплотившійся Логосъ—Богочеловѣкъ,—безмужное рожденіе Христа отъ Приснодѣвы Маріи (Безгрѣшный Богочеловѣкъ не могъ родиться обычнымъ брачнымъ рожденіемъ отъ похоти мужа и жены,—напротивъ Онъ уничтожилъ въ Своемъ лицѣ явившееся слѣдствіемъ грѣха дѣленіе человѣческой природы на противоположности мужскаго и женскаго пола),—въ Своемъ ученіи Онъ даетъ всеобщіе и вѣчные законы для единенія твари съ Творцомъ и между собою,—черезъ Свою жизнь и Свои дѣла, страданія, смерть, схождение въ адъ и воскресеніе обращаетъ смерть изъ наказанія за грѣхъ въ орудіе уничтоженія грѣха и уничтожаетъ пропасть между раемъ земнымъ (отличаетъ отъ небеснаго) и человѣкомъ,—а черезъ Свое вознесеніе на небеса съ нашимъ истинно-человѣческимъ по существу тѣломъ примирилъ небо съ землею, объединилъ тѣлесное и духовное и въ Своемъ человѣчествѣ поставилъ въ непосредственную близость къ Божеству все человѣчество (292 др.)

Здѣсь же получаетъ свое начало и находитъ свое основаніе и ученіе св. Максима о двуприродности и двуволин Спасителя и его энергичная полемика противъ монофизитства и моноелитства, составившая главную задачу его жизни и украсившая его славнымъ вѣнцомъ исповѣдника—мученика.

Какъ идеальный Богочеловѣкъ, по божественному плану, и какъ исторически явившійся возстановитель изначальной богообразной природы человѣка, Воплотившійся Логосъ долженъ былъ имѣть двѣ природы—божескую и человѣческую. А такъ какъ воля и дѣйствіе суть необходимыя проявленія природы, то во Христѣ Спасителѣ должны быть и двѣ воли и два дѣйствія—божескія и человѣческія. Притомъ, если первый Адамъ совершилъ паденія черезъ свою

свободную человѣческую волю, то и второй Адамъ Спаситель долженъ совершить возстановленіе образа Божія въ человѣкѣ чрезъ волю человѣческую (1, 1 сл. II. 32. 83 дал. 159. 181 сл.).

Но какъ обѣ природы, такъ и обѣ воли и оба дѣйствія, объединяются и согласуются въ единствѣ богочеловѣческаго лица воплотившагося Логоса (II. 98 дал.), такъ какъ человѣческая душа Христа имѣетъ въ Логосѣ свое личное существованіе, и Сынъ есть ипостась обѣихъ природъ. Въ немъ одна ипостась двухъ природъ (II. 164),—при тождествѣ лица различіе двухъ природъ,—при одномъ лицѣ или одной ипостаси два естества—божеское и человѣческое. Какъ во Святой Троицѣ, при различіи трехъ ипостасей, исповѣдуется единство божеской сущности, такъ и въ одномъ изъ Лицъ Святой Троицы признается различіе двухъ природъ и единство ипостаси—*μία ὑπόστασις σύνθετος* (II. 77). Выраженіе Діонисія Ареопагита (письмо 4 къ Каю): „богомужное дѣйствіе“ (*θεανδρική ἐνέργεια*) указываетъ на единеніе и сращеніе (*συμφυία*) двухъ природныхъ дѣйствій, ибо объемлетъ вмѣстѣ и божеское и человѣческое дѣйствіе (II. 51). Не одно и то же желать и какъ или чего желать,— надо различать *τὸ πεφυκέναι θέλει* и *βουλή* или *γνώμη*—волю и рѣшеніе воли. То—есть дѣло и проявленіе природы, это—лица. Такъ и воплотившійся Логосъ имѣлъ свободную волю человѣческую (*εἶχε τὸ πεφυκέναι θέλει ὡς ἄνθρωπος*), но она двигалась и образовывалась Его божескою волею (*τῇ αὐτοῦ θεϊκῷ θελήματι κινούμετον τε καὶ τυλούμετον*—II. 22). Каждая изъ обѣихъ природъ воли и дѣйствуетъ сама по себѣ, но каждая усваиваетъ себѣ и волю другой посредствомъ „взаимовоздачія“ (*τρόπος ἀντιδόσεως*) и „взаимоперехожденія“ (*περιχώρησις*) или взаимоусвоенія и взаимоотраженія. Поэтому рѣчь можетъ быть не объ „одномъ дѣйствіи“ или „одной волѣ“, но о „новомъ и неизреченномъ образѣ проявленія (двухъ) природныхъ дѣйствій во Христѣ, соотвѣтственно неизреченному образу взаимоусвоенія и взаимоотраженія одна другою обѣихъ природъ Христа“: *οὐ μίαν ἐνέργειαν, ἀλλὰ τὸν καὶ ἀπόρρητον τρόπον τῆς τῶν φυσικῶν τοῦ Χριστοῦ ἐνεργειῶν ἐκφάσεως, τῆ ἀπορρήτου τρόπου τῆς εἰς ἀλλήλας τῶν Χριστοῦ φύσεων περιχωρήσεως προσφόρου... καὶ τὸν τρόπον τῆς κατὰ τὴν ἀπόρρητον ἐνωσιν ἀντιδόσεως* (II. 191 ср. 165).

Высшая цѣль спасенія, „обоженіе по благодати (*θεωσις κατὰ χάριν*), достигается снисхожденіемъ (*κατάβασις*) Бога къ человѣку въ боговоплощеніи—съ одной стороны (объективной),—и восхожденіемъ (*ἀνάβασις*), при содѣйствіи божественной благодати, человѣка къ Богу—съ другой стороны (субъективной). Это, при дѣйствіи божественной благодати и свободною волею человѣка совершающееся, (1. 46. 152. 157. 199. 564), его восхожденіе вполнѣ соотвѣтствуетъ нисхожденію Бога: все, внесенное паденіемъ человѣка, уничтожается его возстановленіемъ (1. 244), которое описывается какъ продолжающееся вочеловѣченіе Логоса. „Всегда снова добровольно рождается Христосъ въ душѣ вѣрующаго, воплощаясь чрезъ спасаемыхъ и матерью-дѣвою (*μήτηρ παρθένος*) дѣлая рождающую душу, не имѣющею признаковъ подлежащей тлѣннѣ и страстности тварной природы, какъ мужескій и женскій полъ“ (1, 354),—„если распять ради насъ по немощи (плоти) Богъ—Слово и воскресъ по силѣ Бога, то очевидно, что духовно ради насъ Онъ всегда это и совершаетъ, какъ бывающій всѣмъ все, чтобы спасти всѣхъ“ (1. 490). Но этимъ конечно не отрицается историческій Христосъ, такъ какъ только благодаря Ему становится возможнымъ этотъ спасительный процессъ. Историческій Богочеловѣкъ стоитъ на грани исторіи, гдѣ оканчивается благодатное боговчеловѣченіе и начинается благодатное человѣкообоженіе.

Восхожденіе человѣка къ Богу проходитъ разныя ступени: отрицаніе міра, вѣра, любовь (1, 15 сл. 77. 226. 453. 498. 502. 653). Средствомъ и символомъ богоединенія служить Церковь съ ея іерархією, таинствами, богослуженіемъ,—ведущая человѣка къ вѣчной жизни и обоженію по благодати (330 сл. 514. 519,—I. 73). Тогда прекратятся страсти и настанетъ полное богоединеніе, такъ что Богъ будетъ для души, что душа для тѣла. Непосредственно, лицомъ къ лицу, человѣкъ будетъ созерцать Бога и въ Немъ всѣ основы созданнаго, какъ радіусы въ центрѣ. Воля человѣческая совершенно восприметъ въ себя волю божественную,—въ любви Бога и въ наслажденіи Божествомъ всякое человѣческое желаніе найдетъ свою цѣль и свой копецъ (1, 210. 475 сл. 517 др.). Однакожь личность человѣка и его тѣлесно-духовная природность не престанутъ (1. 519). Но злыхъ и

зрѣвшихъ ждуть неописуемая вѣчныя муки (378). Раздѣляя ли св. Максимъ мысль св. Григорія Нисскаго объ апокатастасисѣ, остается неяснымъ,—повидимому, нѣтъ (I. 304).

Въ концѣ концовъ время перейдетъ въ вѣчность, когда остановится движеніе ея, ибо вѣчность есть остановившееся время, а время есть движущаяся по мѣрѣ вѣчность (140).

Свои богословскія воззрѣнія св. Максимъ не изложилъ въ цѣльной и систематичной обработкѣ. Онъ высказываетъ ихъ отрывочно, безъ опредѣленной системы, въ многочисленныхъ и разнообразныхъ сочиненіяхъ, писанныхъ по частнымъ поводамъ и временнымъ нуждамъ. Это, а также свойство обсуждаемыхъ предметовъ, какъ и отсутствіе опредѣленной, строго выработанной, терминологіи,—дѣлають сочиненія св. Максима трудными для пониманія, на что указываютъ всѣ, древніе и новыя, читатели, изслѣдователи и издатели ихъ.

Объ одномъ изъ самыхъ главныхъ и большихъ сочиненій св. Максима („О разныхъ недоумѣніяхъ по Священному Писанію“) патріархъ Фотій дѣлаеть такой отзывъ:

„Изложеніе у него растянута періодами, съ запутанною разстановкою словъ, обилуетъ риторическою фигурностью, не заботится о собственномъ значеніи словъ, вслѣдствіе чего въ сочиненіи встрѣчается много неяснаго и неудобовразумительнаго. При шероховатости и напыщенности въ сочетаніи и раздѣленіи словъ онъ не старается быть пріятнымъ для слуха. Метафорическая рѣчь у него употребляется не для пріятности и увлекательности, но является такъ, просто и по небрежности. Кромѣ того онъ скоро утомляетъ своихъ читателей тѣмъ, что рѣшенія вопросовъ (по Писанію) у него придумываются далекія отъ буквального смысла и извѣстной исторіи, а вѣрнѣе—отъ самыхъ вопросовъ. Впрочемъ, если кому пріятно вращать свой умъ въ шпосказаніяхъ и созерцаніяхъ, тотъ нигдѣ не найдетъ болѣе разнообразныхъ, чѣмъ здѣсь, ибо въ нѣкоторыя рѣшенія недоумѣній онъ вноситъ изреченія своихъ предшественниковъ, но и отъ своего трудолюбія присоединяетъ не менѣе, если не болѣе, искусныя и обдуманныя предположенія. Притомъ, повсюду свѣтится благочестіе его и чистая и искренняя любовь ко Христу“ (Bibliotheca, cod. 192. a. ed. Bekker, 156. b—157. a). Уже въ послѣднихъ словахъ Фотію самъ какъ бы чувствуетъ

преувеличенную строгость своего суда и нѣсколько смягчаетъ суровость отзыва. Но чрезъ нѣсколько строкъ о письмахъ св. Максима онъ отзывается иначе: „Во всѣхъ этихъ письмахъ—иной характеръ его рѣчи, и особенно проявляется благочестіе. Неясностей (спасибо человѣку, сохраняющему и чтущему здѣсь законы составленія писемъ) и невразумительности онъ здѣсь не допускаетъ,—очевидно онъ здѣсь отбросилъ и удалилъ все, что могло причинять неясность“ (cod. 192. б. р. 157. б). О сочиненіи „О любви“: „Образъ рѣчи отличается большею чистотою и обработанностью, чѣмъ въ прочихъ его сочиненіяхъ,—и ничего не имѣется такого, что кто либо нашелъ бы достойнымъ порицанія,—впрочемъ допускаетъ иногда и чуждую антической рѣчь“ (cod. 193. р. 158. а). О другихъ: „Сочиненіе полезно для благочестія, изложено ясно и не безъ изящества“ (с. 194. р. 159. а),—„не только полезно для благочестія, но и имѣетъ много прекрасныхъ созерцаній“ (с. 195. р. 159. б). Быть можетъ Фотій не все и не въ достаточной мѣрѣ понималъ въ сочиненіяхъ св. Максима, особенно по части мистики и богословскихъ созерцаній.

Во всякомъ случаѣ св. Максима читали много, и его сочиненія были весьма распространены, какъ это видно изъ многочисленныхъ списковъ ихъ, доселѣ сохранившихся въ разныхъ книгохранилищахъ. Даже образованныя женщины прилежно ихъ изучали и увлекались высотой богословскихъ созерцаній св. Максима. Анна Комнина о своей матери, царицѣ Иринѣ, сообщаетъ: „Помню, какъ мать моя царица, когда уже бывала подавъ обѣдь, держала книгу въ рукахъ и изучала сочиненія святыхъ отцевъ догматистовъ, особенно философа и мученика Максима, ибо она, желая наслаждаться истинной философіей, занималась изслѣдованіемъ не столько физическихъ вопросовъ, сколько догматовъ. Мнѣ часто приходилось удивляться, и однажды я сказала ей: „неужели ты добровольно устремляешься въ такую высоту? А я страшусь и даже краемъ ушей не дерзаю касаться такихъ предметовъ,—вѣдь высокая созерцательность и умозрительность этого мужа, говорятъ, вызываютъ головокруженіе у читателей!“ Она же съ улыбкою сказала: „считаю похвальною такую робость, и сама я не безъ трепета приступаю къ этимъ книгамъ, *однакожь не могу оторваться отъ нихъ.*—впрочемъ подожди немного, и ты, послѣ предварительнаго чтенія дру-

гихъ книгъ, *будешь вкушать удовольствіе и отъ этихъ*. Глубоко запала въ мою душу память этихъ словъ“ (*Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Anna Comnena, lib. V. vol. 1 p. 263—264. ed. Schopenus, Bonnæ. 1839.*)

По Wagemann'у въ Real—Encyclopädie, 1-е изд. т. 20 стр. 114—146, —2-е изд. т. 9 стр. 430—443 и 3-е изд. т. 12 стр. 457—470. Ср. Bardenhewer, *Patrologie* § 107. 3, изд. 3-е,—и Ehrhard въ *Geschichte der Byzantischen Litteratur* Krumbacher'a изд. 2-е, § 13. На славянскомъ языкѣ: *св. Димитрій Ростовскій*, Житіе св. Максима въ Миняхъ—Четьихъ, Янв 21,—на русскомъ: русская обработка *житія* Димитрія Ростовскаго, кн. 5, Москва 1904.—святц. *М. Зефирозъ*, Житіе Преподобнаго Максима Исповѣдника въ Православномъ Собесѣдникѣ за 1857 г. стр. 352—375. 591—622. 692—944. *Филаретъ архіеп. Черниговскій*, Историческое ученіе объ Отцахъ Церкви т. 3. §§ 250 и 251, изд. 2. СПб. 1882 г. *И. Орловъ*, Труды св. Максима Исповѣдника по раскрытію догматическаго ученія о двухъ воляхъ во Христѣ, СПб. 1888. *А. Бриллиантовъ*, Вліяніе восточнаго богословія на Западное въ произведеніяхъ Іоанна Скота Эригены, СПб. 1898,—ср. егоже—къ вопросу о философіи Эригены, СПб. 1899. Прот. *К. Кекелидзе*, Свѣдѣнія Грузинскихъ источниковъ о преподобномъ Максимѣ Исповѣдникѣ, въ Трудахъ Кіев. Дух. Акад. за 1912 г. Сентябрь и сл. Печатаеть обширную и серьезную работу *С. Епифановичъ*, доп. Кіев. Дух. Акад. Болѣе подробныя свѣдѣнія о жизни, сочиненіяхъ и особенно о возрѣніяхъ св. Максима будутъ даны въ приложеніи къ одному изъ томовъ русскаго перевода его твореній.
