

Труды Св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование

Орлов И. А.

Вместо предисловия

Библиографический указатель источников и пособий

Вместо предисловия

"Ο Λόγος σαρξ ἐγένετο" [Слово плоть бысть] (Ин. 114) – вот обширнейшая тема для христианского богословского умозрения, данная в богословии первого и величайшего в христианском мире богослова Евангелиста Иоанна. Над уяснением и раскрытием этой темы, т. е. над приближением заключающейся в ней величайшей и непостижимой для ума человеческого тайны явления Христа во плоти к пониманию просвещенного светом евангельского учения человеческого разума, много потрудились великие христианские богословы, отцы и учителя Церкви первых семи веков христианства. Благодаря трудам великих отцов и учителей Церкви, Церковь Христова in corpore [в своем полном составе], при содействии просвещающей благодати Божией, насколько возможно, раскрыла и изложила учение о лице Богочеловека в вероопределениях первых шести Вселенских соборов. Она раз навсегда заключила его в краткие, но точные и строго определенные формулы (символы), тем самым ограждая христологическое учение от произвольных еретических искажений и вместе с тем давая простор христианскому богословскому умозрению в пределах, указанных в символах. Таким путем христологическое учение о лице Богочеловека постепенно, в течение целых семи веков, и весьма последовательно раскрывалось и уяснялось в сознании христианского общества. После отвержения нечестивого мнения Ария о неединосущии и неравенстве Сына Божия с Богом Отцом и установления неизменного положения об истинности Божественной природы Богочеловека богословствующие умы

Церкви обратились к другой стороне лица Богочеловека – к Его человечеству, ставя вопрос об истинности человеческой природы Христа. После отвержения докетического заблуждения о призрачности человеческой природы Христа и после формулирования учения о двух совершенных природах Христа, нераздельно и неслитно соединенных в одном лице Богочеловека, неизбежно и весьма последовательно возникали в христианском сознании вопросы: насколько совершенна человеческая природа Христа по соединении ее с Божественной, и каково отношение двух совершенных природ между собой и к единой ипостаси Богочеловека? Вопросы эти, сами собой естественно возникавшие из вероопределения Халкидонского собора о природном двойстве при личном единстве Богочеловека, в VII веке, благодаря сплетению церковных и государственных интересов и возобновившимся в начале столетия унияльным попыткам, сделались предметом оживленной и весьма продолжительной полемики и в силу этого настоятельно требовали точного определения и, по возможности, всестороннего обсуждения со стороны той и другой из спорящих партий. Над разрешением, уяснением и раскрытием этих и соприкасающихся с ними вопросов со стороны православных весьма много – по крайней мере, гораздо больше, чем кто-ли-бо не только в его, но и во все последующее время – потрудился греческий монах св. Максим Исповедник, которого, тем не менее, постигла довольно странная судьба в истории.

Библиографический указатель источников и пособий

Migne. Patrologiae cursus completus. S. Gr.: Tom. XC, XCI. S. Maximi confessoris opera. Edit. Fr. Combefis. 1865. Tom. XXVI, XXVIII. Athanasii, archiepiscopi Alexandrini, opera. Edit, monachorum ordinis S. Benedicti. 1857.

Tom. XXXVI. S. Gregorii theologi (Nasianzeni) opera. Ed. monachorum ordinis S. Benedicti. 1858.

Tom. LXXIII, LXXV, LXXVII. S. Cyrilli, Alexandriae archiepiscopi, opera, torn. 6, 8, 10. Ed. Ioannis Auberti. 1859.

Tom. XLVI, XLV, XLVI. S. Gregorii, episc. Nysseni, opera. (Ed. Morell. 1638). 1858.

Tom. XXXIII. S. Cyrilli, archiepiscopi Hierosolymitani, opera. Ed. Toutaei. 1857.

Tom. XCIV. S. Ioannis Damasceni opera. Ed. M. le Quien. 1864. De fide orthodoxa.

Tom. CHI. Photii, C. P. patriarchae, opera; torn. 3. 1860. S. Dionysii Areopagitae opera. Ed. B. Corderii. Parisiis. M. DC. XLIV. Mansi. Sacrorum conciliorum nova, et amplissima collectio. Tom. X и XI. Florentiae. MDCCLIV и MDCCLXV.

Harduin. Acta conciliorum et epistolae decretales. Tom. III. Parisiis, MDCCXIV.

Anastasii Bibliothecarii Historia ecclesiastica, de vitis Romanorum Pontificum. Parisiis, M. DC. XLIX.

Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Theophanis chronographia. Ex recensione Ioan. Classeni. Volumen I. Bonnae. MDCCCXXXIX. Pagi. Critica historico-chronologica in Annales Baronii. Tom. II, III. Antverpiae. M. DCCV.

M. le Quien. Oriens christianus. Tom. I, II. Parisiis. M. DCCXC. I. S. Assemanus. Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. Tom. II. Romae. MDCCXXI.

Iaffe. Regesta Pontificum Romanorum. Berolini. MDCCCLI. Muralt. Chronographie Byzantine (de 395 a 1057). St. Petersburg. 1855. Chronique de Jean Eveque de Nikiou. Ed. Zotenberg. Paris. 1873. Hefele. Conciliengeschichte. Bnd. III. Freiburg im Breisgau. 1858. Walch. Ketzerhistorie. Band IX. Leipzig. 1780.

Ebrard. Kirchen-und Dogmen-Geschichte. Erster Band. Erlangen. 1865.

Gieseler. Variae de Christi persona opiniones Monophysitarum. Commentationis particulae I et II. Gottingae. 1835, 1838. Braun. Der Begriff «Person» in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation. Mainz. 1876.

Schwane. Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Münster. 1869. Dorner. Die Lehre von der Person Christi. Theil II. Berlin. 1853. F. Ch. Baur. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Zweiter Theil. Tübingen. 1842. Thomasius. Die Christliche Dogmengeschichte. Band. I. Erlangen. 1874. Leo Allatius. Graecia orthodoxa. Tom. I. Romae, MDCLII. Photii Bibliotheca, ex recensione Imman. Bekkeri. Tom. 1. Berolini. 1824.

Fabricius. Bibliotheca Graeca. Ed. Harles, vol. IX. Hamburgi, MDCCXXIX.

Cave. Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria. Volumen I. Oxonii. MDCCXL.

I. M. Schröckh. Christliche Kirchengeschichte. Theil XX. Leipzig. 1794. Макарий, архиепископ Харьковский. Православно-догматическое Богословие. Том II СПб. 1868.

Филарет, архиепископ Черниговский. Историческое учение об отцах Церкви. Том III. Издание второе. СПб. 1882. Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический. Сочинения. Общеизвестное издание, том VI. СПб. 1873. Деяния Вселенских соборов в русской переводе. Том VI. Казань. 1871. Православный Собеседник за 1857 г. Житие св. Максима Исповедника.

Часть первая, историческая

Глава I

Источники, из которых мы черпаем сведения о жизни и деятельности Максима Исповедника, составляют следующие памятники древности, помещенные в начале первого тома его творений¹:

1) Похвальное слово Максиму Исповеднику, представляющее краткий очерк всей его жизни²; оно составлено неизвестным для нас автором по просьбе какого-то Николая, как видно, почитателя творений Максима Исповедника³. Хотя автор его в самом начале слова и сознается, что он не в силах предложить полного и подробного очерка жизни Максима, тем не менее, этот памятник весьма ценен для нас, потому что он – единственный в своем роде. В рассуждении об обстоятельствах жизнедеятельности Максима к нему должно относиться с большой осмотрительностью. Во-первых, это далеко не полное, как и сам автор его прямо сознается, жизнеописание: в нем есть, как увидим потом, значительные пробелы, которые приходится восполнять данными, заключающимися в письмах Максима. Во-вторых, к нему примешиваются комментарии Комбефи, по местам не совсем удачные, а по местам и вовсе не согласные с исторической правдой: к ним должно относиться еще с большей осторожностью, чем к самим комментируемым сообщениям.

2) Два документа, довольно подробно изображающие порядок судопроизводства над Максимом и его учениками, двумя Анастасиями, со всеми сопутствовавшими этому судопроизводству обстоятельствами⁴. Автор этих документов, нужно думать, Анастасий – римский апокрисиарий, ученик и соучастник страданий Максима⁵. Документы эти составлены во время происшествия описываемых в них событий, по горячим следам⁶. Автор жизнеописания имел под рукой эти документы⁷.

3) Письмо Анастасия, пресвитера и римского апокрисиария, к Феодосию, пресвитеру Гангрскому⁸, рисующее печальную картину последних дней жизни и смерти Максима.

4) И, наконец, «Памятная запись» («Гипомнестикон») Феодосия, епископа Гангрского⁹, по содержанию сходная с письмом Анастасия. Впрочем, в «Гипомнестиконе» содержится еще краткое описание последних дней жизни и кончины обоих учеников Максима и Мартина, папы Римского.

Кроме того, некоторые отрывочные сведения о жизни и деятельности Максима можно находить в его письмах к разным лицам.

Максим Исповедник родился в 580 году¹⁰ в Константинополе от богатых и знатных родителей, отличавшихся христианским благочестием¹¹. Обладая богатыми средствами и высоким положением в государстве, они дали своему сыну блестящее по тому времени образование. Молодой Максим тщательно изучал грамматику, риторику и другие «свободные» (как выражается автор жизнеописания) науки, составлявшие тогда, нужно полагать, курс общеобразовательных наук¹². С особенным рвением юный Максим занимался философией, думая найти в ней смысл жизни, решение основных вопросов знания о Боге, мире и человеке¹³. Важное значение занятий философией состояло в том, что они возбудили в Максиме жажду знаний и приучили его ум к диалектически строгому и правильному мышлению, что после, в полемике с монофелитами, дало ему сильное оружие для борьбы.

В отношении воспитания в Максиме сильно сказалась предрасположенность к христианскому благочестию. Эта черта нравственного воспитания Максима ярко оттенила весь склад его характера: единственно ценным украшением человеческой жизни, превосходящим всякую человеческую славу, Максим считал скромность, отсутствие гордой самомнительности, сознание своего ничтожества. Эта-то скромность, соединенная с благочестием, и была одной из причин того обстоятельства, что еще в молодых годах Максим предпочел монастырское уединение видному, блестящему положению при дворе. А известно, что знатность рода, необыкновенные дарования¹⁴ и блестящее по тому времени образование Максима обратило на него внимание императора Ираклия, и Максим был сделан

первым секретарем императора. При дворе, как и дома, в период своего воспитания, Максим вел самую скромную и строгую жизнь. Шумная придворная жизнь, не отвечавшая складу его ума и характера, с одной стороны, и угрожавшее миру Церкви, все более и более усиливавшееся монофелитство (в форме моноэргизма) – с другой, пришлось не по душе умному и благочестивому Максиму, вследствие чего он покинул двор и поселился в Хрисопольском монастыре¹⁵, лежавшем на противоположном берегу Константинополя (ныне Скутари) и там принял монашество¹⁶.

Сведения о жизни Максима в монастыре слишком кратки и отрывочны. Известно только то, что, живя в монастыре, Максим отличался примерной строгостью жизни при стремлении к осуществлению высокого, начертанного им самим идеала монашества¹⁷, что обращало на него изумленные взоры братии и было причиной того, что по смерти настоятеля он был избран братией в игумена (авва) Хрисопольского монастыря¹⁸, несмотря на то, что он не имел степени священства, оставаясь, по его собственному признанию, «простым монахом»¹⁹.

Недолго Максим оставался в монастырском уединении. То же самое обстоятельство, которое привело Максима из царского дворца в монастырь, побудило его покинуть стены монастыря: положение дел Церкви заставило его переменить роль монастырского отшельника на роль открытого защитника православия.

Обстоятельства, среди которых началась открытая полемическая деятельность Максима, были таковы.

Осужденное на IV Вселенском соборе монофизитство и после церковного осуждения продолжало довольно прочно держаться даже в VI и VII веках, имея довольно многочисленных приверженцев, особенно в Сирии и Египте. В начале VII века условия церковно-политической жизни византийского государства сложились довольно благоприятным для монофизитства образом, и оно вновь заявило о себе под покровом видоизмененного учения сначала в форме моноэргизма, а потом в форме монофелитизма. Обстоятельством, благоприятствовавшим возрождению

монофизитства, послужило стремление к воссоединению отделившихся от союза со Вселенской Церковью армянских монофизитов²⁰, сильно сказавшееся, вследствие политических соображений, в царствовавшем тогда византийском императоре Ираклии. Дело в том, что в первые годы царствования Ираклия (с 610 года) персы возобновили начатые под предводительством Фоки походы против Византийской империи: опустошили восточные провинции (Сирию и Палестину), захватили множество пленных, и в числе их иерусалимского патриарха Захарию (в 616), завоевали (в 619) Египет, опустошили Каппадокию, пробрались в Халкидон и угрожали самому Константинополю. Византийский император Ираклий хотел было заключить мир, но персидский шах Хозрой II решительно отверг это предложение. Тогда Ираклий двинулся в поход против персов 4 апреля 622 года²¹. При начале похода, в 622 году, во время пребывания в Армении, имея в виду церковное объединение восточных провинций, император имел случай в Феодосииполе разговаривать с главой тамошних монофизитов, с представителем партии Севера Павлом Одноглазым. В разговоре был затронут вопрос о «действовании» (ἐνεργεία) во Христе²². Как условие воссоединения монофизитов с господствующей Церковью, со стороны императора была предложена формула «μία ἐνέργεια» [единое действие], внушенная императору константинопольским патриархом Сергием. Сергию, насколько нам известно, первому пришла в голову мысль воспользоваться для осуществления задуманной в Константинополе унии учением о «μία ἐνέργεια», как соответствующим цели средством. Ему же принадлежит и почин в деле осуществления унии на началах моноэргизма. Из слов Максима, сказанных им в ответ на упрек Пирра в несвоевременном возбуждении Софронием спора относительно действия во Христе²³, очевидно, что еще до 619 года Сергей имел сношения с Феодором Фаранским и павлианистом Георгием, так называемым Арзой, предлагая в письмах своих к ним учение о μία ἐνέργεια²⁴ как средство воссоединения монофизитов с православной Церковью; и что со стороны Феодора Фаранского последовало полное согласие

на предложение Сергия. Из слов Максима одинаково видно, что подобного рода сношения Сергей имел за время пребывания в Феодосииполе с северианином Павлом Одноглазым, посылая и ему то же послание Мины и ответное на послание Сергия письмо Феодора Фаранского. Когда Сергей был в Феодосииполе и имел там сношения с Павлом, из слов Максима не видно. Известно, что во время пребывания Ираклия в Армении Сергей находился в свите императора; в это время, значит, Сергей и имел сношения с Павлом и тогда же, если не раньше, внушил императору согласительную формулу «μία ἐνέργεια». А император, радея об унии, естественно, предложил ее в разговоре Павлу²⁵. То обстоятельство, что в письме к папе Гонорию Сергей совершенно умалчивает о своем, столь деятельном, участии в возбуждении вопроса о μία ἐνέργεια и почин в этом деле приписывает всецело императору, должно быть понимаемо как дело простого благоразумия и хитрой политики Сергия.

С той же целью – достигнуть воссоединения монофизитов – император имел переговоры во время пребывания в Колхиде в 626 году²⁶ с Киром, епископом Фазиса. Император предлагал Киру формулу «μία ἐνέργεια» и спрашивал мнение последнего о том, одно или два действования (μίαν или δύο ἐνεργείας) должно признавать во Христе? Кир отвечал уклончиво. За советом по этому вопросу император рекомендовал Киру обратиться к Сергию. Таково было на самом деле начало²⁷ монофелитского движения.

О переговорах императора с Киром мы узнаем из писем императора и Кира к Сергию и Сергия к Киру. Так, еще из Колхиды император писал в Константинополь Сергию, прося его высказаться относительно формулы «μία ἐνέργεια»²⁸. Вместе с тем, Сергей получил письмо от Кира, в котором последний спрашивал Сергия, μίαν или δύο ἐνεργείας должно признавать во Христе. В ответном послании к Киру, составленном, должно полагать, до созыва того домашнего собора в 626 году (так называемый «Pseudo-Synodus»), на котором Сергей извещал отцов собора о беседах императора с Павлом и Киром, об обращении императора и Кира к нему, Сергию, о том, что он

ответил императору и Киру²⁹. Сергей писал, что, хотя никакого определения Вселенских соборов по возбужденному вопросу нельзя найти, так как этот вопрос не подвергался соборному обсуждению, но что некоторые из знаменитых отцов, в особенности св. Кирилл Александрийский³⁰ учили, что «у Христа, истинного Бога нашего, μία ζωοποιός ἐνέργεια (одно животворящее действовање)», между тем как «никто не говорил, что во Христе Боге нашем δύο ἐνέργεια [два действованија]»³¹.

В послании Сергея к Киру довольно резко бьет в глаза тенденция – дать перевес учению об одном действовании во Христе. Говоря, что никакого определения Вселенских соборов по возбужденному вопросу нельзя найти, так как этот вопрос не подвергался церковному обсуждению, патриарх Константинопольский или намеренно игнорировал определение Халкидон-ского собора, которым утверждается учение о двух природах и истекающих отсюда двух действований, или, как монофизитствующий, он молчаливо выключал Халкидонский собор из разряда Вселенских, что менее вероятно, так как в таком случае он рисковал потерять в глазах Кира значение беспристрастного третейского судьи.

Без сомнения, послание Сергея к Киру произвело на последнего самое решительное влияние. По крайней мере, ниоткуда не видно, чтобы по получении ответного послания Сергея Кир колебался или снова обращался к Сергию или к кому другому за разъяснениями по возбужденному вопросу.

Таким образом, формула «μία ἐνέργεια», как условие воссоединения монофизитов с господствующей Церковью была принята Киром. Оставалось начать дело унии. Обстоятельства положения внешних дел Церкви, видимо, благоприятствовали осуществлению задуманного дела. В 630 году умер Георгий, патриарх Александрийский; на его место, в известных видах³², был возведен Кир, епископ Фазиса. Три патриаршие кафедры оказались теперь заняты явными сторонниками монофизитских идей и унии: константинопольская – Сергием, антиохийская – Афанасием и александрийская – Киром. Этот последний недолго медлил с выполнением возложенного на него

поручения. В 633 году³³ Кир созвал в Александрии собор, на котором были опубликованы «9 согласительных глав», которые должны были лечь в основу унии. Несмотря на такое, видимо благоприятствовавшее успеху начатого дела, положение церковных дел, уния не привилась. Правда, на первых же порах введения унии в Александрии Кир особым восторженным посланием³⁴ извещал Сергия о том, что в Александрии целые тысячи монофизитов-феодосиан³⁵ приняли унию. Но подобное сообщение самого Кира совершенно теряет свой кредит ввиду более достоверного сообщения, находимого в Хронике Иоанна Никиуского, которое говорит о том, что монофизиты обзывали Кира «халкидонцем» («Cyrus, patriarche chalcedonien»)³⁶. Уже одно это обстоятельство красноречивее всяких данных говорит о том, что уния не привилась в Александрии. Не привилась она потому, что в основе ее лежали начала, не удовлетворявшие ни ту, ни другую из объединяемых сторон.

Содержание униатских глав³⁷ – чисто моноэргистического характера, совершенно противное православному учению. В особенности это должно сказать относительно 7-й главы. В последней, между прочим, читаем: «Один и Тот же Христос и Сын совершает и Богоприличное, и человеку свойственное, по выражению св. Дионисия, одним богомужным действом» и т. д. (αὐτὸν ἓνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεωπρεπὴ καὶ ἀνθρώπινα μίᾳ θεανδρική ἐνεργείᾳ...) ³⁸. Несколько ниже прибавлялось, что разделение Божественного и человеческого действований только представляется нашему уму. Из целого изложения как этого члена в особенности, так и всех вообще, видно, что Кир настаивает на чисто монофизитском североанском принципе единства (в смысле μίᾳς θεανδρικής ἐνεργείας [единого богомужного действия]), в каковом смысле истолковывает и приведенное выражение Дионисия. Отсюда очевидно, что положительное содержание униатских глав, противное учению православных, могло еще удовлетворять монофизитов. Но то обстоятельство, что в них совершенно умалчивалось о Халкидонском соборе и тем самым значение его не отрицалось сполна, совершенно парализовало

в глазах истого монофизита значение заманчивого содержания униатских глав.

Таким образом, в себе самой уния не заключала ничего такого, что могло бы привлекать к ней симпатии той или другой из объединяемых ею сторон. А к этому присоединилось еще одно внешнее обстоятельство, которое вконец подорвало и без того малый кредит унии. В то самое время, когда Кир был намерен ввести в Александрии унию, здесь случайно находился ученый палестинский монах Софроний, который с этого времени выступает в качестве первого защитника Вселенского учения о двух действовании во Христе. Кир предложил Софронию на рассмотрение составленный им «Libellus»³⁹. Прочитав его, Софроний, по словам Максима⁴⁰, униженно, со слезами горечи и отчаяния, просил, умолял, требовал не обнародовать составленного Киrom исповедания. В самом факте протеста со стороны Софрония против обнародования униатских глав, авторизованных Киrom, впервые сказалась действительная невозможность унии на таких началах.

Вскоре после только что описанного столкновения Софрония с Киrom Софроний является в Константинополь⁴¹ и здесь вступает в переговоры с Сергием⁴². Сергей берет с Софрония слово не возбуждать на будущее время вопроса ни о $\mu\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ ни о $\delta\acute{\upsilon}\omicron\ \epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$. Подобное Сергей писал и Киру.

Сделавшись по смерти Модеста⁴³ патриархом Иерусалимским в самом конце 633 или в начале 634 года⁴⁴ Софроний издает «Окружное послание»⁴⁵ и рассылает его из Иерусалима по всем церквам. В этом послании Софроний довольно решительно высказывает и довольно подробно развивает то положение, что во Христе должно исповедовать «два действования»⁴⁶, в силу двойства природ неизменно пребывающих в одной ипостаси Слова – положение, как раз противное тому, которое легло в основу унии, а именно, что во Христе должно признавать «одно богомужное действование, в силу личного единства».

Узнав о содержании послания Софрония⁴⁷, Сергей не мог, разумеется, более сомневаться в том, что Софроний – не только плохой союзник в деле унии, но и прямо враг ее, и что

открытое противодействие со стороны его может вконец разрушить так удачно – по словам Кира – начатое в Александрии дело унии. Не имея в себе самом достаточно сил для борьбы с Софронием, Сергей обращается с особым посланием к римскому папе *Гонорию*⁴⁸, спрашивая его мнение по возбужденному спорному вопросу и стараясь склонить его на свою сторону для того, чтобы авторитету новопоставленного иерусалимского епископа Софрония иметь возможность противопоставить великий авторитет римского папы. В своем послании⁴⁹ к папе Сергей излагает обстоятельства возникновения спорного вопроса; сообщает свой ответ Киру, прилагая и копию с самого письма; говорит об успехах унии в Александрии, предпринятой Киrom; жалуется на противодействие этим успехам со стороны Софрония, намеренно, нужно полагать, унижая последнего через заявление, что, несмотря на просьбу его, Сергия, и других⁵⁰ подтвердить свое мнение о двух действовани-ях во Христе свидетельствами из отцов Церкви, Софроний не в состоянии был сделать этого. Говорит об инструкции, данной им Киру, предписывавшей не говорить ни об одном, ни о двух действовани-ях во Христе, но внушать исповедовать, согласно учению Вселенских соборов, что «всякое богоприличное и человеку свойственное действие происходит нераздельно от Одного и Того же воплотившегося Бога Слова..., исповедовать так ради того, что выражение »μία ἐνέργεια«, хотя и употребляется некоторыми из св. отцов, странно звучит в ушах некоторых, предполагающих, что оно произносится в смысле уничтожения двух естеств... – да не будет! – равно как соблазняет многих и выражение »δύο ἐνέργεια«, как не употребляющееся ни у кого из достославных отцов, следовать которому при том же значило бы предпочитать две *противные одна другой воли... и вводить, таким образом, двух желающих противоположного, что нечестиво*. Невозможно, чтобы в одном субъекте существовали вместе две противные одна другой воли... Учение отцов ясно внушает, что плоть Господа никогда не совершала своего естественного движение из собственного импульса (μηδέποτε τὴν σάρκα Κυρίου ἐξ οἰκείας ὀρμῆς τὴν

φυσικήν κίνησιν ποιήσασθαι), вопреки мановению ипостасно соединенного с ней Слова»⁵¹. Проводится далее параллель между отношением двух природ Христа и отношением, существующим между душой и телом у нас.

Из содержания целого послания нельзя не видеть того, что Сергей довольно искусно, под прикрытием изворотов мысли, развивает в существе дела чисто монофелитский принцип единства воли во Христе. Правда, Сергей прямо не говорит, что во Христе должно признавать «έν θέλημα» [одну волю]; но, все равно, он приходит к необходимости признания этого положение за истинное путем отрицательным, когда утверждает невозможность совмещения в лице Богочеловека двух волей, мысля две воли не иначе, как противные одна другой. Т. е., внося термин «θέλημα», Сергей не употребляет только той формулы («έν θέλημα»), которая по почину Гонория сделалась обычной на языке монофелитов, не совсем полно выражая собой сущность монофелитского учения. При этом достойно внимания то обстоятельство, что в четырех (последних) довольно сжатых положениях послания Сергея выражена почти сполна сущность монофелитского учения: его основоположение, основной аргумент и монофелитское воззрение на плоть Христа. Последующие представители монофелитизма, как увидим потом при систематическом обзоре учения Максима Исповедника, развивают в существе дела положения, намеченные в послании Сергея. На основании сказанного, послание Сергея должно признать переходной ступенью от моноэргизма к моно-фелитизму. Поступаясь выражением «μία ενέργεια», так как оно все-таки «странно звучит в ушах некоторых», и ни на минуту не допуская выражения «δύο ενέργεια», Сергей переходит от понятия «ένέργεια» к понятию «θέλημα» в том расчете, что под формой этого термина легче достигнуть соглашения.

Итак, обращаясь с особым посланием к папе Гонорию, Сергей делает только вид (льстя присущей всем папам претензии – предписывать правила веры Восточной церкви), что он нуждается в решающем мнении папы по спорному вопросу; а на самом деле с достаточной решительностью заявляет свое

мнение по quasi недоуменному для него вопросу, предначертывая программу желательного для него ответа со стороны папы, и всякими *неправдами* старается склонить папу на свою сторону. Так, во-первых, поведение Софрония Сергей старается выставить в довольно невыгодном для последнего свете, жалуясь на то, что Софроний проповедует новшество и вносит в Церковь раздор. Во-вторых, подтасовкой самых выражений (которые мы нарочно подчеркнули в тексте) старается представить состояние спорного вопроса в таком свете, что преобладающее большинство стоит за «μία ἐνέργεια», т. е. на стороне унии, и что принятие выражение «δύο ἐνέργεια», как вовсе несогласного с учением достославных отцов Церкви, повело бы к расколу. Наконец, в-третьих, переходя от понятия «ἐνέργεια» к понятию «θέλημα», из допущения выражения «δύο ἐνέργεια» строит совершенно произвольный вывод, а именно, что признание *двух* волей, непременно *противоположных* одна другой, повело бы с необходимостью к признанию двух лиц, противодействующих одно другому. Две воли мыслятся Сергием непременно как «противные» одна другой, так как плоть Христа, по нему, не имела собственного естественного движения (хотения). И, следовательно (так должен был умозаключать Сергей), при допущении существования во Христе двух волей плоть Христа пришлось бы мыслить обладающей *противоестественной*, т. е. греховной волей, которая, разумеется, противодействовала бы Божественной воле Христа, что нечестиво.

Маневр, на который рассчитывал Сергей, обращаясь к Гонорию, вполне удался ему. Гонорий отвечал⁵² Сергию как папа. Считая себя компетентным в решении спорного вопроса, Гонорий не захотел идти по следам достославных отцов Церкви и, не справляясь о положении дела в действительности, с решительностью принял сторону Сергия. Отклоняя вопрос о двух действиях во Христе, как вопрос нераскрытый, Гонорий соглашается с Сергием в том, что лучше исповедовать «Одного действующего в Божественном и человеческом естестве». Далее, стараясь отрешиться, подобно Сергию, от понятия «ἐνέργεια» и заменяя его понятием «θέλημα», Гонорий,

увлеченный полемикой Сергия против возможности допущения двух взаимно противоположных волей во Христе, с положительностью утверждает, что во Христе должно исповедовать ἐν θέλημα. Т. е. мысль о единстве воли во Христе, выраженную у Сергия лишь отрицательно, Гонорий облачает в положительную формулу «ἐν θέλημα», и в этом он делает решительный шаг вперед сравнительно с Сергием.

Одновременно с написанием послания Сергию, Гонорий, как третейский судья, написал послания к Софронию и Киру. В обоих этих посланиях Гонорий убеждает их, не употребляя нового спорного выражения «μία ἡ διπλή ἐνέργεια», проповедовать вместе с ним, что «Один Христос Господь совершал и Божеские и человеческие дела в том и другом естестве» (τον ἑνα Χριστόν Κύριον ἐνεργοῦντα τα θεία καὶ τα ἀνθρώπινα ἐν ἐκατέραις ταῖς φύσεσι)⁵³.

Все три послания были написаны Гонорием, без сомнения, с той целью, чтобы примирить спорящие партии. Гонорий, подобно Сергию, думал, что, поступаясь выражениями «μία ἐνέργεια» и «δύο ἐνέργεια», спорящие партии сойдутся в исповедании «Одного действующего в обоих естествах». Это выражение само по себе ни православно, ни неправославно. Но, рассматриваемое как основа, как исходный пункт христологического воззрения, со строгой последовательностью оно могло приводить к чисто мо-ноэргистическому положению: «если деятель просто один, то и действие одно». Таким образом, положение «Один действующий в обоих естествах», в существе дела безразличное, в целом – моноэргистично. Притом это положение (будь оно на самом деле безразличным) могло служить, в крайнем случае, средством лишь к уничтожению повода к спорам; между тем, требовалось положительное средство к примирению. Таким средством и должна была служить, по мысли Гонория, формула «ἐν θέλημα», употребленная им в послании к Сергию; а эта формула красноречивее, чем содержание всего послания изобличала Гонория прямо в мо-нофелитизме.

Само собой разумеется, что цель посланий Гонория не была достигнута: примирение при таких условиях не могло

состояться. Мало этого, вместо умиротворения спорящих партий своими посланиями и особенно употреблением формулы «έν θέλημα» Гонорий еще больше разжег возгоревшийся спор. И хотя в другом своем послании к Сергию⁵⁴, написанном, должно полагать, вскоре после написания первого, Гонорий умалчивает о злополучном «έν θέλημα» и, следовательно, как бы берет его назад, но это обстоятельство не могло уже окончательно смыть с Гонория черного пятна, наложенного на него первым посланием, и потушить возгоревшийся спор.

Итак, римский папа самым решительным образом принял сторону Сергия.

Получив послание (первое) Гонория, Сергей, вероятно – не долго думая, приступил к осуществлению своего нового плана воссоединение монофизитов с православными, проектированного им в послании к папе и безусловно одобренного этим последним. С этой целью Сергей побудил императора Ираклия от своего имени издать в сентябре месяце 638 года составленный самим Сергием⁵⁵ декрет веры, известный под именем «Ἐκθεσις τῆς πίστεως» [Изложение веры]. В этом эдикте впервые является на Востоке формула Гонория «έν θέλημα». Согласно с советом Гонория, в «Ектесисе» запрещается говорить об одном или двух действованиих и повелевается исповедовать, что во Христе Господе нашем έν θέλημα, так как (аргумент тот же самый, что и в послании Сергия к Гонорию) «разумно одушевленная плоть Его отдельно и из собственного импульса, вопреки мановению (έναντίως τῷ νεύματι) ипостасно соединенного с ней Бога Слова, никогда не совершала своего естественного движения (желания), но когда, как и сколько хотело само Слово» (ἀλλ' ὅποτε, καὶ οἷκαὶ οὕτω αὐτός ὁ Θεός Λόγος ἤβούλετο)⁵⁶.

В последней четверти⁵⁷ 638 года в Константинополе Сергием был созван собор для утверждения «Ектесиса», которое состояло в собрании подписей присутствовавших на соборе. Римские апокрисии, явившиеся в Константинополь за утверждением (consecratio) Северина, избранного на место умершего Гонория, отказались от подписи «Ектесиса» (dogmaticam chartam), заявив, что это выше их полномочий, и с

согласия собора взяли хартию в Рим для представления на рассмотрение папе⁵⁸. Таким образом, дело отобрания подписей отсрочилось на неопределенное время. Между тем, в самом непродолжительном времени после созвания собора, а именно в начале декабря 638 года, Сергей скончался⁵⁹.

Преемник Сергея *Пирр* на первых же порах по вступлении на патриаршую кафедру⁶⁰ открыто и решительно заявил себя сторонником унии, провозглашенной Сергием⁶¹. На соборе (сopnciliabulum), созванном, вероятно, по случаю вступления Пирра на патриаршую кафедру и состоявшемся под его председательством (что видно из «Диспута Максима с Пирром»)⁶² «decreta... a Sergio et Cyro Phasiano (т. е. Capitula IX и 'Εκθesis) Pyrrhus corroboravit»⁶³. Мало того, Пирр не только вновь подтвердил «Ек-тесис», но позаботился и о том, чтобы и отсутствующие епископы изъявили свое согласие на принятие его. В Александрии Кир принял «Ектесис» с великой радостью, прославляя Бога за то, что Он даровал своему народу столь мудрого царя⁶⁴.

Не смотря на такое радение константинопольских патриархов об унии, новая попытка введения унии (на началах монофе-литизма, уния Сергия) едва ли имела больший успех, чем первая (уния Кира, на началах моноэргизма). С одной стороны, нет оснований думать, чтобы монофизиты охотнее принимали унию Сергия, чем унию Кира, хотя провозглашения начал той и другой – учения о *μία ἐνέργεια* и об *ἐν θέλημα* – они, разумеется, не могли не приветствовать как торжества своего учения. С другой стороны, православные были так тверды и строго последовательны в исповедании Халкидонского вероопределения, что были слишком далеки от пожертвования выражением «*δύο ἐνέργεια*» и от принятия новой формулы «*ἐν θέλημα*». Нам известен уже характер отношения ортодоксии в лице Софрония к унии Кира. Те же черты безусловного отрицания при апологетическом стремлении доказать несостоятельность чужого и законность собственного воззрения характеризуют отношение ортодоксии и к унии Сергия. Деятели православия в этот новый (второй) период истории моно-фелитских движений являются: на Западе преемственно

один за другим следовавшие папы (Северин, Феодор, Иоанн IV и Мартин), а на Востоке – Максим Исповедник, вполне заменивший собой Софрония, благотворное влияние которого на ход церковных дел сначала было прервано, вследствие осадного положения и взятия Иерусалима в 638 году, а потом и совсем должно было прекратиться за смертью его, последовавшей 11 марта 639 года⁶⁵.

Таковы были обстоятельства, среди которых Максим открыто выступил на защиту интересов православия. Начало полемической деятельности Максима находится в связи со временем удаления его из монастыря. Известно, что Максим недолго оставался в монастырском уединении. Так, в 633 году мы застаем его уже в Александрии, где он, по его собственным словам⁶⁶, вращался вместе с Софронием. Когда именно Максим покинул монастырь, и что собственно привело его в Александрию, решительно никаких сведений об этом в жизнеописании Максима мы не находим: биограф Максима совершенно умалчивает о путешествии Максима в Александрию и говорит лишь о путешествии его в Африку. А письма самого Максима вообще крайне скудны сведениями, касающимися обстоятельств внешней его жизни. Тем не менее, отчасти на основании содержания писем Максима, отчасти на основании некоторых черт детального характера, заключающихся в них, можно составить некоторое приблизительное представление об обстоятельствах путешествия Максима.

И, прежде всего, что касается причины удаления Максима из монастыря, то в этом отношении крайне ценно единственное в своем роде показание самого Максима. В письме к Иоанну пресвитеру Максим выражает желание вернуться на родину, «если только действительно совсем миновал страх (причиненный нашествием) внешних врагов⁶⁷, из боязни перед которыми, ради сохранения жизни, он переплыл столь обширные пространства морей»⁶⁸. Настоящее письмо написано в 643 или в 644 году из Африки⁶⁹, и в только что приведенном месте должно видеть ближайшим образом указание на грозное нашествие сарацин (арабов) на Египет и взятие Александрии в 639 году, наведшее на жителей страшную панику и

сопровождавшееся переселением многих из Египта в североафриканские провинции. Максим в этом случае, как видно, подвергся участи этих многих и из Александрии переселился морем в Африку. Ближайшим образом, повторяем, здесь должно видеть указание на это обстоятельство из жизни Максима. Но ничто не препятствует видеть в приведенных словах Максима указание и на причину первоначального удаления его из монастыря в Египет, тем более, что время нашествия сарацин на малоазийские провинции совпадает со временем удаления Максима из монастыря: сарацины начали угрожать целостности Восточной империи, и именно, прежде всего, Сирии, с 631 года⁷⁰; к тому же приблизительно времени должно быть отнесено и удаление Максима из монастыря. Разумеется, для Максима могли быть и иного рода побуждения: усиление монофелитизма, не дававшее ему покоя во дворце, естественно, мешало ему успокоиться и в монастыре, и его влекло туда, откуда должно было начаться распространение унии. Действительно, на первых же порах по удалении из монастыря мы застаем Максима в Александрии.

План путешествия, на основании некоторых данных, заключающихся в письмах Максима, можно представить себе в таком виде. Было ли в намерении у Максима прямо отправиться в Александрию, или подобная мысль пришла ему в голову потом уже, по удалении из монастыря, неизвестно. Во всяком случае, он не сразу, нужно полагать, очутился в Александрии. Есть основание предполагать, что по удалении из монастыря Максим, прежде всего, посетил о. Крит. Среди писем Максима к Марину находим одно, посвященное воспоминанию о пребывании его на о. Крите и о происходившем там собеседовании с лже-епископами севе-рианам. Письмо это, как увидим потом, написано сравнительно поздно, в 641 – 645 годах, за время пребывания Максима в пределах Африки. На основании характера самого воспоминания об этом событии, как о событии отдаленном⁷¹, можно заключать к тому, что означенное пребывание было сравнительно задолго до времени написания письма, в котором упоминается о нем. А предмет диспута, происходившего за означенное пребывание и

воспроизведенного Максимом по памяти, позволяет еще ближе определить время самого события. То обстоятельство, что в этом диспуте Максим, по воспоминаниям его самого, полемизирует лишь против учений Севера и Нестория и совсем не упоминает ни о «Ектесисе» Сергия, ни о «религиозном новшестве», введенном в Александрии, как сам он иногда называет унию Кира (между тем как в полемике последующего времени, направленной хотя бы то и против Севера, Максим нигде не упускает из виду ни того, ни другого декрета), не оставляет места сомнению в том, что диспут с северианами, а следовательно, и самое пребывание на о. Крите должно быть отнесено ко времени до введения унии в Александрии, значит – к 632 или к началу 633 года.

С о. Крита Максим направился в Александрию⁷², где и застаем мы его в 633 году обращающимся, как выше было замечено, с Софронием. Из того письма Максима к Петру, в котором находится упоминание о протесте Софрония против обнародования униатских глав Кира, не видно, как держал себя Максим на первых порах пребывания в Александрии в отношении к унии Кира. Но другое его письмо к Петру проливает некоторый свет на положение, какое занял Максим относительно унии. На основании этого другого письма⁷³ можно судить о том, что на первых же порах Максим заявил себя явным сторонником Софрония, которого он называет отцом и учителем⁷⁴, разумеется – прежде всего, своим. После того, как протест Софрония не был уважен Киrom, Максим, подобно Софронию, думал найти поддержку ортодоксальной партии в Константинополе. С этой целью Максим писал в Константинополь к сенатору Петру, прося его оказать содействие Софронию, который тогда нарочно за этим явился в Константинополь.

Прибыл Максим в Александрию в начале 633 года или, по крайней мере, не позже конца 632 года, а удалился в 639 году, и все это время, около шести лет, он провел, нужно полагать, в Александрии или в окрестностях ее, вообще в Египте. Не подлежит сомнению, что в Африку Максим явился из Александрии: об этом достаточно говорит указанное выше

обстоятельство, заставившее его переселиться в Африку. Оно же говорит и о том, что событие это случилось не раньше 639 года, и, вероятно – в этом именно году. С другой стороны, нет решительно никакого основания предполагать, что после более или менее продолжительного пребывания в Александрии Максим возвратился в Хрисопольский монастырь, как обыкновенно представляют дело⁷⁵, а затем вторично явился в Александрию: было бы более чем непонятно, по каким побуждениям и зачем Максим вторично прибыл в Александрию. Напротив, есть некоторые данные, косвенно указывающие на то, что Максим не возвращался в Хрисополис после путешествия в Александрию. Сюда должны быть отнесены, во-первых, вышеприведенные слова Пирра: «мы, – говорит Пирр про себя и Сергия, – не знали тебя в лицо»; едва ли бы подобное явление было возможно, если бы Максим вернулся из Александрии и жил в монастыре. Во-вторых, за то же говорит и то обстоятельство, что в письме к сенатору Петру, написанном уже из Африки, Максим рассказывает про известное столкновение Софрония с Киром в Александрии. Если бы Максим вернулся из Александрии в монастырь, то он постарался бы, конечно, не раз побывать в Константинополе у Петра, к которому он раньше обращался письменно за содействием. И быть не может, чтобы при личном свидании Максим не рассказал про это столкновение. Разумеется, странно было бы представлять дело и так, что все шесть лет Максим высидал в самой Александрии: ничто не мешало ему путешествовать по окрестностям города с проповедью обличения «религиозного новшества, появившегося в Александрии». Но где именно и в чем собственно провел Максим все эти шесть лет, об этом положительно нельзя ничего сказать. Кроме упомянутого выше письма к сенатору Петру, сохранились еще два письма, написание которых должно быть отнесено к самому концу этого, александрийского, периода. Это письма к Косме, диакону Александрийской церкви, и другое (рекомендательное) к Петру (смотри, во II разделе: время, место, цель и повод написания писем Максима). Но они ровно ничего не поясняют нам относительно пребывания и деятельности

Максима в Александрии или вообще в Египте. Правда, одно из них – к Петру – показывает, что Максим работал в это время в направлении, указанном полемикой, углубляясь в самые основы ее; но это указание слишком общо, и не может быть распространено на весь александрийский период.

Со времени переселения Максима в Африку начинается новый период его жизни – период открытой, непрерывной и оживленной деятельности, всецело направленной на борьбу с широко распространившимся злом Церкви, всему Востоку угрожавшим серьезной опасностью. Дело в том, что до 40-х годов в Североафриканской церкви о монофелитизме знали лишь по слухам; но с 40 года и сюда начала проникать преступная пропаганда моно-фелитизма. Она занесена была сюда переселенцами из Египта, принужденными удалиться оттуда вследствие указанного выше обстоятельства, среди которых было, разумеется, немало и приверженцев монофелитизма. Понятно, что среди такого положения дел в Североафриканской церкви появление и деятельность здесь Максима были как нельзя более своевременны.

Прекрасно характеризует деятельность Максима в Африке за это время автор похвального слова Максиму. «Вступая в разговор с африканскими епископами, – говорится в жизнеописании Максима, – он своими божественными устами утверждал их в вере, наставлял и вразумлял их, как избегать коварства врагов и опровергать софистические умствования их. Многоопытный муж этот хорошо понимал, что для нас необходимы великое искусство и навык в диалектике, если хотим победить противников и низложить их надменную гордость, попирающую истинное знание. Поэтому он всячески возбуждал их (православных), одушевлял, воспалял в них дух мужества, исполнял духом ревности. Правда, они (епископы) превышали его саном, но в отношении мудрости были гораздо ниже его, не говоря уже о других высоких качествах этого мужа. И они охотно внимали его речам, беспрекословно повиновались его убеждениям и советам, польза которых была так очевидна... И не только клир и все епископы, но и народ, и все начальники – все чувствовали в

себе какое-то непреодолимое влечение к нему. Все жители не только Африки, но и близ лежавших островов почитали Максима как своего наставника, учителя и вождя»⁷⁶.

Деятельность Максима за время пребывания в Африке не ограничивалась одними устными беседами с африканскими епископами. Одновременно он вел полемику и письменно: из Африки Максим написал большую часть сохранившихся до нашего времени своих писем. Следя за развитием монофелитизма, насколько позволяли ему это обстоятельства его внешней жизни и пространственная отдаленность от центров монофелитского движения, в письмах, написанных за это время, Максим полемизирует, главным образом, против основного положения собственно монофелитизма, впервые сформулированного в известном послании Гонория.

Помимо прямого своего интереса – догматического (а с этой стороны они особенно ценны) – письма рассматриваемого периода, который можно назвать по месту нахождения Максима африканским, не безынтересны для нас еще в том отношении, что в них и только в них мы находим некоторые довольно ценные биографические данные относительно места деятельности Максима за время пребывания в Африке, относительно времени написания самых писем и т. п. Так, из одного письма к Марину, пресвитеру Кипрской церкви (t. II, col. 133 – 137), очевидно, что Максим вращался сначала в Бизаценской области (ἐν τῷ Βυζακίῳ), а потом в проконсульской Африке, и именно в Карфагене⁷⁷. В другом письме-к Иоанну кубикюлярию (col. 460 – 509) – находим прямое указание на время и повод написания его⁷⁸. При сопоставлении этих двух указаний мы приходим к следующему заключению: перед и во время написания упомянутого письма к Иоанну кубикюлярию Максим проживал в Карфагене⁷⁹. Следовательно, пребывание Максима в Карфагене падает на 641 год. А пребывание в Бизаценской области, на основании письма к Марину, должно быть отнесено к непосредственно предшествовавшему времени, т. е. или к началу 641, или к концу 640 года. А мы знаем, что как раз около этого последнего времени Максим и прибыл в Африку.

Следовательно, по удалении из Александрии Максим явился, прежде всего, в Бизацинию, и именно, быть может, в Адрумет – приморский портовый город; затем переселился в Карфаген. Обращая внимание на то обстоятельство, что впоследствии епископы трех африканских провинций – Бизацинии, Нумидии и Мавритании – на соборах, составившихся в этих провинциях, решительно высказались против монофелитизма, можно допустить, что после пребывания в Карфагене, более или менее продолжительного, Максим путешествовал по Нумидии и Мавритании и отсюда снова вернулся в Карфаген.

Максим прожил в Африке около пяти лет. Пятилетнее пребывание его здесь завершилось весьма знаменательным фактом, имевшим значение не только в жизни Африканской церкви, но и в целой истории монофелитских движений. Это знаменитый диспут между Максимом и экс-патриархом Пирром. Дело в том, что после довольно непродолжительного управления Константинопольским патриархатом в октябре 641 года⁸⁰ Пирр должен был сложить с себя патриаршее звание⁸¹ и бежал через Халкидон⁸² в Африку. Время появления Пирра в Африке неизвестно. Известно только, что в Африке Пирр имел несколько столкновений с Максимом, после чего между ними состоялся публичный диспут. Это было в июне месяце 645 года. Хотя о месте столь важного события нигде не упоминается, но, скорее всего, можно допустить, что оно имело место в Карфагене, резиденции наместника Африки. На диспуте присутствовали несколько епископов, Григорий «εὐσεβέστατος» патриций и много «знатных и благочестивых» мужей⁸³.

Предметом⁸⁴ диспута служил, главным образом, вопрос о θέλημα в приложении ко Христу. Пирр настаивал на необходимости признания одной воли во Христе, в силу единичности ипостаси. Максим, напротив, доказывал необходимость исповедания двух природных волей и действий, в силу двойства природ Христа. Разбивая шаг за шагом положения и возражения противника, Максим не оставил ни одного возражения Пирра неотраженным, ни одного своего положения – неоправданным и вышел из этой диалектически тонкой борьбы торжествующим победителем. Диспут закончился

публичным признанием со стороны Пирра своего и своих предшественников заблуждения и желанием примириться с Вселенской Церковью. Во исполнение желания, Пирр тут же просил Максима о том, чтобы ему, Пирру, было позволено лично предстать пред лицо римского первосвященника и собственноручно вручить последнему акт отречения от своих заблуждений⁸⁵.

Согласно желанию Пирра, в том же 645 году Максим вместе с Пирром⁸⁶ отправился в Рим. Здесь перед лицом папы, публично, в присутствии многочисленного клира и большого собрания народа, Пирр прочитал им самим составленный «Libellus», анафе-матствовавший монофелитство и «Ектесис», после чего был принят папой в церковное общение и восстановлен в звании патриарха Константинопольского⁸⁷.

Что касается самого Максима, то мы решительно затрудняемся сказать что-либо определенное относительно времени его пребывания на этот раз в Риме, а, тем более, относительно деятельности его за это пребывание. Биограф Максима решительно умалчивает как об этом путешествии Максима вместе с Пирром в Рим, так и вообще о времени и обстоятельствах появления и пребывания Максима в Риме. Несомненно лишь то, что в 645 или в 646 году Максим был в Риме: помимо прямого сообщения об этом, сделанного самим Максимом или другим кем от его имени в приложении к актам диспута с Пирром, мы имеем стороннее указание на пребывание Максима за это время в Риме. В актах судопроизводства над Максимом мы встречаемся, между прочим, с такого рода обвинением, выставленным против Максима при начале судебного процесса в 655 году: 9 лет тому назад (т. е. в конце 645 года), *через устную передачу сна папе Феодору* Максим возбуждал Григория, префекта Африки, к возмущению против империи⁸⁸. Правда, обвинение – ложное: Максим отверг его, но для нас важна отмеченная нами подробность обвинения. На основании этой последней заключаем, что в конце 645 или в начале 646 года Максим был в Риме. Долго ли на этот раз Максим оставался здесь, неизвестно. Судя по тому, что в 647 году мы снова застаем

Максима в Африке⁸⁹, правдоподобно представлять дело в таком виде, что после довольно непродолжительного пребывания в Риме Максим вернулся в Африку для завершения своей долговременной полемической деятельности там и для упрочения фактического торжества ортодоксии над монофелитизмом, впервые сказавшегося в победе Максима над Пирром. Подобное соображение может находить для себя некоторое оправдание в том обстоятельстве, что по инициативе Максима и, быть может, в его личном присутствии в первой половине 646 года⁹⁰ в Африке составились соборы из епископов Африки и соседних островов⁹¹ под председательством трех провинциальных митрополитов (*primarum sedium episcopi*): Колумба Нумидийского, Стефана Бизаценского и Репарата Мавританского⁹². На них торжественно было осуждено монофелитство, как ересь. Об этих африканских соборах говорят три соборных послания и письмо Виктора, епископа Карфагенского, читанные на латеранском соборе 649 года. Одно из них, составленное на соборе представителей трех упомянутых провинций, представляет коллективную просьбу папе Феодору принять решительные меры против ереси⁹³. Другое – соборное послание к константинопольскому патриарху Павлу от лица епископов всей Африки (исключая проконсульскую провинцию) с заявлением о прекращении церковного общения Африканской церкви с константинопольским епископом, если этот последний не отречется от ереси и не сорвет с церковных дверей «Ектесиса»⁹⁴. Третье – послание к императору Констансу от епископов Бизаценской провинции с такой же просьбой, как и к папе Феодору⁹⁵.

Так отнеслась одна часть Запада, Африка, к религиозному новшеству, вышедшему из Константинополя. Бросим беглый взгляд назад и посмотрим, как отнеслись в Риме к новой попытке введения унии Сергием на началах, выраженных в «Ектесисе».

Выше было замечено, что за получением императорского утверждения избранного сразу же по смерти Гонория Северина в Константинополь были посланы из Рима апокрисиарии. В

качестве условия утверждения новоизбранного папы им было предложено тогда подписать «Ектесис». Они отказались дать подпись, и «Ектесис» был послан в Рим новоизбранному Северину. А так как этот последний не давал своей подписи под «Ектесисом», то дело утверждения затянулось на довольно продолжительное время. Императорское утверждение было получено лишь 28 мая 640 года⁹⁶ при обещании, данном легатами, принятия «Ектесиса» со стороны папы⁹⁷. Но обещание так и осталось обещанием. Получив утверждение, Северин издал декрет, осуждавший монофелитство⁹⁸. Спустя 2 месяца и 4 дня после утверждения, 2 августа 640 года Северин скончался и 4 числа был погребен⁹⁹.

Преемник Северина, Иоанн IV, вступивший на папский престол 25 декабря 640 года после 4 месяцев и 24 дней интерпонтификата¹⁰⁰, еще более решительно высказался против монофелитизма, узакониваемого «Ектесисом». В самом же начале своего правления, в январе 641 года, Иоанн IV созвал в Риме собор, на котором отверг «Ектесис» и анафематствовал монофелитское лжеучение¹⁰¹. Об отвержении «Ектесиса» папа тотчас же послал известие патриарху Пирру, чем и побудил умирающего Ираклия сложить с себя вину в авторстве «Ектесиса» на умершего Сергия в известном письме к Иоанну IV¹⁰². Несколько позднее, уже по смерти Ираклия, папа отправил послание к молодым императорам, сыновьям Ираклия, Константину и Ираклиону, предлагая в нем Тύπος православного учения (- о двух волях и действиях во Христе) и апологию предшественника своего Гонория¹⁰³.

На послание Иоанна IV отвечал, по смерти своего отца Константина († 29 мая 641 года), император Констанс, обещая сорвать с церковных дверей «Ектесис» и предать его огню¹⁰⁴.

Следующий папа Феодор (с 24 ноября 642 по 14 мая 649 года)¹⁰⁵ не менее решительно, чем его предшественник, заявил себя противником монофелитизма. По получении вышеупомянутого соборного послания трех африканских митрополитов Феодор писал в Константинополь патриарху Павлу о своем недоумении, вызванном поведением патриарха по отношению к «Ектесису», так как «Ектесис» – не смотря на

обещание императора Констанса уничтожить его и уверение самого Павла в том, что он держится православного образа мыслей – фактически продолжал существовать¹⁰⁶. На послание Феодора Павел отвечал довольно высокомерно. В кратких, строго определенных и логически весьма последовательных положениях в послании Павла дано, в существе дела, *compendium* доктрины монофелитизма. «По причине нераздельного соединения (природ) в ипостаси, – говорит Павел, – мы признаем только одну волю Господа нашего, *чтобы* избежать необходимости мыслить двух волящих; одну) *потому что* разумно одушевленная плоть Христа, по причине теснейшей связи с Божеством, никогда не совершала своего естественного движения из собственного импульса, вопреки мановению ипостасно соединенного с ней Слова, но...» и т. д. (точь-в-точь та же аргументация, что и в послании Сергия к Гонорию). В заключение – ссылка на известное изречение Христа: «Я пришел исполнить не мою волю, но волю Пославшего Меня»¹⁰⁷. На послание Павла папа отвечал низложением его.

Если к сказанному об отношении Рима к господствовавшему над умами Востока униальному декрету «Ектесису» прибавим, что кроме Африки и в других провинциях Запада составлялись соборы, осудившие монофелитизм¹⁰⁸, то мы увидим, что весь Запад, хотя не вдруг, но решительно, высказался против монофелитизма, о чем несколько преждевременно заявлял еще папа Иоанн IV.

Столь решительный протест почти всего Запада против униальных попыток Востока на началах монофелитизма, выраженных в «Ектесисе», неоднократно заявленный в форме соборных декретов и петиций, предъявленных императору и константинопольскому патриарху, не мог, разумеется, остаться без последствий, особенно при таком критическом положении государства, в какое была поставлена в то время Византийская империя завоеваниями Египта (в 640 году) и Африки (в 647 году) со стороны мусульман. Именно вследствие такого положения дел Церкви и государства, в видах умиротворения, главным образом, Запада и соглашения Западной и Восточной

церквей, император Констанс отменил в 648 году «Ἐκθesis», однако, так, что на его место издал так называемый «Τύπος της πίστεως» [Образец веры], составленный патриархом Павлом¹⁰⁹. Второй преемник Сергия, Павел, оказался в данном случае дальновиднее и последовательнее, чем его предшественник, хитрый и изворотливый Сергий. Дальновиднее – потому, что Сергий придал своему произведению не совсем подходящую форму символа, а Павел – более подходящую форму императорского эдикта; последовательнее – потому, что «Εκthesis», запрещая спор об одной или двух энергиях, на самом деле проповедовал *одну волю* (монофелитизм), а «Τύπος» более последовательно на ряду с «μία ενέργεια» отверг также и «εν θέλημα», хотя не пощадил и «δύο θέληματα», одинаково запрещая как монофелитизм, так и ортодоксальный диофелитизм. Нарушителям своего запрещения, как послушникам велений императорского эдикта, «Τύπος» угрожает тяжкими, сообразными со званием и положением нарушителей наказаниями¹¹⁰.

Одинаково запрещая как моноэргизм и монофелитизм, так и диофелитизм, «Τύπος» мог претендовать на беспристрастность и, видимо, должен был способствовать достижению той цели, с какой он был издан. На самом деле, как вышедший из рук поборника монофелитизма, того самого, который незадолго перед тем самым решительным и определенным образом высказался за «одну волю Господа нашего», «Τύπος» представлял по своему замыслу последнюю довольно тонкую попытку монофелитской партии через подавление ортодоксального диофелитизма (так как этот последний ставился на одну доску с ересью) дать торжество своему лжеучению. Понятно, что при такой своей мнимой беспристрастности «Τύπος» не достиг рассчитанной им цели, несмотря на свои угрозы. Осторожный папа Феодор отвечал на издание «Τύпоса» отлучением его автора Павла, не затрагивая самого эдикта¹¹¹.

Преемник Феодора († 14 мая 649 года)¹¹² папа Мартин I (с 5 июля 649 года)¹¹³ отнесся к «Τύпосу» гораздо строже, чем его предшественник. Папа Мартин был одним из выдающихся на

Западе деятелей православия своего времени: его имя по справедливости может быть поставлено наряду с высокими ревнителями и мужественными борцами православия на Востоке – Софронием и Максимом. На самых же первых порах по вступлении на римскую епископскую кафедру, по совету Максима¹¹⁴, явившегося к тому времени¹¹⁵ из Африки в Рим, Мартин созвал в Риме большой латеранский собор, заседания которого были открыты 5 октября 649 года¹¹⁶. Во время созыва собора явился в Рим камергер царского двора, экзарх Италии Олимпий с поручением похлопотать о подписи «Типоса» и свергнуть папу¹¹⁷. Но миссия Олимпия имела совершенно противоположный, благоприятный для папы исход, и собор состоялся. На соборе присутствовали 150 епископов. Присутствовал на соборе и авва Максим, в числе 37 греческих авв (проживавших долгое время в Риме), которые были допущены на второе заседание собора. А что в актах собора вовсе не упоминается о Максиме, так это, по мнению греческого историка Феофана, совершенно в порядке вещей. Известно, что аввы и пресвитеры, хотя и присутствовали на соборах, не имели права голоса и собственноручной подписи под соборными определениями, а Максим был простой монах¹¹⁸.

По предварительном рассмотрении (в первом заседании) учения отцов Церкви о двух волях и действиях во Христе и (во втором заседании) еретического учения об одной воле и дейс-твовании Христа и по прочтении (в третьем заседании) некоторых писем вожаков монофелитизма, начиная с Феодора Фаранского (на следующих заседаниях), собор окончательно постановил исповедовать православное учение о двух волях и действиях во Христе и это свое определение изложил в особом «символе». Латеранский «символ» представляет простое повторение и переложение Халкидонского символа, от слов: «*ενα καὶ τὸν αὐτόν...*» [Одного и Того же] до слов: «*... Ἰησοῦν Χριστόν*» [Иисуса Христа]. Нового в нем против Халкидонского символа только следующее весьма важное определение относительно двух воль и действова-ний во Христе: «*et duas ejusdem sicuti naturas unitas inconfuse, ita et duas naturales voluntates (т. е. credimus), divinam et humanam, et*

duas naturales operationes, divinam et humanam, in approbatione perfecta et indiminuta eundem veraciter esse perfectum Deum, et hominem perfectum, secundum veritatem eundem atque unum dominum nostrum et Deum Jesum Christum, utpote volentem et operantem divine et humane nostram salutem»¹¹⁹. Монофелитизм был осужден, поборники его: Кир, Сергей, Пирр и Павел (о Гонории ни полслова) – преданы анафеме; отвергнуты были и два императорских эдикта: «Ектесис» Ираклия и «Типос» Констанса II.

Акты собора с особой энцикликой папы были разосланы во все христианские страны («ad omnes Christi fideles» [всем верующим во Христа]). Экземпляр соборных актов вместе с особым посланием от имени папы и всего собора был послан и императору с требованием восстановить православие¹²⁰. Таков был ответ папы Мартина на требование императора относительно принятия «Типоса», предъявленное экзархом Олимпиаем. Получив послание и акты собора, император в гневе приказал привести из Рима папу Мартина и его советника авву Максима. С такого рода поручением 15 июня 653 года явился в Рим с равеннским войском новый экзарх Каллиопа. 17 июня, по словам самого Мартина¹²¹, он был арестован в церкви св. Константина и объявлен низложенным, а 29 числа был отведен под стражей на корабль и в качестве государственного преступника отправлен в Константинополь. По прибытии 17 сентября в Константинополь, Мартин в течение трех месяцев содержался под стражей, после чего 20 декабря был допрошен (допросы касались исповедания веры, писем и доставления денег сарацинам, отношения к Олимпию и обращения с Пирром в Риме), отлучен от Церкви и заключен в тюрьму. В следующем 654 году, около половины марта, был сослан в Херсонес Таврический, куда прибыл 15 мая. Через год и 4 месяца Мартина не было уже в живых († 16 сентября 655 года)¹²².

Одновременно с Мартином¹²³ взят был под стражу и Максим вместе с двумя своими учениками: Анастасием монахом и Анастасием, бывшим апокрисиарием Римской церкви при константинопольском патриархе¹²⁴.

Участь Максима по прибытии его в Константинополь¹²⁵ была еще печальнее участи Мартина: ему пришлось претерпеть необычайно тяжелые и продолжительные пытки и мучения. Долговременными всевозможными обещаниями, прельщениями, угрозами, пытками и истязаниями старались вынудить у Максима признание «Типоса» и если не отречение от своих религиозных убеждений, то, по меньшей мере, обещание не проповедовать своих мыслей, а молчать, как было приказано в «Типосе».

С корабля, на котором Максим был привезен в Константинополь, отряд грубых солдат повлек его, босого и полунагого, по многолюдным улицам города, после чего он был заключен в тюрьму¹²⁶. Затем, над Максимом, как над политическим преступником¹²⁷, было наряжено судебное следствие. Максим обвинялся в следующих преступлениях, взводимых на него его врагами-мо-нофелитами: а) в тайных сношениях с сарацинами, б) в возбуждении к восстанию Григория, префекта Африки, и с) вообще в проявлении за время пребывания его в Африке и Риме презрительного отношения к церковным и гражданским властям империи. Это презрительное отношение к властям было, между прочим, причиной того, что латеранский собор по инициативе Максима произнес анафему на константинопольских патриархов и самих императоров, d) Максим – причина волнений в Церкви и происходящего отсюда неустройства в государстве, e) Максим насильем вынудил у Пирра отречение от монофелитства и т. п. Словом – намеренное, враждебное измышление, чего, само собой очевидно, не могло не сознавать и само обвинявшее его правительство. И если последнее привлекло его к суду по обвинению de-jure в означенных политических преступлениях, то, de-facto оно хотело только под страхом наказаний за приписываемые ему преступления вынудить у него признание «Типоса» и отречение, хотя бы только наружное, от православия. И если бы Максим показал только вид, что он принимает «Типос», то, несомненно, его ожидали бы царские милости и почести¹²⁸.

Из тюрьмы Максим вместе с обоими своими учениками был приведен на суд в сенат. Допрос открылся вопросом со стороны сакеллария (фискаля): «Chistianus es?» [христианин ли ты?] – и прочтением вины Максима. Упрекнув Максима в ненависти к императору, фискаль заявил, что Максим – виновник завоевания сарацинами Египта, Александрии, Пентаполя и Африки. Затем выступили поочередно четыре обвинителя, обвинения которых состояли в следующем: а) Максим еще при жизни Ираклия, 22 года тому назад, способствовал отложению Египта, советуя префекту Петру Нумидийскому, вопреки приказанию императора Ираклия, не предпринимать похода в Египет¹²⁹; б) девять лет тому назад передачей сна папе Феодору Максим возбуждал Григория, префекта Африки, к восстанию против империи¹³⁰; в) Максим насмеялся над императором и д) Анастасий, ученик Максима, говорил, что «император не достоин быть священником». По первым трем обвинениям Максим не признал себя виновным, а на последнее обвинение отвечал, что действительно эти слова были сказаны, но только не Анастасием, а им самим, и что он говорил это в том смысле, что «исследовать и определять спасительные догматы веры – дело священников, а не императоров»¹³¹. Затем Максима и его учеников отвели в тюрьму.

В тот же день Максим вторично был приведен в зал суда. Обвинение аввы Мины в приверженности самого Максима и в возбуждении им народа к оригенизму Максим отверг, произнеся анафему на Оригена¹³².

Вечером того же дня в темницу к Максиму приходили Троил патриций и Сергей Евкрат, начальник царской трапезы. Они спрашивали Максима, почему он не хочет вступить в общение с Константинопольской церковью. Потому, был ответ, что предстоятели ее еретики, что видно, между прочим, из того, что они постоянно меняют формулы исповедания (IX членов Кира, «Ектесис» Сергия, «Типос» Павла). Послы заявили, что завтра же Римская церковь вступит в общение с константинопольским патриархом. Максим на это им ответил, что он не придает никакого вероятия подобному сообщению, так как общение возможно лишь под одним условием: если

Константинопольская церковь примет учение о двух волях и действований во Христе. В заключение Максим выразил сожаление, что император (Констанс II) поддался влиянию епископа Павла и издал «Типос»; также он сказал, что для ограждения своей чести Констансу следует сделать то же, что сделал Ираклий относительно «Ектесиса»¹³³. Этим и закончился первый допрос.

Через несколько дней после первого допроса, 22 апреля в день Преполовления¹³⁴, к Максиму в темницу явилась депутация от константинопольского патриарха (Пирра) с предложением вступить в общение с Константинопольской церковью под условием принятия следующей согласительной формулы, через которую достигнуто будто бы единение всех церквей (Константинопольской, Римской, Антиохийской, Александрийской и Иерусалимской): «Исповедуем во Христе *два действования* (δύο ενεργείας), по причине различия (естеств) и *одно действование* (καὶ μίαν), по причине единства (лица)»¹³⁵.

Максим с решительностью отверг это предложение, не смотря даже на то, что в случае отказа с его стороны ему угрожали от имени императора и патриарха церковным отлучением и смертной казнью.

Летом (alio sabbato) 655 года, уже по смерти Пирра,¹³⁶ Максим с обоими учениками опять был позван на суд. На этот раз при допросе присутствовали два патриарха (константинопольский Петр и антиохийский Македоний), но они все время молчали. Обвинителями выступили те же, что и в один из предшествовавших допросов: Константин и авва Мина. На их обвинение, состоявшее в том, что Максим анафематствовал императора, обвиняемый с твердостью отвечал, что он анафематствовал императорский эдикт («Типос»), но не самого императора¹³⁷.

После этого допроса Максим был сослан во Фракию и заключен здесь в небольшую крепость Бизию. Два ученика Максима также были сосланы во Фракию.

24 августа 656 года¹³⁸ сюда, в крепость, к Максиму явилась депутация: от имени патриарха Константинопольского – Фео-

досий, епископ Кесарии Вифинской, и от имени императора – консулы Павел и Феодосий. На вопрос Феодосия, епископа: почему он удаляется от общения с Константинопольской церковью, Максим отвечал указанием на господство в Константинопольской церкви ереси и еретичество константинопольских патриархов, как на причину такого удаления с его стороны. Подвергнув затем довольно подробному рассмотрению содержание монофелитского учения, Максим раскрывает несостоятельность его основоположений, главным образом, со стороны тех нелепых выводов, которые с неотразимой последовательностью вытекают из них¹³⁹; указал на неосновательность содержания «Типоса» (с последним Феодосий согласился); категорически, но со свойственным ему смирением заявил, что общение его с Константинопольской церковью при настоящих условиях немыслимо. Снова был поднят вопрос о волях: Феодосий защищал единоволлие и ссылался на свидетельства будто бы Григория Чудотворца, Афанасия и Златоуста. Максим опроверг доводы Феодосия, доказав, что приводимые последним свидетельства принадлежат Аполлинарию и Несторию. После довольно продолжительных прений по вопросу о волях во Христе епископ Феодосий сознался (думается, показывал только вид...) в своем заблуждении. Он под клятвой обещал устроить дело воссоединения еретиков с Церковью, а консул Феодосий выразил уверенность, что император согласится на это. Свидание депутатов с Максимом закончилось трогательным прощанием. Максим получил даже от епископа Феодосия материальную поддержку¹⁴⁰.

Казалось, восстановление мира Церкви было близко. 8 сентября 656 года к Максиму в крепость явился консул Павел, которому от имени императора дан был приказ перевести Максима «с великою честью и уважением», как говорилось в приказе, в монастырь св. Феодора близ Константинополя¹⁴¹. Но положение Максима с переводом в монастырь, вопреки ожиданию, ухудшилось. 13 сентября к нему явилась депутация в лице двух патрициев, Епифания и Троила; с ними был и епископ Феодосий. Депутация явилась объявить Максиму волю

императора, состоявшую в надежде, что Максим примет «Типос» и вступит в общение с монофелитс-кой партией, при исполнении чего со стороны Максима ему обещались царские милости¹⁴². «Мы твердо уверены, – говорилось в конце приказа, – что если ты вступишь в общение с нами, то присоединятся к нам все, которые ради тебя и под твоим руководством отпали от общения (с нами)»¹⁴³. В ответ на это льстивое предложение императора Максим заявил: «...все небесные силы не убедят меня сделать то, что вы предлагаете». Раздраженные непреложной твердостью Максима, патриции с яростью набросились на него и с ругательствами жестоко побили. Епископ Феодосий едва мог остановить их горячность и дерзкое обращение с Максимом¹⁴⁴. На другой день, 14 сентября, по воле императора Максим вторично был сослан сперва в Селемврию (город во Фракии), а потом в Перверу, и там был заключен в темницу¹⁴⁵. Около пяти лет томился здесь узник. Наконец, еще раз и последний Максим был вызван из ссылки в Константинополь с единственной, кажется, целью – излить на престарелого страдальца тираническую злобу.

По прибытии в Константинополь, Максим тотчас же был приведен в судебную камеру и наказан воловьими жилами, после чего ему отрезали язык и правую руку (орган и орудие полемики) и измученного и обезображенного провели по всем кварталам города для общего посмеяния. После всего этого Максим был сослан в Колхиду, страну лазов (на берегу Черного моря). Сюда же были сосланы и оба ученика Максима. Максим был заключен в крепость Шемари и здесь в скором времени, 13 августа 662 года, мирно скончался¹⁴⁶. Максим Исповедник причтен Церковью к лику святых.

Кровавые, бесчеловечные меры преследования, обрушившиеся на головы отважных борцов православия, окончательно, по-видимому, подавили всякий протест против монофелитизма: никто не осмеливался открыто возвышать свой голос в защиту православия; православие на Востоке было, по-видимому, совершенно подавлено. Ближайшим следствием такого состояния дел церковных было разделение Восточной и Западной церквей: в последней в качестве ортодоксального

содержалось учение о двух природных волях и действиях во Христе, в первой за таковое принималось учение об одной воле и об одном действии Христа. Как губительно отразилось на общем течении дел церковных господство монофелитизма, об этом весьма красноречиво свидетельствуют следующие слова одного современника тех событий: «Иерархи сделались иересиархами и вместо мира возвещали народу распрю, сеяли на церковной ниве вместо пшеницы плевелы; вино (истина) мешалось с водой (ересью), и поили ближнего мутной смесью; волк принимался за ягненка, ягненок – за волка; ложь считалась истиной, и истина – ложью, нечестие пожирало благочестие. Перепутались все дела Церкви»¹⁴⁷.

Таким образом, дело воссоединения церквей, предпринятое по чисто политическим расчетам императора и веденное на почве более политической, чем церковной, привело к совершенно противоположным результатам. Нельзя с достоверностью сказать, скоро ли бы кончились продолжительные, занявшие собой две трети VII столетия, монофелитские споры, если бы император Константин Погонат, сознавая всю неуместность светских мер в решении вопросов веры, не пришел под влиянием Запада к благой мысли – «созвать глаза Церкви, иереев, для расследования истины»¹⁴⁸. В 680 году, в ноябре месяце, в Константинополе состоялся VI Вселенский собор, на котором представителями Востока и Запада было тщательно рассмотрено, окончательно решено и строго формулировано учение о двух природных волях и двух природных действиях во Христе, а монофелитизм со всеми его вожаками и последователями подвергся церковной анафеме. В основу соборных вероопределений легли два послания Агафона. Как почтил собор память и труды великого поборника православия св. Максима Исповедника, об этом мы скажем в заключительном отделе.

Глава II

Из представленного очерка жизнедеятельности св. Максима Исповедника видно, что почти всю свою жизнь, по удалении от императорского двора, он провел преимущественно в борьбе с современным ему лжеучением монофелитов. Полемика велась им двояко: устно и письменно. Так мы видели, что он имел устные прения с лже-епископами монофизитской фракции Севера на о. Кипре, с экс-патриархом Пирром в Карфагене и с Феодосием, епископом Кесарии Вифинской, во Фракии. Письменным памятником полемических трудов св. Максима служит множество дошедших до нас писем его, написанных им в разное время к различным лицам.

Все полемические этого рода труды Максима Исповедника предметом своим имеют, главным образом, разъяснение догматического учения о двух волях во Христе. Исходными пунктами при разъяснении этого учения для св. отца служили следующие два основоположения, составляющие сущность Халкидонского веро-определения: одно – во Христе две природы; другое – при двух природах во Христе одна ипостась. Общее развитие этих двух основоположений в полемических трудах св. Максима представляется в следующем виде. Прежде всего, он старается установить то положение (одно из основоположений собственно диофелитизма), что воля (θέλημα) составляет существенное определение природы (φύσις), а не лица (ὕπόστασις), как мыслили монофелиты. Выходя из первого основоположения и утверждая, вопреки мнению Севера, целостность обеих природ Христа и по соединении их, Максим развивает (против монофелитов и моноэргистов) ту мысль, что во Христе должно признавать *две воли* (δύο θελήματα) и *два действования* (δύο ἐνέργειαι). Справедливость своего понимания он обосновывает на изречениях Св. Писания и на свидетельствах всеми признанных авторитетов Церкви (главным образом, Дионисия Ареопагита, Григория Богослова и Кирилла Александрийского, на которых особенно часто ссылались монофелиты), везде указывая при этом истинный

смысл их выражений. Переходя от первого основоположения ко второму и ставя себе вопрос, как возможно существование двух природ в одном лице, св. Максим указывает на необходимость различения φύσις и ὑπόστασις, смешиваемых монофелитами, и на поставленный вопрос отвечает тем положением, что во Христе σύνθετος ὑπόστασις [сложная ипостась] – ипостась Бога Слова, служащая ипостасью и для человечества Христа. А исход из неразрешимого с точки зрения монофелитизма затруднения, представляемого существованием двух волей и действий в одном лице Богочеловека, находит в указании на то, что решающий принцип в Богочеловеке представляет Его Божественная воля, которой в силу самой природы безгрешного человечества во всем следует Его человеческая воля. Следствием такого отношения природного двойства к личному единству Богочеловека является то, что Максим разъясняет под формой понятий «περιχώρησις» [перихорисис, взаимопроникновение], «ἀντίδοσις» [обмен (свойствами)] и «θέωσις» [обожение] человеческой воли Христа.

Таково в существеннейших и самых общих чертах содержание всех вообще разговоров и писем Максима, посвященных раскрытию учения о двух волях во Христе, которые (разговоры и письма) относительно содержания и тона справедливо могут быть названы обще догматико-полемическими трудами Максима Исповедника.

Все догматико-полемические труды св. отца относительно содержания с удобством могут быть поделены на две группы на том основании, что в одних из них раскрывается учение исключительно о двух природах во Христе и полемика направляется против монофизитизма (первая группа), а в других – главным образом учение о двух волях и действиях во Христе и полемика ведется против моноэргизма и монофелитизма (вторая группа).

Первую группу догматико-полемических трудов Максима составляют письма его: к Иоанну кубикюлярию, к сенатору Петру, к диакону Косме, к Юлиану схоластику и некоторые другие. В них раскрывается учение исключительно о двух

природах во Христе и полемика направляется против монофелитов вообще, и в частности – против Севера.

а) К некоему знаменитому¹⁴⁹ Петру было написано Максимом несколько писем: по крайней мере, мы можем указать три таких письма. Но для нас имеет значение лишь одно из них¹⁵⁰, догматико-полемическое, направленное против учения Севера и имеющее предметом своим двойство природ во Христе (t. II, col. 509 – 533). Судя, с одной стороны, по тому обстоятельству, что Софроний представляется находящимся в Константинополе¹⁵¹ и называется просто аввой (значит, в то время он не был еще епископом), а с другой, по тому, что в конце письма (col. 533) находится краткая рекомендация Софрония, время написания настоящего письма можно с вероятностью отнести к 633 году. Местом написания, согласно со временем написания, должно признать Александрию.

Содержание письма составляет развитие следующих положений. Число не есть начало разделения или соединения; вместе с качественным различием природ Христа до соединения их необходимо исповедовать *природное двойство* и *по соединении* (col. 513 – 516). Христос не есть одна сложная природа, но *единая* (μοναδική) *сложная ипостась* (σύνθετος ὑπόστασις), соединяющая в себе две совершенные природы, остающиеся таковыми и *по соединении* (col. 517 – 525). Выражение «μία σύνθετος ὑπόστασις» [одна сложная ипостась] имеет относительный смысл и строго православно; а выражение «μία σύνθετος φύσις» [одна сложная природа] включает в себе еретическую мысль о некотором реальном смешении природ – мысль, совершенно не согласную с тайной воплощения (col. 525 – 532).

б) Письмо к Косьме, диакону Александрийской церкви (t. II, col. 544 – 580), состоит из отдельных трактатов чисто догматического характера, из так называемых «догматических глав» об естестве и об ипостаси. Судя по тому, что настоящее письмо служит ответом на вопросы Косьмы, предложенные Максиму (устно) еще прежде написания того рекомендательного письма к Петру, в котором упоминается об этом самом обстоятельстве (col. 537), написание его должно отнести ко

времени до 640 года или к самому началу 640 года. Местом написания была, должно полагать, Александрия.

с) Писем к *Иоанну кубикюлярию*¹⁵² сохранилось достаточное количество (числом 8). Для нас представляет интерес, и интерес довольно значительный, только одно из восьми¹⁵³ – «О догматах православной Церкви», направленное против учения Севера¹⁵⁴. Это одно интересно по своему *содержанию*: в нем полнее, чем в других письмах этой группы раскрываются два указанные выше основоположения Халкидонского вероопределения и опровергаются некоторые возражения со стороны Севера.

Повод к написанию настоящего послания – письма августы Мартины на имя префекта Африки с предписанием о преследовании сектантов Северовой фракции, живущих в монастырях (col. 460 – 64). *Содержание* – изложение «православного исповедания» (ἐκθεσις τῆς ὀρθῆς ομολογίας). Необходимость признания во Христе *двух совершенных природ* (col. 465 – 468), и *по* соединении неизменно пребывающих в Нем *неслитно*, но и нераздельно. Разграничение понятий «διαφορά» [различение] и «διαίρεσις» [разделение], согласно учению Кирилла Александрийского и других отцов Церкви (col. 469 – 472). Двойство природ не нарушает личного единства, потому что вообще число не есть начало разделения, но лишь выражение качественного отличия исчисляемых предметов (Πας ἀριθμός... τὸν ποσοῦ τῶν ὑποκειμένων ἐστὶ δηλωτικός, ἀλλ' οὐ τῆς διαίρεσως) выяснение этого общего положения на примере «двухцветного и пятицветного камня» (col. 473 – 476). Удостоверение справедливости положения о числе свидетельством Кирилла Александрийского; разъяснение и вывод из этого свидетельства (col. 477 – 480). Непротиворечивость выражения «ἐν δύο» [В двух] (в отношении природ Христа) признанию «одной природы Бога Слова воплощенной» при правильном, чуждом заблуждению Нестория, понимании двойства природ (col. 481 – 484). Две качественно различные природы Христа составляют сложную ипостась, но не сложную природу, как мыслит Север (col. 485 – 493). Краткое опровержение возражения Севера против выражения «ἐν δύο».

Отсутствие противоречия в утверждении единства и двойства, вследствие неодинаковости смысла в речениях «έν» [одно] και "δύο» [два]. Разбор подходящих сюда изречений Григория Богослова («έν έξ άμφοϊν, και δι ένός αμφότερα» [одно из обоих, и оба посредством одного]) и Кирилла Александрийского («Ὡς τε τα δύο μηκέτι μέν εἶναι δύο, δι άμφοϊν δέ τό έν άπποτελεῖσθαι ζών» [Так что двое уже не суть двое, но из двоих получается одно живое существо]) (col. 492 – 496). Совет с мудрой осмотрительностью и осторожностью относиться к учению еретиков (col. 497). Краткое разъяснение смысла некоторых выражений относительно Христа: выражений Афанасия Великого «одна природа Бога Слова воплощенная» (выводы из него: взаимодействие природ и общение свойств, признание двух рождений Христа и исповедание Девы Марии в собственном и истинном смысле Богородицей); послания к Римлянам, XII 2; книги Иова, X: 21, 22 и др. (col. 500 – 509).

По ясному указанию, находящемуся в самом послании, рассматриваемое послание написано в ноябре месяце XV индиктиона, в правление патриции Мартины¹⁵⁵, жены императора Ираклия, что соответствует 641 году.

Содержание довольно краткого письма к Юлиану¹⁵⁶, схоластику александрийскому, о воплощении Сына Божия состоит из следующих, мало развитых, положений. Цель воплощения по отношению к человеческой природе – ее обновление. Действительность и целостность человеческой природы Христа до, во время и после воплощения. Непреложность Божества Христа в акте воплощения. Неслитное, нераздельное и неизменное пребывание обеих природ Христа при личном соединении. Ссылка на отцов Церкви: выражение (Кирилла Александрийского) относительно правильности понимания со стороны католической Церкви непреложности человеческой природы Христа при личном соединении с Божеством.

Настоящее письмо написано по поводу какой-то просьбы Юлиана и Христопемта, обращенной через посредство Максима к Георгию, префекту Африки¹⁵⁷. Выходя из того соображения, что означенную просьбу, по словам (приведенным в примечании) конца письма, Максим передал префекту, и тот

обещал исполнить ее, можно безошибочно заключать к тому, что письмо послано за время пребывания Максима в Карфагене.

d) Сюда же, к первой группе догматико-полемиических трудов Максима, должно быть отнесено небольшое письмо к *отшельницам*, отпавшим от кафолической Церкви в Александрии, написанное от имени Георгия, префекта Африки (col. 584 – 589). *Содержание* догматической части письма отчасти сходно с содержанием письма к Юлиану. При утверждении двойства природ во Христе здесь развивается, главным образом, мысль о качественном различии Божественной и человеческой природ Христа, неизменно пребывающих во Христе и *по* соединении: «ἡ διαφορά των ἐξ ὧν ἐστὶν ὁ Χριστὸς φύσεων καὶ μετὰ τὴν ἐνῶσιν ἀσυγχύτως τε καὶ ἀδιαίρέτως ἐν Χριστῷ σωζομένων...» [различие природ, из которых состоит Христос, и которые и по соединении сохраняются во Христе неслитно и нераздельно] и т. д. (col. 588; сравни: 586). Письмо написано от имени Георгия, префекта Африки, в ответ на упомянутую выше просьбу. Отсюда заключаем что оно написано в Карфагене несколько позднее письма к Юлиану, с которым оно имеет указанную связь; следовательно, не раньше 641 года, но и не позже: письмо написано во время совместного царствования в Византийской империи двух императоров¹⁵⁸. Будем ли мы видеть здесь указание на совместное управление государством Ираклия старшего с сыном Константином, окончившееся со смертью Ираклия 11 февраля 641 года, или на слишком кратковременное (в продолжение всего лишь 130 дней) совместное царствование Константина с Ираклионом, окончившееся со смертью Константина 29 мая 641 года, или, наконец, на правление Ираклиона с матерью Мар-тиной, продолжавшееся всего лишь 6 месяцев, во всяком случае написание письма должны будем признать современным 641 году.

Вторая группа догматико-полемиических трудов Максима.

a) Среди всех догматико-полемиических произведений Максима первое место после «Диспута с Пирром» занимает, бесспорно, превосходное в догматическом отношении послание

«О двух волях Христа Бога нашего» (col. 184 – 208). Первостепенная важность его в догматическом отношении обуславливается тем обстоятельством, что в нем Максим, как искусный полемист, поражает своего противника, как говорится, не в бровь, а прямо в глаз: касаясь самых основ монофелитизма, Максим весьма умело разоблачает несостоятельность монофелитизма как доктрины в самом его корне. Все рассуждения Максима запечатлены характером строго научной, философской мысли; все доводы «за» и «против» дышат неотразимой силой логики. В этом послании, как нигде более, сказывается весь Максим – человек высокообразованный, великий мыслитель-богослов и весьма искусный полемист.

К величайшему сожалению, о настоящем послании мы не можем более или менее положительно сказать ни того, кому оно адресовано, ни того, когда и где оно написано. Относительно первого вопроса мы склонны разделять мнение Фотия, относящего написание этого послания к *Стефану игумену*¹⁵⁹, если под этим Стефаном он разумел известного Стефана, епископа Дорского. Не зная, чем аргументирует Фотий свое мнение, некоторое основание быть согласными с ним мы находим в том обстоятельстве, что другое послание, прямо адресованное на имя Стефана, епископа Дорского, вне связи с настоящим посланием представлялось бы чем-то вроде венца здания без основания и корпуса. А настоящее послание, при всей логичности и относительной убедительности с точки зрения человеческого разума содержащихся в нем рассуждений, может показаться неубедительным для всякого, в деле столь высокой догматической важности желающего опереться на тот или другой церковный авторитет, что и дано в послании к Стефану, епископу Дорскому. Поставляя в такое отношение два указанных послания, написание рассматриваемого мы должны будем отнести к более раннему времени, чем написание другого послания к тому же лицу: ко времени до 645 года, когда Стефан не состоял еще в епископском сане, а был, что не невероятно, игуменом, так что позволительно думать вместе с Фотием, что рассматриваемое послание написано к «Стефану игумену».

Содержание послания. Опровержение коренного заблуждения монофелитизма – смешения природной воли как силы хотения с направлением воли и с объектом хотения и разграничение этих трех терминов (col. 185 – 188). Необходимость признания положения относительно численности волей, вытекающие из признания их различия (инаковости) (col. 189). Обоожествление человеческой природы Христа не лишает ее принадлежащего ей по существу бытия, а следовательно – и воли: аналогия с раскаленным в огне мечом (col. 189 – 192). Разграничение понятий «природная воля» и «самопроизвольная склонность» (τό ὑνωμικόν θέλημα) и установление положения о неодинаковости различия с противоположностью (col. 192 – 193). Опровержение монофелитского мнения об обнаружении человеческой воли Христа *только* во время страдания (col. 196). Утверждение и разъяснение основного положения: действование есть свойство природы, а не лица и вытекающая отсюда необходимость признания в силу двойства природ двух природных действований (col. 197 – 201). Совместимость природного различия с единством лица при относительной сложности этого последнего (col. 201 – 204). Разъяснение понятий «τό μή ἀνυπόστατον» [не безыпостасное] (в отношении к природе) и «τό μή ἀνούσιον» [не бессущностное] (в отношении к лицу); основанный на нем смысл исповедания природ Христа «истинно существующими» (μή ἀνυπόστατοι) и деятельными (μή ἀνεργήτοι) [не бездеятельными], заключение от этого исповедания к бытию не ипостасей или деятелей, а существенных определений природ (col. 204 – 205). Выяснение смысла святоотеческого изречения, говорящего о признании во Христе «πάσαν θεϊάν καὶ ἀνθρωπίνην ἐνέργειαν» [всякого божественного и человеческого действования] (col. 208).

b) Так называемое «догматическое» послание к Стефану; епископу Дорскому. Содержание его. Необходимость мыслить человеческую природу Христа со всеми существенными определениями ее: свободной волей и действованием (col. 156–157). Свидетельства из Евангелия и из отцов Церкви, удостоверяющих присущие Христу как Божественной, так и человеческой воли (col. 157–165) и двух природных

действований (col. 165 – 168). Мнения вожаков ереси об одной воле и об одном действовании во Христе (col. 169 – 173). Указание истинного смысла изречений некоторых отцов Церкви, ложно трактуемых еретиками (col. 176), и действительных авторитетов, на которые опирается «Ектесис» (180).

Написано из Рима (как прямо указано в надписании послания, col. 156), следовательно, не раньше конца 645 года; с другой стороны – до времени латеранского собора 649 года, так как на этом соборе Стефан Дорский сам лично присутствовал и участвовал в осуждении «Ектесиса» и его редактора и издателя. Впрочем, конечный предел времени написания рассматриваемого послания можно еще более ограничить: оно написано раньше издания «Типоса», так как об этом последнем в нем нет и помину. Итак, написано в 646 – 648 годы.

с) Письма к *Марину*. К Марину есть несколько писем чисто догматического характера.

Одно из них носит такое надписание: «Догматическое послание к *Марину*, *диакону* (προς Μαρίνον διάκονον), на о. Кипр» (col. 69 – 89). Так как в надписаниях других писем к Марину последний титулуется *пресвитером*, а не *диаконом*, то Комбефи и некоторые другие склонны предполагать, что и настоящее письмо адресовано к Марину *пресвитеру*, а не *диакону*¹⁶⁰. В качестве основания для такого предположения указывают на следующее выражение, встречающееся в самом послании: «Οὐδέν γὰρ οὕτω τῆς κατὰ σέ θείας ἱερωσύνης εἰκονίζει τό ἔργον, ὥς» [Ибо ничто так не изображает дело твоего священства, как...] и т. д.¹⁶¹. Правда, понятие «ἱερωσύνη» [священство] ближайшим образом значит «священнический чин» и служит для обозначения второй степени священства (пресвитера), но, понимаемое в широком смысле, оно обнимает все три степени священства, следовательно, и диа-конский чин. Так что означенное выражение само по себе не дает достаточного основания для исключительности понимания его в том или другом смысле. Предпочтительность же понимания его в первом из указанных смысле ослабляется другим выражением, стоящим в начале послания: «πανάγιε Θεοῦ θεράπον» [всесвятой Божий служитель]¹⁶². А что касается того

обстоятельства, что другие послания адресованы к Марину *пресвитеру*, а не диакону, то сила его совершенно парализуется тем простым соображением, приводимым и у Комбефи¹⁶³, что ничто не мешало Марину из диакона последовательно стать пресвитером.

Оставаясь при том мнении, что настоящее послание написано к Марину, когда он был еще диаконом, по вопросу о времени, а вместе с тем и о месте написания рассматриваемого послания мы можем сказать хоть одно то, что оно написано раньше других писем к Марину, что и подтверждается одним кратким замечанием другого письма к Марину, написанного из Карфагена в 644 – 645 годах. Безотносительно же к другим посланиям можно сказать только, что оно написано после 635 года, во время разгара полемики. Следовательно, времени написания настоящего послания приходится отвести довольно широкие границы: 635 – 644 годы.

Содержание послания. Наряду с Божественной природой и волей во Христе необходимо исповедовать и человеческую природную волю, в соответствии Его человеческой природе (col. 77 – 80). Согласие человеческой воли Христа в ее проявлениях с Божественной Его волей (col. 80 – 81). Крайности, вытекающие из отвержения человеческой воли во Христе (col. 81). Изречения Дионисия и Кирилла относительно двух действований во Христе (col. 84 – 89).

Другое по времени написания послание к Марину *пресвитеру* представляет краткое рассуждение по поводу затронутого в определениях римского собора (собор 641 года, незадолго до смерти Ираклия, под председательством папы Иоанна IV) учения об исхождении Св. Духа и о воплощении Бога Слова (col. 133 – 137) и рассуждение по поводу прочтения сочинения Феодора Фаранского «о сущности и природе, об ипостаси и лице и об остальных главах»¹⁶⁴. К сожалению, от него сохранились только отрывки.

Относительно этого послания мы имели случай говорить, что оно ценно в отношении биографических данных, касающихся обстоятельств жизни Максима. Кроме того, оно ценно еще и потому, что при помощи его мы можем определить,

хоть сравнительно, время написания весьма важных для нас посланий к Марину. Так, из него мы узнаем: а) что настоящее послание написано в ответ на послание Марина из *Карфагена* следовательно – в 641 году; б) что оно не первое по времени написания послание к Марину, а что и *прежде* него Максим писал к Марину, и этот последний одобрил слова и учение Максима¹⁶⁵ (в этом последнем сообщении можно видеть указание на известное послание к Марину *диакону*); в) что послание к Марину, представляющее психологический очерк души и ее проявлений, написано *после* настоящего послания¹⁶⁶.

Третье по счету письмо к Марину, в состав содержания которого входит изображение волевого (col. 9 – 20) и умственного (col. 20 – 21) процессов и развитие двух положений: о невозможности допущения после воскресения одной воли Бога и святых при одинаковости объекта воли (col. 21 – 27) и о невозможности признания во Христе одной, какой бы то ни было, воли (col. 27 – 37) – неизвестно, когда именно написано. На основании находящегося во втором письме указания, можно сказать лишь только то, что оно написано *после* отправления второго. Но следовало ли написание третьего за отправлением второго *вскоре*, или между написанием того и другого следовал более или менее значительный промежуток времени, написано ли оно поэтому из Карфагена или же из какого-нибудь другого места, и признавать ли третье по счету письмо к Марину третьим и по времени написания – все такие и подобные им вопросы остаются для нас открытыми.

Ничего определенного относительно времени и места написания нельзя также сказать и про другое письмо к Марину, *четвертое* по счету. *Содержание* его составляют два трактата: один – о действиях и волях во Христе (col. 39 – 45) и другой – относительно учения отцов Церкви о двух *природных* волях во Христе. К нему примыкает рассуждение по поводу воспоминания о пребывании на о. Крите и о происходившем там собеседовании Максима с лже-епископами североанатолитами (col. 45 – 49).

Впрочем, относительно времени написания третьего и четвертого писем к Марину можно, пожалуй, признать за достоверное то, что они написаны до времени диспута с Пирром, так как ни в том, ни в другом нет даже намека на него. Едва ли бы это было возможно, если бы они были написаны после этого, бесспорно, весьма крупного события из истории полемической деятельности св. Максима.

Пятое по счету письмо к Марину (col. 228 – 245) представляет апологию, писанную в защиту Анастасия Синаита, Григория Богослова и папы Гонория. В сочинении Анастасия, архиепископа Антиохийского, «Κατά του Διαίτητού» (т. е. против Нестория, «разделителя») встречается выражение «διό μίαν μέν τὴν ἐνέργειαν ἐπὶ Χριστοῦ καὶ ἡμεῖς φάμεν» [поэтому и мы говорим об одном дейс-твовании у Христа], которое монофелиты приводили в качестве оправдания для своего собственного учения. Восстанавливая целостный образ учения Анастасия о действовании во Христе, Максим разъясняет, что Анастасий признает как одно, в силу общения природ, так и два действования во Христе, в силу существенного различия природных свойств (col. 232 – 233). Из Григория Богослова трактуется известное его изречение о противлении человеческой воли воле Божественной в сопоставлении с другим его изречением, говорящим об отсутствии такого противления (col. 233 – 237). Особенно пространна апология в защиту Гонория: довольно подробно разбирается известное послание Гонория к Сергию. Суждение об отношении Максима к Гонорию и к его ответному посланию мы будем иметь впереди.

К определению времени написания апологии может служить указанное в самом послании следующее обстоятельство: аббат Иоанн, впоследствии папа Иоанн IV, принимавший участие, по словам Максима¹⁶⁷, в составлении и написании ответного послания Гонория к Сергию, во время написания апологии не был еще папой. Следовательно, апология написана, с одной стороны, прежде вступления Иоанна IV на римскую епископскую кафедру, т. е. до 641 года, с другой, бесспорно – после смерти Гонория, т. е. после 638 года. Значит, апология написана в 639 или в 640 году.

d) «Копия с письма от св. Максима к святейшему епископу господину *Никандру*, о двух во Христе дейстованиях (Ἰσὸν ἐπιστολῆς γενομένης πρὸς τὸν ἁγιώτατον ἐπίσκοπον κύριον Νίκανδρον, παρὰ τοῦ ἐν ἁγίοις Μαξίμου, περὶ τῶν δύο ἐν Χριστῷ ἐνεργειῶν). Такое надписание носит одно из писем, среди догматико-полемических трудов Максима занимающее не последнее место. Имя «Никандр» (Νίκανδρος), стоящее в надписании письма, правдоподобнее принимать в нарицательном смысле: в значении «победителя» (врагов Церкви), храброго защитника (интересов православия). Некоторые черты в содержании письма (тяжесть собственного положения, обуславливающаяся лишением свободы, проживание в чужой, далекой стороне под покровом «тихого пристанища» – католической¹⁶⁸ Церкви и т. п.) заставляют видеть в этом епископе иерарха именно Римской церкви, между тем в Римской церкви во времена Максима не было епископа с таким именем. Несомненно, значит, что епископ, к которому адресовано настоящее письмо – римский папа и именно, как можно догадываться на основании начальных слов письма, *Мартин*. В начальных словах: «Αὐτός, ... φερωνύμως ἔχων μετὰ τῆς ἀνδρείας, τὴν κατὰ πάντων... πολεμούντων ἐχθρῶν ἱερωτάτην νίκην» [Он, вместе с мужеством имея (себе) знаменательным именованьем священнейшую победу против всех воюющих врагов] (col. 89) – с одинаковым правом позволительно видеть указание на имя «Мартин», как и на имя «Никандр». Весьма возможное явление, что первоначальный издатель настоящего письма на основании только что приведенных слов поставил в надписании письма вместо первого имени второе. В характеристике личности адресата, заключающейся в приведенных словах, можно видеть указание на осуждение монофелитизма на латеранском соборе 649 года. В молитве Максима о том, чтобы Бог явил правый исход дела¹⁶⁹, можно видеть намек на императорский приказ о свержении Мартина. Одним словом, все говорит за то, что настоящее письмо написано папе Мартину. Согласно с таким заключением, написание письма должно отнести к периоду времени от 649 до 653 года.

Содержание догматической части письма складывается из развития следующих положений. Человеческая природа Христа по соединении с Божественной не утратила своих природных свойств (col. 93). В силу двойства природ во Христе должно исповедовать две воли и два действования (col. 96). Существа разумные от природы одарены способностью вполне сознательного действия и хотения (col. 97). Несообразности при мысленном представлении одной воли во Христе. Истинный смысл святоотеческих изречений, ложно трактуемых еретиками: Дионисия Ареопагита – «ἡ Θεανδρική ἐνέργεια» [богомужное действие] (col. 100); Кирилла Александрийского – «μία (καί) συυγενής δι' ἀμφοῖν ἐπίδεδειγμένη ἐνέργεια» [одно и сродное действие, являемое посредством обоих] (смысл слова «συυγενής» по значению и по употреблению у отцов Церкви) (col. 101–105). Новизна и нелепость мнения об одном действовании во Христе (col. 108–109).

е) Небольшое письмо к *Георгию*¹⁷⁰, пресвитеру и игумену (col. 56 – 61), решительно неизвестно, когда и где написано. Каких бы то ни было данных, могущих служить к определению времени и места написания настоящего письма, нет ни в нем самом, ни в других письмах. В целом письме (собственно, в догматической его части) развивается мысль о том, насколько истинна и совершенна человеческая природа Христа. Развивается она при помощи следующих положений. Воспринятое Спасителем человечество, по самой природе во всем, кроме греха (указание на образ рождения Христа по человечеству), подобно носимому нами (ἀλλά ταυτόν, – т. е. τό κατά τον Σωτήρα ἀνθρώπινον, – τή οὐσία καί ἀπαράλλακτον..πλήν μόνης τῆς ἀμαρτίας [но оно, – т. е. Спаси-телево человечество, – то же самое (что и наше) по сущности и ничуть не отличное..., за исключением лишь греха]). Совершенное, безгрешное по самой природе человечество Христа не имело (в себе самом) ничего противного (αὐτός δε πάσης κατά φύσιν ἐλεύθερος ὢν ἀμαρτίας,... οὐδέν ἐναντίον εἶχεν [Он же, будучи по природе свободен от всякого греха,... не имел ничего противного]) тем более, что оно было всецело обожествлено (ταύτην, т. е. οὐσίαν,

μετ' ἐκείνων ἀπάντων ἐθέωσε [сию, т. е. сущность, вместе со всеми теми обожил]). Человеческая природная воля Христа также во всем была подобна нашей; отличается от последней лишь своим направлением – сверхъестественным (καὶ τό θέλειν αὐτοῦ κυρίως μὲν ὄν φυσικόν καθ' ἡ μας, τοποῦμενον δέ θεϊκῶς ὑπέρ ἡ μας [и Его воление, будучи в точном смысле слова естественным, как у нас, располагается божески превышает (того, что обычно для) нас]). Col. 60. Образ рождения Христа по человечеству не должен служить препятствием к отождествлению человеческой природы Христа с нашей, подобно тому, как ипостасное отличие Сына не нарушает единосущия Его с Богом Отцом. Разбор изречения Григория Богослова о противлении человеческой воли воле Божественной (col. 60–61).

f) Последнее по времени написания письмо – к *сицилийцам* (col. 112 – 132). По предмету и цели написания оно имеет близкое сродство с письмами Максима к Анастасию монаху (t. I, col. 132–133) и Анастасия к каларийским (в Сардинии) монахам (t. I, col. 133 – 136). Предмет и цель написания всех трех совершенно одинаковы: отвержение и опровержение нового монофелитского мнения, предложенного Максиму на втором допросе в качестве согласительной формулы, о двух и об одной волях и действиях во Христе. Столь тесная связь рассматриваемого письма с двумя названными письмами дает неоспоримое право на сопоставление их относительно времени написания. Письмо Максима к Анастасию написано после известного второго допроса Максиму, происходившего в 655 году, 22 апреля. И письмо к сицилийцам написано, должно полагать, также после второго допроса: предмет и цель написания письма, как таковые, уместны были именно в это время или вообще во время судебного процесса над Максимом, когда он вынужден был защищаться от взведенных на него обвинений. А в письме к сицилийцам он оправдывается от вымышленных обвинений в солидарности с монофелитами относительно новой унияльной формулы¹⁷¹ и в приятном отношении к Пирру¹⁷². Максим не оправдывается здесь в других многочисленных обвинениях, нужно полагать, просто потому,

что обвинениям чисто политического характера он не придавал ровно никакого значения, заботясь лишь об ограждении православного исповедания, проповедуемого и защищаемого им, от произвольных искажений со стороны еретичествующих. Письмо Анастасия к каларийцам написано, как об этом прямо сказано в предисловии Анастасия к своему письму¹⁷³, по просьбе Максима, переданной в письме к Анастасию. Следовательно, письмо к каларийцам написано также после времени второго допроса. Между тем предмет и цель написания его совершенно тождественны с предметом и целью написания письма к сицилийцам: о чем Максим писал через посредство Анастасия каларийцам, о том и, нужно думать, в то же самое время он лично писал к сицилийцам. Итак, связь письма к сицилийцам с двумя другими письмами дает основание думать, что оно написано не раньше второй четверти 655 года. С другой стороны, оно написано не позже 661 года, так как со времени последнего вызова в Константинополь Максим не имел физической возможности ни говорить, ни писать. Согласно времени написания, местом написания должно считать или Константинополь, или места ссылки во Фракии, а не самый остров Сицилию, как полагает Комбефи на основании самого надписания письма¹⁷⁴.

Содержание письма таково. Невозможно приписать Христу *три* воли и *три* действования, т. е. две и вместе одну волю, два и вместе одно действование (col. ИЗ). Признание во Христе одного действования приводит к отрицанию единосущия Сына с Отцом и с Матерью и к превращению тварного человеческого существа в творческое, чудодейственное (col. 116, 117). Возражение монофелитов, основанное на признании личного единства двух природ Христа, разрешение этого возражения с точки зрения монофелитизма (*одно* действование Христа, как *целого*) и с точки зрения православия: общение свойств и обожествление человеческой природы Христа (col. 117, 120). Разъяснение смысла выражения св. Кирилла относительно «средних» или «общих» изречений Св. Писания в приложении ко Христу (col. 121–124). Истинный смысл выражения Кирилла «μὴ ἓν τε καὶ συυγενή δι' ἁμφοῖν ἐπιδεικνύς τήν ἐνέργειαν» [одно и

сродное показав посредством обеих действований] и значение слова «συυγενής» (col. 124 – 125). Неопределенность и голословность монофелитского мнения об одном действовании Христа, как целого, и о двух природных дейстованиях (col. 125 – 128). Смысл одобрительного отношения Максима к Пирру, сказавшегося в ответном письме первого к последнему (col. 129–132).

Заканчивая обзор догматико-полемиических писем¹⁷⁵ Максима, отметим одну общую всем им формальную особенность, характеризующую отношение его к лицам-адресатам. Во всех письмах отношение к лицам, к которым адресованы они, обрисовывается следующими чертами: повсюду, во всех письмах св. Максим восхваляет высокие качества (преимущественно благочестие и умственную зрелость) лиц, к которым он обращается (чем, обыкновенно, и начинаются письма), и смиренно исповедует свое ничтожество¹⁷⁶. Обычный на языке Максима образ такого отношения к этим лицам – отношение ученика и слуги (раба) к учителю и господину¹⁷⁷. Письма заканчиваются (обычно) просьбой помолиться за него и славословием Пресвятой Троицы¹⁷⁸.

Рассмотренными письмами не исчерпывается весь круг письменных догматико-полемиических трудов св. Максима по разъяснению догматического учения о двух волях во Христе. Кроме писем есть немало отдельных, по большей части довольно небольших по своему объему трактатов, посвященных раскрытию того или другого из догматических положений (большинство из них носит полемиический характер) или уяснению и определению того или другого из философско-психологических понятий, затрагиваемых христологическим учением о двух волях во Христе. Таковы *трактаты догматико-полемиического характера*: а) против настаивающих на признании одной энергии во Христе «κατ' ἐπικράτειαν» [по превосходству]; б) против признающих одно действование Божества и человечества Христа по аналогии с одним действованием производителя и орудия действия; в) против утверждающих одно *сложное* действование во Христе (col. 64);

г) толкование 39 ст. XXVI гл. Евангелия от Матфея (col. 65 – 69); д) 10 глав «о двух природах Христа», против Ария, Нестория, Савеллия и Евтихия (col. 145 – 149); е) трактат о том, «ὅτι ἀδύνατον ἐν θέλῃμα λέγειν ἐπὶ Χριστοῦ» [что невозможно говорить об одной воле применительно ко Христу] (col. 268 – 269); ж) 10 глав о двух волях Христа – трактат, написанный к православным (col. 269 – 273).

Философско-психологического характера: а) "Ὅροι διάφοροι" [различные определения] (определение понятий «οὐσία» [сущность] и «φύσις τὸ ἐνυπόστατον» [природа (это есть) воипостас-ное] – «ὁμοοῦσιον» [единосущное] – «ἐνούσιον» [всущественное, то-что-в-сущности] – «ὁμοὑπόστατον» [единоипостасное, тождественное по ипостаси], «ουσιώδης ἐνώσις» [сущностное единство] и др. (col. 149 – 153); б) «Περὶ ὁρῶν διαστολῶν» [О пределах различий] (col. 212); в) «Ὅροι ἐνώσεων» [Пределы соединений] (col. 216), «Κεφάλαια περ' οὐσίας καὶ φύσεως, υποστάσεως τε καὶ προσώπου» [Главы о сущности и природе, ипостаси и лице] (col. 260 – 264) и d) трактат «περὶ ψυχῆς» [о душе]: о бытии, сущности, природе и бессмертии души (col. 351 – 361). Сюда же, ко второй группе трактатов, может быть отнесено и одно из писем, родственное с ними по содержанию. Это письмо, неизвестно, когда и откуда написанное, к Феодору, пресвитеру Мацары (приморский город в Сицилии), «Περὶ ποιότητος, ιδιότητος, καὶ διαφοράς» [О качестве, особенности и различии] (col. 245 – 257).

Относительно времени и места написания, а также назначения этих трактатов мы остаемся в совершенном неведении: назначались ли они для кого-нибудь или же на них должно смотреть, как на заметки св. Максима, составленные им лично для себя – произнести об этом какой-либо окончательный приговор мы воздерживаемся. Судя по надписанию одного из трактатов («ἐγράφη δὲ πρὸς ὀρθοδόξους» [написано для православных], col. 269), позволительно догадываться, что и другие трактаты имели подобное же назначение. Но подобная догадка не дает решительного права на такое обобщение, произвол которого обнаруживается, между прочим, из того обстоятельства, что в трактате, носящем приведенное

надписание, не раз встречается обращение («εὐλογία μὲν **vol**" [благословенные], col. 272, 273), положим – безличное, но, тем не менее, оправдывающее надписание. Между тем, во всех прочих трактатах даже и такого общего или вообще какого бы то ни было обращения нигде не встречается.

«Диспут Максима с Пирром» по содержанию и характеру заключающихся в нем рассуждений Максима – так же, а по полноте и всесторонности захватываемого им христологического учения – еще и с большим правом, чем любое из рассмотренных писем, должен быть отнесен к догматико-полемическим трудам Максима Исповедника. Но, в силу той же полноты и всесторонности, он не может быть отнесен ни к той, ни к другой группе догматико-полемических трудов: полнее, чем каждое из писем, взятое в отдельности, он захватывает содержание той и другой группы, удерживая и направление полемики писем обеих групп. Вследствие особенной важности его содержания, а также в виду того обстоятельства, что при систематическом обзоре учения Максима нам придется обращаться к нему особенно часто, мы позволим себе представить более подробный, чем это мы делали по отношению к рассмотренным письмам, анализ содержания его, чтобы наши читатели имели возможность, специально не знакомясь с творениями св. Максима, убедиться в непроизвольности наших суждений и выводов при систематическом обзоре христологического учения Максима Исповедника.

Анализ содержания «Диспута Максима с Пирром».

Публичное состязание Максима с Пирром открылось вопросом со стороны последнего: «Я и предшественник мой (Сергий) что худого сделали тебе, господин авва Максим, что ты так сильно поносишь нас, публично приписывая нам еретическое мнение?»

Максим отвечает, что причина этого заключается в отвержении со стороны Пирра и его предшественника Сергия православного учения, в утверждении *одной* воли Божества и человечества Христа (έν θέλημα της θεότητος του Χριστού και τοῦ ἀνθρωπότητος αὐτοῦ δοξάσαντες [учивших об одной воле

божества Христова и Его человечества]) и в навязывании своего измышления другим через «Ектесис». На вопрос Пирра, почему же такое учение о воле Христа Максим считает лжеучением, последний отвечает указанием на смешение Божественной творческой воли Христа с проявлениями Его человеческой воли, как на главную причину этого (col. 288). Не отвечая (пока) прямо на положение Пирра о *единстве лица* (εἰς ὁ Χριστός [единый Христос]), выставленное им в качестве основания для признания *одной* воли во Христе, единству лица Максим противопоставляет *двойство природ* Христа и утверждает вытекающую отсюда необходимость признания двух природных воль и действований во Христе, так как некоторая из природ не лишена воли и действования (εἰοῦδέτερά αὐτῶν ἀθέλητος ἐστίν, ἡ ἀνενέργητος). Возражение Пирра, что две воли предполагают также и двух волящих, Максим опровергает через ту обратную последовательность, что при таком положении необходимо было бы в силу единства воли в Св. Троице признать вместе с Савеллием в Ней и одну ипостась или в силу Троичности Лиц – и три воли, а следовательно – три и природы (арианство) (col. 289).

На возражение Пирра, что совместное существование двух воль в одном лице немыслимо без взаимного противодействия их, Максим отвечает указанием на отсутствие причины, которая бы производила борьбу между двумя волями. Нельзя искать причины этого противодействия в самой *природе* воль, потому что по природе они поставлены Творцом вне условий борьбы; не могло оно возникнуть во Христе и *вследствие греха*, потому что Христос свободен от всякого греха.

Против мыслимости *природной* воли во Христе Пирр возражает, что при таком понимании пришлось бы допустить, что у Бога и святых одна природа (μία φύσις), так как по учению отцов Церкви у них (quasi) одна воля (ἐν θέλημᾳ). Упрекнув Пирра в смешении понятий «воля» и «объект воли», Максим разъясняет, что, говоря об одной воле Бога и святых, отцы Церкви разумеют объект воли, а не природную волю, которая у различных сущностей (τὰ ἑτεροούσια) различна. Из этого последнего положения Пирр делает поспешный вывод о

разновидности воли и природы, смотря по индивидууму (col. 292). Ошибочность такого вывода Максим разоблачает через разграничение понятий «τό θέλειν» [желать] и «τό πώς θέλειν» [желать некоторым образом]. Направление воли меняется, смотря по индивидууму, а способность воли неизменна: она одинаково присуща всем людям, как τοῖς ὁμογενέσι καὶ ὁμοφυέσι [единородным и единопородным].

В ответ на другое возражение Пирра против мыслимости *природной* воли, направленное против самого понятия «природный», неразлучно мыслимого, по мнению Пирра, с предикатом необходимости, отрицания свободы (и наследующий отсюда вывод в отношении к «природным» волям Христа, утверждение которых равносильно отрицанию в Нем всякого свободного движения) – Максим показывает сначала фальшь самого исходного положения, на котором Пирр обосновывает свое возражение, а потом разоблачает нелепость его и со стороны тех выводов, которые с необходимостью следуют из него, резюмируя их в следующем общем положении. Если все природное имеет характер необходимости, принужденности, то не только Бог, абсолютная воля, но и все одаренное разумом, как обладающее природной волей, не свободно в своем волении, а все неразумное, не имеющее способности воли будет иметь свободное, непринужденное стремление (col. 293).

Уступая Максиму и допуская вместе с ним две природные воли во Христе, Пирр предлагает Максиму признать *вместе с тем и одну волю* Христа, в том же самом смысле, в каком говорится об одной сложной ипостаси Христа. Решительно отвергая предложение Пирра, св. отец представляет три довода против мыслимости подобного рода единства воли, сводя их к следующему общему положению: предполагаемое соединение двух волей, как и природ, немыслимо, потому что между ними нет ничего общего, кроме ипостаси. А общность славы и уничижения, о которой говорят отцы Церкви, объясняется τῷ τῆς ἀντιδόσεως τρόπῳ [образом обмена (свойствами)], существование которого предполагает позади себя двойство природ и воли (col. 296).

Не настаивая на необходимости признания одной сложной воли, Пирр снова направляется к высказанному им вначале основоположению, затрагивая вопрос о воле как *principium movens*, и спрашивает: «движение (т. е. хотение) плоти не определялось ли мановением (т. е. волей) соединенного с ней Слова?» Указав на непригодность точки зрения Нестория на лицо Христа, с которой только и может быть понято возражение Пирра, Максим доказывает, что человеческая природа Христа совершала свои естественные движения из собственного импульса, причем ссылается на существование во Христе врожденной человеку силы самосохранения, показателем которой служит, например, чувство страха перед смертью (col. 297). Вторично Пирр делает попытку вовлечь Максима в компромисс: показывая вид, что разногласие между ними сводится, в существе дела, «к утонченному и для большинства непонятному способу выражения», Пирр приглашает Максима, оставив спорные выражения, исповедовать Одного и Того же, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве. Максим отвечает ему ссылкой на отцов Церкви и соборы, которые заповедали признавать не только две природы, но и свойства каждой природы, следовательно – и две воли, так как, по мнению даже самих противников, хотение составляет существенное свойство природы. Некоторое побуждение для признания двух волей Максим указывает также в антитезе лжеучению Аполлинария и Ария (col. 300).

Снова Пирр возвращается к понятию «природной» воли, признать которую сам он не прочь, но его соблазняет «общественное мнение», не допускающее существования «природной» воли. Выходя из сопоставления отличительных свойств трех родов органической жизни, Максим устанавливает то неоспоримое положение, что отличительное свойство природы разумных существ составляет свобода воли или вообще способность воли (*ἡ αὐτεξούσιος κίνησις* [самовластное движение]), откуда само собой следует, что во Христе должно исповедовать две природные воли. Пирр соглашается с тем, что во Христе – природные воли и отказывается от слияния их в одну (*Εὐώ... ἐπέισθην, φυσικά εἶναι τὰ ἐπὶ Χριστοῦ θελήματα... καὶ*

ὅτι οὐ δυνατόν εἰς ἐν θέλημα ποτε συμπεσεῖν ἀλλήλοις [Я... убедился, что воли у Христа являются природными... и что им невозможно когда-либо соединиться в одну волю] (col. 301)). Но, хотя он и говорит, что в высшей степени убежден (ἐγὼ μὲν ἤδη ἐν τοῖς φθάσαι ἐπείσθην), что во Христе – природные воли, однако безусловного согласия на признание положения противника не дает. Во-первых, он осторожно избегает употребления выражения «δύο», а во-вторых, он еще колеблется, его смущает отрицательное мнение «византийцев» относительно *действительности* человеческой воли Христа, по которому Христос усвоил Себе человеческую волю лишь *относительно* (κατ' οἰκείωσιν) [по присвоению]. Приступая к опровержению этого последнего мнения, Максим возвращается к ранее установленному им положению о воле как существенном свойстве человеческой природы, аргументируя его в настоящем случае более подробно. Аргументация строится из четырех доводов, исходящих из понятий а) прирожденности, б) разумности, в) общности всем людям и d) из воззрения на человека, как на образ Божий. Убедив противника в том, что воля врожденна человеку (col. 304), Максим показывает нелепость мнения «византийцев» (т. е. монофелитов) со стороны того вывода, который неминуемо следует из него: вочеловечение Христа – фикция, а не действительность. Мнение отцов Церкви о подчинении человеческой воли Христа воле Божественной не на руку монофелитам: оно имеет нравственный смысл (col. 305).

В ответ на замечание Пирра, что в видах установления высочайшего единства воли, византийцы учат о «θέλημα ὑνωρικόν», Максим разъясняет, что о «θέλημα ὑνωρικόν», как о произвольной склонности воли, предваряемой изысканием средств для осуществления намеченной цели, колебанием и решимостью на выбор между «да» и «нет», не может быть и речи в приложении к человеческой природе Христа (col. 308), потому что человеческая природа вообще, по самому бытию своему и через сопричастность Божеству, а тем более человеческая природа Христа Богочеловека, имела исключительную склонность к добру и отвращение от зла. На

вопрос Пирра о причине неодинаковой добродетельности в людях, не смотря на прирожденность ее, Максим отвечает указанием на различие в образе жизни людей (col. 309). Пирр разделяет приговор Максима относительно «θέλημα ὑνωμικόν». Уклоняясь на время в сторону и сделав замечание о различных значениях, соединяемых со словом «ὑνώμη» в Св. Писании и у отцов Церкви, Максим снова обращается к учению византийцев, рассматривая его на этот раз со стороны цели, преследуемой им. Никак нельзя согласиться с тем положением, что во Христе «одна» воля, потому что такая воля не может быть названа ни Божественной, ни ангельской (в смысле посреднической), ни человеческой. Вопреки мнению византийцев (ἐπιτηδειότητι προσεῖναι, т. е. τό θέλημα, ἡμῖν φάσιν) [не могу перевести без контекста], нельзя считать ее и нашей личной собственностью, так как допущение подобной воли во Христе приводит к несторианскому воззрению на лицо Христа (постепенное нравственное совершенствование), разделяемому монофелитами; она не может быть названа и «θέλημα ὑποστατικόν» [ипостасная воля] или «θέλημα παρά φύσιν» [воля вопреки природе, противоестественная воля] (col. 312 – 313). Существования во Христе «одной» воли нельзя допустить также и потому, что одна воля заставляет мыслить одну и природу, а общей обеим природам воли не может быть.

Доводы Максима Пирр признает вполне убедительными; он хотел бы только знать, насколько правы византийцы, ссылаясь на учение отцов Церкви. Максим отвечает указанием истинного, произвольно искажаемого монофелитами смысла тех изречений отцов Церкви, на которые обыкновенно ссылаются противники. Это следующие изречения: *Григория Богослова* – "Το γὰρ ἐκεῖνου θέλειν οὐδέν ὑπεναντίον τῷ Θεῷ, θεοωθέν ὅλον« [Ибо Его воле-ние ни в чем не противно Богу, полностью обожено] (col. 316); *Григория Нисского* – "Ἡ ψυχὴ θέλει, τὸ σῶμα ἀπτεται δι' ἄμφοτέρων φεύγει τὸ πάθος« [Душа волит, тело прикасается, посредством обоих уходит недуг] (толкование на Мф. VII 3; Мк. I 41; Лк. V: 13); *Афанасия Великого* – "Νοῦς Κυρίου οὕτω Κύριος, ἀλλ' ἢ θέλησις, ἢ βούλησις, ἢ ἐνέργεια πρὸς τι« [Ум Господень – еще не Господь, но воля, желание, действие, направленное

на что-то]; его же другое – "Εγεννήθη εκ γυναικός, εκ της πρώτης πλάσεως τήν ανθρώπου μορφήν έαυτώ άναστησάμενος, έν επιδείξει σαρκός, δίχα δέ σαρκικών θελημάτων, και λογισμών άνθρωπίνων, έν είκόνι καινότητος. Ή γάρ θέλησις, θεότητος μόνης» [Родился от жены, от первого создания восставив Себе человеческий образ, в принятии плоти, но без плотских желаний и человеческих помышлений, во образ обновления. Ибо воление – одного лишь божества]. Разбор приведенных изречений отцов Церкви Максим заключает такими словами: «Итак, богомудрые учителя Церкви, в полном согласии с евангелистами, апостолами и пророками, учили, что Господь наш и Бог Иисус Христос по обеим своим природам хотел и действовал наше спасение». В удостоверение того, что учение признанных авторитетов Церкви имеет для себя твердое основание в Св. Писании Ветхого и Нового Заветов и вполне согласно с ним, Максим приводит, по просьбе Пирра, следующие места Писания: а) говорящие о проявлениях «человеческой воли» Христа (col. 317, 320): Ин. 143 и XVIII 24; Мф. XXVII 34; Ин. VII 1; Мк. IX: 30; Лк. VII 24; Мк. VI 48; Лк. XX: 8–9; Филип. II 8; Пс. XXXIX: 7–9; Быт. 126. Из толкования последнего места Максим делает тот вывод, что человек, как образ Божества (абсолютно свободного Высочайшего Существа), от природы наделен свободной волей (col. 321, 324). (По поводу слова «αυτεξουσιότης» [самовластие] Максим мимоходом замечает, что «αυτεξουσιότης" как и "φύσις», имеют различные степени совершенства в Боге, ангелах и человеке). Христос по своему человечеству также обладал человеческой природной волей: восприятие ее в ипостасное единство Слова было необходимо для всецелого изъятия нас от греха, как следствия падения, первови-новницей которого была свободная воля первого Адама. б) В удостоверение проявлений «Божественной природной воли» Христа приводятся два места: Мф. XII 37 – 38 и Ин. V: 21 (col. 325). «Таково учение (δόγμα) евангелистов, апостолов и пророков, – заключает Максим, – удостоверяющее, как нельзя более, в том, что Христос по природе обладал способностью воли и как Бог, и как человек».

Пирр вполне разделяет такое заключение Максима, но его смущают трактат (Λίβελλον) *Мины* об «одной» воле, полученный папой Вигилием, и ответное послание Гонория к Сергию. Оставляя в стороне послание Мины, так как сообщения о нем Сергия и Пирра разноречивы, в рассуждении относительно характера послания Гонория Максим указывает на известную апологию Иоанна IV, выясняющую, что, отвечая на послание Сергия, Гонорий говорил о «έν θέλημα» не Божества и человечества Христа вместе, а только человечества. На замечание Пирра, что предшественник его, Сергий, взглянул на послание Гонория проще, Максим упрекает Сергия в непостоянстве и изменчивости в делах веры (col. 328, 329), вопреки которым сочинение (χάρτας, т. е. έκθεσις) последнего опубликовано и принято монофелитами и послужило причиной разделения церквей. Извиняя Сергия и себя в издании и принятии «Ектесиса», Пирр сваливает вину в церковных нестроениях на Софрония, несвоевременно возбудившего вопрос о действовани-ях. Указав на существование предшествовавших времени выступ-лени я Софрония на полемическое поприще письменных переговоров Сергия с Феодором Фаранским, Павлом Одноглазым, пав-лианистом Арзой и Киром относительно принятия унияльной формулы «μία ενεργεία», Максим очевидным образом дает своему противнику понять, что не Софроний, а изворотливый Сергий, «предложивший собственную язву (т. е. лжеучение) обществу», αἰτίος τοῦ τοιούτου γέγονε σκανδάλου.

После того, как вопрос о волях, по признанию самого Пирра, был достаточно исчерпан и все доводы его ниспровергнуты, Максим без особенного желания со стороны оппонента входит в рассуждение о *действованиях*. Начав с того, что Пирр приписывает Христу, как *целому*, одно действие (μίαν ἐνέργειαν Χριστοῦ, ὡς ὅλου), Максим разъясняет, что такое одно действие есть личное (ἐνέργεια ὑποστατική), допущение которого равносильно разделению и извращению лица Христа (col. 332 – 333).

Пирр возражает, говоря, что если в рассуждении о *действованиях* во Христе исходить из понятия о различии

природ, то Христу придется приписать не два, а *три* природные действия, на том основании, что человек состоит из двух неодинаковых природ. Указав на то, что рассуждающие подобным образом обращают собственное оружие против самих же себя, Максим разъясняет, что понятие «человек» есть родовое понятие (εἶδος), обнимающее душу и тело, и что когда говорится о природном дейс-твовании человека, то разумеется ἢ κατ' εἶδος ἐνέργεια [действие, соответствующее виду], а не κατ' οὐσίαν ψυχῆς καί σώματος [соответствующее сущности души и тела], почему и говорится не неопределенно (ἀπροσδιοριστῶς), не просто «ἐνέργεια», но с прибавлением (ἄλλα προσεπάγοντες) "τοῦ ἀνθρώπου» [человека].

Другое возражение Пирра против двойства природных действий (а именно: различие действий предполагает различие лиц) по существу своему совершенно одинаково с подобным же возражением против двойства воли. В опровержение настоящего возражения Максим говорит то же самое, что сказано было им в опровержение возражения против двойства воли, присоединяя в настоящем случае лишь то общее положение, что природное действие у всех людей совершенно одинаково (одно и то же), не смотря на бесконечное множество лиц, индивидуумов. В интересах приближения к человеческому пониманию возможное-ти совместного существования двух действий в одном лице Богочеловека Максим приводит две *анalogии*: одну он заимствует от нас самих (единство сознания при двойственности состояния), другую – от явления раскаленного меча (совмещение двух свойств в одном предмете) (col. 336 – 337).

Исходя из того основоположения, что εἰς ἣν ο ἐνεργῶν [был лишь один действующий (субъект)] во Христе, Пирр признает μίαν ἐνέργειαν Христа. Максим доказывает неуместность исходной точки зрения Пирра и ложность его воззрения. Действование, как и воля, есть свойство природы, а не лица, отсюда во Христе – δύο ἐνέργεια, в силу двойства природ. Признание ἐνέργεια за ὑπόστατική приводит к абсурду и к извращению лица Богочеловека. Пирр возразил было, что они

признают *μίαν ἐνέργειαν* της θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ... ἐνώσεως τρόπῳ [одно действие божества и человечества Христова... в смысле единения]. Максим ответил ему на это, что такое воззрение приводит к не меньшему абсурду: к отрицанию силы творчества во Христе до соединения с плотью и к отрицанию бытия Бога Отца и Духа Святаго; кроме того, слияние двух действий с совершенно противоположными определениями решительно невозможно. На вопрос Пирра о том, не солидарен ли Максим с теми, которые *произведение* (τό ἀποτέλεσμα) совершенных Христом дел (ἔργων) признают за *μία ἐνέργεια*, Максим отвечает, что два природных действия, несмотря на соединение их в одном лице, производят не одно, а двоякое действие. Для разъяснения этого положения он и здесь прибегает к аналогии раскаленного меча (col. 340 – 341).

С почвы умозрений Пирр переносит разговор на почву строго церковную. Обращаясь к учению церковных авторитетов, он находит, что «благочестивому мнению» противника о двух волях во Христе противоречит учение Кирилла Александрийского, который выражался, между прочим, так: «Христос обнаружил *μίαν συυγενή δι' ἁμφοῖν ἐνέργειαν*» [одно сродное посредством обоих действие]. Максим разъясняет, что приведенное выражение говорит «не об одном природном действии Божества и человечества Христа вместе, но об одном Божеском действии, καὶ ἄνευ σαρκός, καὶ μετὰ σαρκός [и без плоти, и с плотью], существенно присущем воплотившемуся Богу Слову», в силу которого Он совершал свойственное Божеству двояким образом (δι' ἁμφοῖν): «не только ἄσωμάτως [бестелесно], через творческое мановение», но вместе с тем и «σωματικῶς [телесно], через прикосновение собственной плоти». Равным образом и в совершении через человеческое природное действие свойственного человеку в Нем сказывался вместе с тем «действующий по природе Бог». Соглашаясь с тем, что приведенное изречение св. Кирилла вовсе не противоречит признанию двух действий во Христе, Пирр недоумевает, как понимать такое выражение Дионисия Ареопагита о Христе: «Он явил *ἐν ἡμῖν καὶνήν τινα*

θεανδρικήν ἐνέργειαν». Указав на невозможность понимания богомужного действова-ния в смысле «количественно нового», Максим объясняет, что, понимаемое в смысле «качественно нового», «новое богомужное действование» обозначает не μίαν ἐνέργειαν, но «новый и неизъяснимый образ обнаружения природных действований Христа» (col. 344 – 345). На вопрос Пирра, не обозначает ли «ἡ θεανδρική» "μίαν, т. е. ἐνέργειαν», Максим отвечает, что описательное выражение «θεανδρική» указывает на «τάς ἐνεργείας τῶν ἀριθμουμένων [действия перечисляемых] (в этом слове) φύσεων [природ]», помимо которых (природных действований) нельзя мыслить ка-кого-нибудь иного, среднего действования, одного богомужного, не нарушая равенства Сына с Богом Отцом. В ответ на неожиданное замечание Пирра, что θεανδρακή ἐνέργεια берется в смысле «существенно новой», Максим разъясняет, что и такое понимание все равно приводит к отрицанию единосущия и равенства (тождества в отношении Божеского действования, проявляющегося в творении, промыслении и в совершении чудес) Сына с Отцом *после воплощения*, вопреки ясному свидетельству целого ряда евангельских изречений: Ин. V: 17, 19, 21; Ин. X: 38, 25. Последнее объяснение, данное Пирром в оправдание учения об *одном* действовании, принимаемого «οὐκ ἐπ' ἀναιρέσει τῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας· ἀλλ' ἐπειδὴ ἀντιδιαστελλομένη τῇ θεῖα ἐνέργεια, πάθος λέγεται (т. е. ἀνθρωπινὴ ἐνέργεια) κατὰ τοῦτο» [не к упразднению человеческого действования, но так как, будучи противопоставляемо божественному действованию, оно (т. е. человеческое действование) называется поэтому страданием], Максим изобличает в нелогичности и произвольности. Бытие (ὕπαρξις) всякой вещи познается или определяется не через противоположение (col. 348 – 349), и отцы Церкви называли человеческое действование страданием (πάθος) не в смысле противоположения его Божественному.

Приведенный доводами Максима к сознанию того, что учение об *одном* действовании, принимаемое в каком бы то ни было смысле, есть действительно нелепость, Пирр более не

возражал. Чем закончилось публичное состязание Максима с Пирром, нам известно.

Против подлинности «Диспута» в том его виде, в каком он сохранился до нашего времени, существуют два возражения: одно касается характера изложения содержания «Диспута», другое – поведения Пирра в разговоре с Максимом. Указывают, во-первых, на то, что «Разговор Максима с Пирром» в сохранившихся до нас актах представляет скорее последовательное изложение православного учения, чем разрешение возражений противника; во-вторых – на то, что в споре с Максимом Пирр обнаруживает слишком большую уступчивость¹⁷⁹.

Первое возражение, бесспорно, имеет свое основание в том положении дела, что разговор Максима с Пирром был записан нотариями и ими же, вероятно, а не самим Максимом был описан¹⁸⁰. Довольно правдоподобное и весьма возможное явление, что разговор был воспроизведен (описан) не целиком, а с возможными и довольно уместными сокращениями, касающимися *развития* положений Пирра, чем и может быть объяснена сравнительная краткость этих последних. Но едва ли эти сокращения можно распространять и на положения Максима: они довольно пространны и при том в большей части представляют прямо разрешение возражений Пирра, а не наоборот, как думает Гефеле.

Что касается другого возражения, то разрешение для себя оно находит отчасти в предполагаемом сокращении положений Пирра, а главным образом – в поведении и положении Пирра. Пирр, подобно своему предшественнику Сергию, которого в разговоре с Пирром Максим справедливо упрекал «в изменчивости и непостоянстве мысли»¹⁸¹ (а косвенным образом, думается, Максим посылал этот упрек и самому Пирру), не отличался ни прямоотой, ни твердостью убеждений в делах веры, о чем красноречиво говорит вся дальнейшая история его жизни. Хорошо понимая свое положение и, вероятно, имея в виду, вследствие ожидаемой политической перемены, через уступчивость в публичном состязании заявить о своем исправлении и таким путем добиться сближения с

православными и, быть может, даже восстановления в патриаршем звании (что и оправдывается путешествием его в Рим), Пирр, надо полагать, намеренно вел себя уступчиво по отношению к Максиму. По крайней мере, то обстоятельство, что после, как мы видели, Пирр снова вернулся к тому самому заблуждению, в котором он публично сознался перед Максимом и исповедался перед папой, достаточно говорит за то, что поведение Пирра в разговоре с Максимом не было искренно.

Часть вторая, догматическая

Догматико-полемиические труды Максима Исповедника, посвященные раскрытию догматического учения о двух волях во Христе, дробятся на множество писем и трактатов, предназначенных различным лицам. В силу последнего обстоятельства, изучаемые нами труды св. Максима в том виде, в каком они существуют, и в их общей совокупности не представляют из себя упорядоченного целостного труда. Из представленного нами в конце первой части нашего исследования краткого очерка главного содержания догматико-полемиических трудов св. отца видно, что письма и трактаты, адресованные к различным лицам, не представляют относительно друг друга ни продолжения, ни дальнейшего развития и логической последовательности, ни обобщений и выводов или чего-либо подобного; одним словом – не представляют из себя с внешней стороны целостного систематического труда. Тем не менее, они – более чем один только богатый догматический материал, как некоторые смотрят на догматико-полемиические труды св. Максима¹⁸². Связанные единством общего предмета и цели, относительно отдельных положений в большинстве (особенно диспут с Пирром и догматическое послание «о двух волях Христа») они представляют явные следы внутренней связи, в силу чего на содержание их позволительно смотреть как на отдельные моменты того целостного воззрения, какое должен был иметь св. Максим на раскрываемое в его трудах христологическое учение. Связать эти отдельные моменты в одно целое, т. е. путем общего обзора всех догматико-полемиических трудов св. отца дать целостное представление о христологическом воззрении Максима или – что то же – представить систематический очерк христологического воззрения Максима на раскрываемое в его трудах учение и составляет задачу настоящей, второй, части нашего исследования.

Путь или направление, по которому мы должны следовать при выполнении настоящей нелегкой задачи, намечен отчасти

самим Максимом: аналогия «раскаленного меча», которой в широких размерах пользуется он для приближения к пониманию со стороны человеческого разума таинственного и беспримерного явления Бога Слова во плоти, в значительной степени облегчает труд воспроизведения образа целостного представления о христологическом воззрении Максима Исповедника.

При всем том, возможно, что строгая систематизация учения св. Максима о двух волях во Христе – дело поистине нелегкое. Предмет, полный богословских тонкостей, каково учение о двух волях во Христе, облекается у св. отца в форму отвлеченных философских умозрений, осложняемых привнесением в них нравственного или психологического элемента. Серьезная трудность работы по существу увеличивается еще вследствие того обстоятельства, что догматико-полемиические труды Максима до сих пор, насколько нам известно, не подвергались более или менее обстоятельному (не говорим – специальному) исследованию ученых богословов. Слава и значение этого замечательного в свое время ученого полемииста умерли вместе с ним. Все, что сделано до сих пор по части изучения рассматриваемых нами трудов, ограничивается небольшими трактатами немецких, католических и протестантских, богословов: Брауна, Шване, Дорнера, Баура, Томазиуса и некоторых других, в своих более или менее специальных исследованиях уделяющих рассуждениям относительно учения Максима всего лишь по несколько страниц. Притом все они главное внимание обращают на диспут Максима с Пирром, как на главный момент монофелитских споров, указывая главные черты его содержания и по местам вставляя краткие критические замечания относительно тех или других положений св. Максима и его противника.

Ценный сам по себе небольшой труд Брауна учения Максима почти вовсе не затрагивает. И собственно для нас он представляет интерес лишь потому, что, верно понимая задачи монофелитского движения и отчасти сущность диофелитизма, он может служить для нас верным указателем того, какого

направления нам должно держаться при разъяснении недостаточно полно и ясно выраженного у Максима учения об отношении двух совершенных природ Христа к единой ипостаси Слова. В этом отношении Браун оказывает нам немаловажную и незаменимую услугу.

Между остальными вышеназванными богословами первое место принадлежит, бесспорно, католическому богослову Шване. Его рассуждения отличаются трезвостью взгляда, делающей честь почтенному богослову, но им недостает того, что называет с я глубиной анализирующей мысли. Приводя известное положение диофелитизма или монофелитизма, в разъяснении его Шване не идет далее ясно выраженного в нем, чем и объясняется, между прочим, то обстоятельство, что при разъяснении учения Максима он ограничивается приведением и подбором собственных выражений св. отца. Другое видное достоинство рассуждений Шване состоит в том, что в них заметны следы некоторой систематизации учения Максима. Он последовательно и раздельно трактует: под рубриками 1 и 2 – о положительных доказательствах, приводимых Максимом в оправдание диофелитизма; 3 – о целостности обеих природ Христа, как «самом важном рациональном основании для диофелитизма»; 4 – об образе действия человеческой природы Христа; 5 – о присущей человечеству Христа свободной воле и об отсутствии в нем «*θέλημα ὑπομικόν*»; 6 – об известном основании, заимствуемом от тайны Троичности; 7 – о различии между объектом воли и способностью воли (природной волей); и 8 – об ошибочности познания сущности вещей через противоположение¹⁸³. Как католик, он остается верен Максиму и во взгляде последнего на Гонория¹⁸⁴: в этом отношении он небеспристрастен, хотя и не непоследователен.

При высоком взгляде на личность Максима как богослова-полемиста, суждения протестантского богослова Дорнера в большинстве пристрастны и ошибочны по существу. Отдавая должное значению полемической деятельности Максима и высоко ценя заслуги его как богослова-догматиста¹⁸⁵, Дорнер, как истый протестант, совершенно ошибочно считает Максима выразителем, даже первым провозвестником начал

«нравственной» христологии¹⁸⁶, граничащих, по его мнению, с несторианством.

Не менее ошибочны, но еще более односторонни взгляды другого протестантского богослова Баура. Этот последний не придает ровно никакого значения вообще диофелитизму, как явлению историческому, усматривая в нем шаг назад и ставя его на одну доску с монофелитизмом¹⁸⁷. Личное воззрение Баура на диофелитизм как ортодоксальное учение таково же, как и воззрение Дорнера¹⁸⁸.

Такого же воззрения на диофелитизм держится и Томазиус¹⁸⁹. Достоин внимания то обстоятельство, что все три – Дорнер, Баур и Томазиус (особенно первый и последний) – смотрят на Максима как на выразителя того истинного диофелитизма, каким он должен быть, по их протестантскому воззрению¹⁹⁰, на самом деле. В явлении же церковного диофелитизма (т. е. как он определился на VI Вселенском соборе), отличаемого ими от воззрения св. Максима, видят уклонение от истинного диофелитизма Максима¹⁹¹ или заблуждение, более или менее близкое будто бы к монофелитизму.

Вот почти и все, что можно встретить в иностранной литературе нашего предмета. А в русской (печатной) богословской литературе не найдете ни слова по части изучения занимающего нас предмета; самые творения Максима Исповедника до сих пор не переведены на русский язык.

Отлично сознавая трудность выполнения задачи, вторую часть нашего исследования безопаснее было бы назвать *попыткой* систематизации разбираемого учения Максима.

Рассматривая догматико-полемиические труды Максима, легко заметить, что догматическое учение о двух волях во Христе раскрывается у Максима везде с двух сторон: с положительной стороны (положительное учение православной Церкви) и со стороны отрицательной (путем опровержения и отвержения монофелитизма). Причем эти две стороны раскрытия означенного учения до того крепко переплетаются, что попытка совершенно раздельного в этом смысле изложения, чем бы ее ни мотивировали, была бы совершенно напрасна и неуместна. Тем не менее, в видах раздельности изложения, где

и насколько, разумеется, она возможна, мы предлагаем очерк христологического воззрения Максима сначала с положительной стороны.

Глава I

В силу тесной связи диофелитизма (так будем называть, для краткости, православное учение о двух волях во Христе) с веро-определением Халкидонского собора, исходным пунктом при решении вопроса, прямо поставленного при самом начале моно-фелитского движения, для Максима, как и для всякого другого защитника православного учения, служила та сторона соборного вероопределения, по которой Христос признается обладающим двумя совершенными природами, Божеской и человеческой. Причина такой именно, а не иной постановки дела кроется в природе или характере того предмета, о котором был поднят вопрос.

«Во Христе две природы» (δύο φύσεις) – вот положение, которое одни принимали за безусловно истинное, другие, напротив, более или менее решительно отвергали. Неодинаковость подобного отношения зависела исключительно от неодинаковости определения понятий «φύσις» и "ὑπόστασις".

В определении понятий »φύσις" и "ὑπόστασις« христология Максима стоит на той точке зрения, по которой φύσις и οὐσία (сущность) есть одно и то же¹⁹². От них отличается ὑπόστασις, тождественное с πρόσωπον¹⁹³, но не одинаковое с τό άτομον (individuum), которое имеет несколько иной смысл, чем ὑπόστασις¹⁹⁴. Не таково употребление этих понятий у монофизитов, и монофелитов, и отчасти у несториан.

Монофизиты, а вслед за ними и монофелиты, не разграничивают между понятием »φύσις« и понятиями »ὑπόστασις" и "τό άτομον« [неделимое]: все три понятия употребляются у них как тождественные. Во взгляде на значение понятия »οὐσία« две крупные партии монофизитов, севериане и юлианисты, расходятся между собой. Севериане отличали его от понятий «ипостась», «природа» и «индивидуум»¹⁹⁵. Уча об одной природе (φύσις) Христа, они различали в Нем две сущности (οὐσίαι). А юлианисты отождествляли все четыре понятия: по их учению, во Христе не

только одна природа (μία φύσις), но одна и сущность (μία οὐσία)¹⁹⁶.

На языке несториан понятия «φύσις» и «ὑπόστασις» сводятся также к одному и тому же: во Христе две природы, следовательно (умозаключали они) – два и лица (ὑποστάσεις). Но наряду с признанием двух лиц они учили прикровенно об «έν πρόσωπον»¹⁹⁷, ссылаясь при этом на образ выражения Кирилла Александрийского, у которого (во втором письме к Сукцессу), между прочим, есть такое выражение: «После принятия плоти, разумно одушевленной, οὐκ εἰς δύο μερισθήσεται δια τοῦτο πρόσωπα καί υἱοῦς, ἀλλὰ μεμένηκεν εἰς, πλὴν οὐκ ἄσαρκος» [не разделится из-за этого на два лица и на двух сынов, но пребыл одним, разве что не бесплотным]¹⁹⁸.

С понятиями «φύσις» и «ὑπόστασις» у Максима соединяется такой смысл. Мыслимая in abstracto природа (φύσις) или сущность (οὐσία) есть нечто общее (κοινόν) – «τό εἶδος [вид, род], прилагаемое ко многим, численно различным, через что нечто становится тем, что оно есть» (έν τῷ ὅποιον τί ἐστί)¹⁹⁹. Лицо (ὑπόστασις), в отличие от природы, есть нечто особенное (ἴδιον)²⁰⁰. Например, понятие «человек» есть обозначение природы, общей всем людям, а имя каждого отдельного человека (Петр, Павел и т. п.) есть обозначение лица или индивидуума, отличающегося от всех прочих людей индивидуальными особенностями (ἰδίῳις προσωπικοῖς ἰδιώμασι)²⁰¹. Как нечто общее, как τό εἶδος, природа есть просто предикат всего того, что имеет бытие, что существует (ή μὲν φύσις τον τοῦ εἶναι Λόγον κοινόν ἐπέχει, ή δέ ὑπόστασις, καί τον τοῦ καθ' ἑαυτό εἶναι) [природа обладает общим логосом бытия, а ипостась – также и логосом бытия по самому себе (т. е. самостоятельного, индивидуального)]²⁰², и сама по себе не имеет самостоятельного действительного существования. Самостоятельность и реальность бытия всякая природа получает в индивидууме²⁰³, а человеческая природа – в ипостаси или в лице, отличительную особенность которого составляет независимое, самостоятельное бытие (τό καθ' ἑαυτό εἶναι)²⁰⁴. Отсюда природа называется ένυπόστατος – существующей в ипостаси, так как в действительности, in

concreto, природа никогда не бывает ἀνυπόστατος, т. е. безличной²⁰⁵. В самом деле, мы не знаем ни одного такого примера, чтобы, например, человеческая индивидуальная природа в действительности не принадлежала какому-либо лицу: индивидуальной безличной природы вовсе не существует. Следовательно, поскольку общая природа мыслится в действительности, in concreto, она мыслится принадлежащей непременно одному определенному лицу, т. е. всякая природа в действительности непременно *индивидуальна*²⁰⁶. А так как реальность бытия или действительное существование всякая общая природа приобретает именно через принадлежность определенному индивидууму, то самое существование конкретной природы имеет необходимую связь с признаком индивидуальности: последняя составляет неперенное условие первого. Следовательно, и существование общей разумной природы (οὐσία ἐμψυχός Λογική [сущность одушевленная, разумная] или νοερά [умная]), т. е. природы разумных существ, связано с принадлежностью определенному индивидууму, носящему особое название лица (ὑπόστασις), которое (название) имеет свой глубокий смысл. Таким образом, понятия «individuum» и «ὑπόστασις» имеют между собой связь и в некоторой степени являются однозначными. Отличительную особенность их составляет одно (так как τό ὑφιστάμενον, прилагаемое к индивидууму, равно τό καθ' εαυτό εἶναι, прилагаемому к лицу²⁰⁷), и это одно есть отдельное, самостоятельное существование, бытие через себя (в противоположность общей природе); отсюда – индивидуальность есть некоторый признак личности. Вот, где скрывается основание для отождествления этих двух понятий у монофизитов и монофелитов.

Под условием индивидуализации общей природы, последняя приобретает определенное реальное содержание: это совокупность всех свойств, существенных и случайных (αἱ ποιοῦντες οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις; например – ἐπιστήμη ἐν ψυχῇ [знание в душе] и χρώμα ἐν σώματι [цвет в теле]), которые сами по себе не составляют сущности и отдельно от нее не существуют, но всегда мыслятся существующими в сущности и

неотделимы от нее²⁰⁸, почему вся совокупность их и называется «τό ἐνούσιον» [всущественное]²⁰⁹ или "τό φυσικόν« [природное]²¹⁰. Существенные свойства носят особое название: »ιδιότητες φύσεως"²¹¹, «свойства индивидуальной природы» – название, указывающее как раз на то, что истинное совершенное бытие (реальность содержания) природа получает в том или другом индивидууме, почему ιδιότητες φύσεως и называются «γνώρισματa της τελειότητος» [признаки совершенства]²¹², «приметами, знаками совершенства природы» или просто «совершенствами природы». К числу совершенств природы относятся, между прочим, и такие, которые служат показателями относительного совершенства различных (по роду) природ. Кроме «της θείας ζωής» [божественной жизни], Максим различает три²¹³ рода сущностей (οὐσία) или три рода жизни (εἰζωής): "οὐσία αυξητική« [растущая жизнь] или »φυτική ζωή« [растительная жизнь] (растение), »οὐσία ἐμψυχος αὐσθητική« [сущность одушевленная чувственная] или »αὐσθητική ζωή« [чувственная жизнь] (всякое животное) и »οὐσία ἐμψυχος αὐσθητική και Λογική« [сущность чувственная и разумная] или »νοερά ζωή« [умная жизнь]²¹⁴ (человек). Каждому роду жизни свойственна известная особенность (ίδιον), указывающая на степень его относительного совершенства. Разумно одушевленному существу, человеку принадлежит высшая степень совершенства. По самой природе своей он обладает *свободой* (ή αὐτεξούσιος κίνησις [самовластное движение]) или *волей* (θέλησις), так как по употреблению у отцов понятия «воля» и «свобода» в некотором смысле тождественны²¹⁵. Кроме свойств, общих всем индивидуумам известной природы, каждый индивидуум обладает известными индивидуальными особенностями (ιδίως προσωπικοῖς ιδιώμασι), отличающими его от всех прочих, которые с ним ομοούσιοι [единосущны]²¹⁶. Таковы, например, в Боге нерожденность Отца, вечная рождаемость Сына от Бога Отца и вечное исхождение Духа Святого от Отца²¹⁷. Все φυσικόν [природное], все ιδιότητες φύσεως [особенности природы] одинаково существенны для понятия одушевленной природы (разумеется,

индивидуальной), столь же существенны, как и признак бытия²¹⁸, и в действительности неотделимы от природы.

Но из всех существенных определений для понятия разумно одушевленной природы самое существенное, самое характерное²¹⁹ – "αὐτεξουσιότης«, присущее душе и как »υἰώρῳα« относительного совершенства указывающее на особенное значение души для жизни человека²²⁰.

Во взгляде на отношение между ὑπόστασις и φύσις Максим примыкает к господствовавшему в христианской патристической литературе III и IV веков воззрению на этот предмет. Это отношение представляется здесь в таком виде. Так как в действительности природа принадлежит тому или другому определенному лицу, то отношение между ὑπόστασις и φύσις представляется как отношение собственника, владельца к тому, что составляет предмет его собственности, предмет обладания, орудие его действия: лицо – носитель, владелец, господин природы; природа – орудие действия, составляющее его собственность. Такого рода отношение между ὑπόστασις и φύσις совершенно аналогично с отношением, существующим между душой и телом²²¹. Излюбленное отцами Церкви сравнение этих двух отношений имеет свое глубокое основание в том неизменном status quo существования индивидуальной человеческой природы, по которому душа представляется сидалищем личности в человеке и принципом покоя и движения²²². В силу господственного отношения лица к природе, лицу приписывается, как его собственность, не только бытие природы, но и все различные свойства и действия интеллектуальной природы, присущие душе и проистекающие из нее²²³, и лицо трактуется на этом основании как субъект всего того, что свойственно интеллектуальной природе. Лицу усваивается бытие, потому что действительность существования природа получает под условием принадлежности определенному лицу. Лицу приписываются все свойства природы, потому что реальность природа приобретает также в лице. Лицу усваиваются, наконец, действия и поступки природы на том основании, что только конкретная природа может действовать, а конкретно природа существует только в лице.

Таким образом, в действительности понятия "φύσις» (природа интеллектуальная, а, следовательно, вместе с тем и индивидуальная) и «ὕπόστασις» (лицо) сводятся почти к одному и тому же. Выходя отсюда, легко было прийти к полному отождествлению этих двух понятий, что и сделали монофизиты и монофелиты. Интеллектуальная природа есть непременно ἐνυπόστατος, следовательно, (заклучали монофелиты) φύσις есть непременно и ὑπόστασις. Коренным заблуждением монофелитизма и было именно ложное понятие об ὑπόστασις. Известно, что невозможность допущения во Христе двух волей монофелиты аргументировали, главным образом, тем, что вместе с понятием воли (θέλημα) вносится понятие о «волящем» (ὁ θέλων [волящий] πρόσωπον ὑπόστασις), и что допущение совместного существования двух волей в одном лице Слова равносильно разделению Христа на два лица, что нечестиво. Так рассуждал Сергей в письме к Гонорию, Пирр в разговоре с Максимом, Павел в письме к папе Феодору; так рассуждали и все монофелиты, следуя внушениям и образу мыслей своих вожakov. Т. е. основное заблуждение монофелитизма состоит в незаконном отождествлении понятия личности, субъекта с понятием воли, поскольку оно обнимает собой все свойства интеллектуальной природы.

Совершенно справедливо, так рассуждает Максим, что в действительности природа (φύσις) никогда не бывает безличной (ἀνυπόστατος). Но «нелишенность ипостаси (τό μὴ ἀνυπόστατον), согласно преданию святых, делает природу не ипостасью, но лишь существующей в ипостаси (ἐνυπόστατον)», т. е., доставляет ей лишь то, что в ипостаси или в лице природа, в качестве формы (εἶδος), получает истинное, действительное существование, переставая быть чем-то случайным, существующим лишь только в уме. «Точно так же и нелишенность сущности (τό μὴ ἀνούσιον) не делает ипостась сущностью, доставляя ей лишь нераздельное от природы существование или бытие в сущности». Так что в действительности существует "не голая ἰδίωμα (ὑπόστασις)», не отвлеченное понятие совокупности всех индивидуальных особенностей, но ἰδίωμα, облеченная тем, в чем она существует,

т. е. деятельное существо²²⁴. Таким образом, на том основании, что природа в действительности всегда существует в форме лица, незаконно «сводить существующее в ипостаси в ипостась» и отождествлять природу с ипостасью. Это одинаково незаконно, как если бы кто-нибудь из того, что тело не непричастно форме или цвету, стал заключать к тому, что форма или цвет и есть тело, а не усматривается только в теле²²⁵. Если бы вывод, делаемый монофелитами из указанной справедливой посылки, был законен, то было бы законно и обратное ему положение: ипостась есть природа, так как «ипостась никогда не бывает лишена сущности» (т. е. лицо в действительности неотделимо от природы). Между тем, ложность этого обратного вывода не будут оспаривать и сами монофелиты: *ὑπόστασις* не то же, что *φύσις*, следовательно, и *φύσις* не тождественно с *ὑπόστασις*. Догмат Троичности исключает всякую возможность отождествления понятий «*ὑπόστασις*» и «*φύσις*»²²⁶.

Только что приведенное рассуждение Максима сводится, в существе дела, к утверждению той истины, что хотя в действительности природа и лицо неотделимы друг от друга, но нераздельность существования не дает права на отождествление их. При всей *одинаковости содержания*, мыслимого в понятии конкретной интеллектуальной природы и в понятии лица как индивидуума духовной природы, между ними существует *действительное различие*, которое может быть опытно познано.

К понятию *лица* как носителя духовной природы мы всегда примышляем нечто такое, что собственно и отличает *ὑπόστασις* от *φύσις* и делает интеллектуальную природу личной; это – понятие *личности*. Личность есть нечто иное, как *определенный образ существования* интеллектуальной природы в лице (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*), *определенный образ жизни* духовно-нравственного существа (*τρόπος ζωῆς*), ставящий природу в известное указанное отношение к лицу²²⁷. Как «*modus existendi*», личность не прибавляет к целостности интеллектуальной природы, существующей в лице, ничего такого, что можно было бы рассматривать как отличную от содержания природы

существенность, реальность. Приложение понятий «φύσις» и "ὑπόστασις» к догмату воплощения представляет полную возможность опытно убедиться в справедливости высказанного понимания личности. По учению отцов Церкви, человеческая природа Христа не лишена была ничего из того, что составляет существенное содержание интеллектуальной природы, между тем последняя не имела в Нем собственной, ей соответствующей личности²²⁸.

После всего сказанного о значении понятий «φύσις» и "ὑπόστασις» становится понятным, почему для Максима, как и для всякого другого защитника православного учения, исходным пунктом (*termino a quo*) при решении спорного вопроса служило Халкидонское вероопределение о двойстве природ, и почему эта точка зрения была непригодна для другой спорящей партии, исходившей из учения о единой ипостаси Слова, учения, составляющего другую сторону того же вероопределения.

В учении Максима о двойстве природ Христа обращает на себя внимание особый образ выражений, употребляемый им, а также то обстоятельство, что везде, где идет речь о природном двойстве Христа, умственный взор Максима обращается к учению св. Кирилла и к учению Севера. Особенное значение и связь этих двух явлений сделаются для нас совершенно понятными, если обратимся к учению монофизитов вообще и в частности к учению Севера.

Отлично сознавая известное требование идеи воплощения, в силу которой примирение человека с Богом и Бога с человеком могло совершиться только через такого посредника (μεσίτης), каким был Богочеловек²²⁹, и имея позади себя печальное явление докетизма, монофизиты, а за ними и монофелиты не могли, разумеется, вовсе отрицать двойство природ Христа и в *принципе* признавали его. Но признание двух различных, совершенных природ представлялось им (с их точки зрения на φύσις и ὑπόστασις – совершенно последовательно) не иным чем, как возвращением к несторианству. Монофизитам, таким образом, предстояла задача примирения природного двойства с единством ипостаси Слова во Христе. Более

умеренные из них, каков, например, Север, указывают такой путь примирения.

Следуя учению Кирилла Александрийского, Север учил, что Христос состоит «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων)²³⁰, которые *при* соединении не потерпели никакого изменения. По соединении же они утратили свою целостность и образовали *одну сложную природу*, названную по почину Дионисия Ареопагита «богомужной»²³¹. В ипостаси Христа нельзя уже различать двух природ: различие между ними существует лишь *в умопредставлении*²³², хотя можно различать свойства той и другой природы. «Говорить, что две природы во Христе (δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ), достойно всякого осуждения, если и многими св. отцами сказано». «И пусть никто не говорит, что выражение «две природы» употребляли некоторые из отцов, ведь они употребляли его безвинно; когда же во времена св. Кирилла язва новшеств Нестория стала опустошать церкви, то выражение это большинством было не одобрено. Нельзя ссылаться на места из отцов, безвредно пользовавшихся этим выражением, если бы даже это были места и из самого Кирилла»²³³. Но и различие природных качеств (διαφορά των φυσικῶν ποιότητων) или сущностей²³⁴ есть только видимое или, как называет его Максим, *голое* (ψιλή), так как существенные свойства соединенных природ всегда пребывают во Христе как силы потенциальные и в действительности никогда не обнаруживаются²³⁵; так что и у Севера выходило некоторое *соединение* или *слияние сущностей* (συνουσίωσις), подобное соединению сущностей у Ария, Аполлинария и Евтихия²³⁶.

Некоторое подобие сложной природы Христа представляет человеческая индивидуальная природа, состоящая из двух сущностей души и тела.

Так как природы, вошедшие в качестве частей в состав «*одной целой*» природы Христа, по соединении утратили свой природный характер, то все действия Христа должны быть относимы не к той или другой части, но к *целому* – к одной богомужной природе или к сложной ипостаси Христа. Отсюда, все действия Христа, по мысли Севера, должны быть *богомужны*, каково, например, известное «хождение по

водам»²³⁷. Однако же, сам Север, стараясь следовать как во всем, так и в этом учению великого александрийского учителя, сознается, что не все действия Христа таковы, что есть действия видимо человеческие и есть действия видимо Божественные. В совершенном согласии с таким признанием его стоят следующие собственные слова его: «Ведь во многих (случаях) Слово не позволяло собственной плоти следовать законам плоти»²³⁸. Значит, в некоторых случаях плоть, по соизволению Слова, действовала согласно с законами плоти. Следовательно, некоторые действия, как «произведение» человеческого действований, должны быть отнесены прямо к человеческой природе Христа. Таковы, например, по словам самого Севера, все, так называемые, добровольные и безгрешные страсти (τά πάθη τὰ ἐκούσια καὶ ἀδιάβλητα); таковы страдания, которые «Еммануил, как Бог, претерпел *видимо* (δοκῆσει), а как человек – *действительно* (ἀληθεία)»; таков страх смерти, обнаруживавшийся во время страданий²³⁹. С другой стороны, Север различает и такие действия, которые по природе свойственны лишь Божеству Христа: таковы, например, чудеса²⁴⁰. Одним словом, Север не знает отличительных свойств и действий Божественной и человеческой природ, вошедших в состав одной сложной природы Христа, к которой, и только исключительно к ней, он хотел бы отнести все свойства и действия Христа, подобно всем монофизитам незаконно отождествляя ее со сложной ипостасью Христа²⁴¹.

Если теперь поставить прямо вопрос о том, потерпела ли ка-кое-либо изменение, по воззрению Севера, плоть Христа от соединения со Словом, то на него нельзя с решительностью ответить ни положительно, ни отрицательно, хотя скорее можно сказать «да», чем «нет». Основная мысль Севера, несомненно, была такова, что плоть Христа *по* соединении была свободна от законов существования человеческой природы. Это достаточно очевидно из связи вышеприведенных слов («Ведь во многих...» и т. д.) с тем, что говорится непосредственно перед ними и после них. В «Правдолюбивом слове» Севера читаем следующее: «Если Слово действует свойственное Слову, а тело (τό σῶμα) совершает свойственное телу, одно

блистает чудесами, другое подвергается страданиям²⁴², то выходит некоторое относительное общение природ, общение по добровольному расположению, как сказал безумный Несторий. Если же, и это действительно так, Слово *изменило* (μετεστοιχείωσεν) плоть (τὴν σάρκα) в образ Своей славы и действования (ἐνέργειαν), то как мы можем сказать согласно с Томом Льва, что *та и другая природа без ущерба* (sine defectu) *сохраняет свою особенность?*» Ясно ведь, что во многих случаях Слово не позволяло собственной плоти следовать законам плоти. Причем тут особенность (ἰδίον) тела, когда (Христос) ходит по воде, или когда после смерти от удара копья изливается струя горячей крови и воды? Но свое основное воззрение на плоть Христа Север далеко не провел до конца, если не сказать более: уже и в приведенной тираде звучит нота ограничения (только ἐν πολλοῖς [во многих], а не во всех), которая в других, нами выше указанных, местах переходит в резкий диссонанс с основным тоном воззрения. На поверку оказывается, таким образом, что рассмотренное воззрение Севера не только непоследовательно, но даже не чуждо внутреннего раздвоения и противоречия.

Непоследовательность Севера в данном случае довольно правдоподобно может быть объяснена, во-первых, очевидностью таких фактов евангельской истории, которые никаким образом нельзя было подвести под указанное основное воззрение, и, во-вторых, желанием во всем следовать учению великого александрийского учителя, который различал в жизни Христа проявления свойств Божественных от проявлений свойств Его человечества, хотя указывал на случаи и совместного проявления свойств той и другой природы²⁴³. А противоречивость Севера самому себе не иначе может быть объяснена, как из политики отношений. Дело в том, что в тех случаях, где Север раскрывает свое учение в противовес католическому учению (как, например, в письме к Иоанну вождю и в «Правдолюбивом слове»), он настаивает лишь на необходимости исповедания *одной богомужной* (в указанном смысле) природы. А лишь только он начинает развивать свое учение о *μία θεανδρική φύσις*, имея в виду учение юлианистов (в

книгах contra Iulianum или юлианистов, выше процитованных), он оставляет основную точку зрения на предмет и, становясь на совершенно иную, начинает довольно пространно трактовать о видимом различии свойств той и другой природы Христа. Подобная двойственность – явление довольно заурядное.

Имея в виду изложенное учение Севера и в противовес «Изложению веры» последнего, в письме к Иоанну кубикulario Максим дает «Изложение православной веры». Здесь, между прочим, говорится, что, следуя учению отцов Церкви, мы должны исповедовать во Христе две различные по сущности природы (δύο φύσεις ἀνομοίου κατὰ τὴν οὐσίαν [две природы, неодинаковые по сущности]), которые и по соединении (μετὰ τὸ ἐνωθῆναι) неизменно пребывают такими же, какими они вошли в соединение, или какими были они, как выражается Север, *при соединении*. Т. е. и по личном соединении двух природ Христа последние пребывают в ипостаси Слова *существенно или качественно различными* природами, *не сливаются* (φύσεις ἀσυγχύτους [природы неслиянные]) в одну природу, количественно и качественно отличную от ипостасно соединенных природ²⁴⁴. Соединение, мыслимое во Христе – *личное, ипостасное*, а не субстанциальное²⁴⁵: не Божественная природа Христа (она сама мыслится существующей в ипостаси Слова), а ипостась Бога Слова входит в теснейшее соединение с человечеством Христа, или человечество Христа воспринимается в ипостась Бога Слова. Следовательно, по отношению к Христу не может быть и речи о «природном неделимом, образовавшемся через сложение», т. е. о слитии двух природ в одну как о некотором физическом смешении²⁴⁶. Допущение существования во Христе одной сложной природы равносильно, во-первых, отрицанию единосущия Христа по Божеству с Отцом и по человечеству с Матерью, а в лице ее – и со всем человечеством²⁴⁷; во-вторых – превращению Троицы в четверицу, так как Христос, как носитель сложной природы, не единосущен по соединении (как заметили сами монофизиты – противники северо-юлианисты) и с Богом Словом, и как Бог будет четвертым лицом подле трех лиц Святой Троицы²⁴⁸. Незаконно, значит, называть две природы Христа именем одной

сложной природы, и переносить название от ипостаси Слова по соединении на Его природу. Выражения отцов Церкви, на которые обыкновенно ссылаются все вообще монофизиты и в частности Север, заключают в себе, по мнению Максима, совершенно иной смысл, чем какой придают им монофизиты и моно-фелиты.

И, прежде всего, что касается известного изречения *Дионисия Ареопагита*, на которое ссылается, между прочим, Север – то относительно его предварительно должно заметить, что в творениях Дионисия Ареопагита нигде нет такого изречения, которое говорило бы о «богомужной» природе²⁴⁹. У него есть подобное изречение, но оно говорит не о богомужной природе, а о богомуж-ном действовании. А сказанное о действовании монофизиты не в праве были переносить на природу, так как, по ним, действованию соответствует не природа, а лицо. Кстати, относительно действительного изречения Дионисия Ареопагита, весьма популярного среди монофелитов²⁵⁰, должно сказать, что иногда (например, в III письме Севера к Иоанну вождю и в VII анафематизме Кира) оно приводится с прибавкой спереди слова «μίαν» (т. е. читается так: «Χριστος показал нам μίαν καὶνὴν τινὰ τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν» [одно новое некое богомужное действие]), а иногда (например, в разговоре с Максимом у Пирра) – без этой прибавки. Максим несколько раз²⁵¹ обращается к этому изречению и везде приводит его без прибавки «μίαν»; он прямо и положительно говорит, что учение о численно одном действовании Христа чуждо Дионисию²⁵², чем и дает понять, что прибавка «μίαν» – позднейшего происхождения и незаконна. Обращаясь к тому месту из творений, известных с именем Дионисия Ареопагита, мы, действительно, и видим, что в подлиннике слова «μίαν» нет. В IV письме Дионисия к некоему Кайю читаем: «Χριστος совершал Божественные дела (точнее: свойственное Богу) не только как Бог, и человеческие – не только как человек, но, как вочеловечившийся Бог, Он показал нам новое, в некотором смысле богомужное действие»²⁵³. Какой смысл имеет приведенное изречение, об этом более уместно будет сказать потом; здесь же достаточно будет

заметить, что если моно-физиты, вопреки основному своему воззрению на φύσις, находили возможным сказанное о действовании переносить на природу, то Максим совершенно законно и последовательно мог утверждать, что описательное выражение «θεανδρική» указывает на *двойную* природу Христа²⁵⁴ и именно – на образ существования двух природ во Христе.

Обратимся теперь к другому изречению, которое было обычной формулой на языке монофизитов: к известному изречению Афанасия Великого: «*Одна природа Бога Слова воплощенная*» (μία φύσις Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη)²⁵⁵. Ссылка монофизитов на эти слова св. отца, будто ими он исповедал *природное* (в монофизитском смысле) единство, по мнению Максима, неосновательна. «Мы признаем, – говорит Максим, – и одну природу Бога Слова воплощенную. Этим описательным относительно соединения выражением через название и термин ясно указывается на две природы; и именно слова «одна природа Слова» указывают на общность (т. е. для всех трех лиц) сущности при ипостасном отличии; а термин «*воплощенная*», согласно с объяснением самого Кирилла, указывает на одинаковую с нашей сущность, т. е. на природу плоти, обладающую мыслящей и разумной душой. Так что говорящий «одна природа Бога Слова воплощенная» (тем самым) указывает на то, что Бог Слово пребывает вместе с одушевленной плотью»²⁵⁶. Короче и проще смысл этого не совсем легкого для понимания выражения, по объяснению Максима, таков: Бог Слово воспринял в ипостасное единство человеческую природу, т. е. плоть, разумно одушевленную. Самая форма выражения указывает на ипостасное единство, а название (*природа Бога*) и термин «*воплощенная*» указывают на две природы Христа, ипостасно соединенные в Слове. Уместность и законность такого понимания со стороны Максима станут для нас совершенно понятными, если мы припомним, что св. Афанасий излагал учение «о воплощении Слова», во-первых, в противовес учению Ария о слиянии двух сущностей во Христе и о неравенстве (неединосущии) Сына с Отцом (почему учение Ария Максим и приравнивает к учению

монофизитов вообще), а во-вторых, в противовес учению аполлинаристов, этих более ранних монофизитов (почему Максим и ставит Аполлинария и Севера на одну доску)²⁵⁷, которые, отвергая присутствие во Христе разумной души, учили о слиянии или смешении двух природ Христа через возвышение плоти на степень природы, единосущной с природой Слова, и через поглощение последней первой²⁵⁸.

Итак, выражение Афанасия Великого никоим образом не говорит о *природном* единстве, образовавшемся через слияние сущностей, т. е. как понимают его монофизиты. В нем заключается мысль об *ипостасном* соединении природ, которое иначе может быть названо и «природным» (φυσική ἕνωσις), но природным, по объяснению самого св. Кирилла, «не в смысле уничтожения двух природ, из которых состоит Христос после соединения»²⁵⁹, а просто в смысле принадлежности двух природ одному и тому же лицу.

Объяснение, какое дает Максим этому обычному на языке монофизитов выражению, в глазах этих последних могло иметь вес в виду того многозначщего обстоятельства, что справедливость своего понимания Максим обосновывает на авторитете св. Кирилла. Помимо сказанного относительно согласия Максима с Кириллом в понимании этого места, в том же письме к Иоанну кубикулярию (col. 477) приводятся подлинные слова Кирилла из письма к Евлогию, красноречиво свидетельствующие о полной солидарности Максима с Кириллом в указанном отношении. Это следующие слова: «Так и Несторий хотя признает две природы, указывая тем самым на различие плоти и Бога Слова, однако не исповедует вместе с нами единства (τὴν ἑνωσιν). А мы ведь, говоря о соединении их (буквально: «соединяя их» – «ἐνώσαντες ταῦτα»), исповедуем одного (ἑνα) Христа, одного Сына, одного Господа и, наконец, одну природу Сына воплощенную»²⁶⁰. На основании той связи, в какой стоят слова «одна природа Сына воплощенная», Максим старается выяснить, между прочим (главный предмет – положение о числе), то, что под единством, о котором говорится в выражении «одна природа Бога Слова воплощенная», св. Кирилл понимает *ипостасное* единство, которым не нарушается

природное двойство, или, точнее выражаясь, двойство природ по соединении.

Теперь, так как природы, из которых состоит Христос, сохраняют свой природный характер и существенное различие и по соединении, т. е. существуют в ипостаси Слова *неслитно* и *неизменно*, то наряду с выражением «ἐκ δύο φύσεων» получает столь же законное право на употребление и выражение «ἐν δύο φύσεσιν». Смысл их один и тот же: «Говоря, что Христос состоит из двух природ, мы мыслим Его состоящим из Божества и человечества, как *целое* из частей (ὡς ἐκ μερῶν ὅλον); точно так же, говоря, что *после* соединения (Он пребывает) в двух природах, мы верим, что Он пребывает в Божестве и человечестве, как *целое* в частях (ὡς ὅλον ἐν μέρεσι). Части же Христа суть Божество Его и человечество, из которых и в которых Он лично существует (ὑφέστηκεν)"²⁶¹. Отсюда очевидно, что оба выражения «из двух естеств» и «в двух естествах» – указывают на отношение природ Христа к ипостаси Слова: ипостась есть целое, а природы – части, его составляющие. Разница между этими двумя выражениями та, что первое («из двух») указывает на *соединение* природ²⁶², а второе («в двух») – на *неслиянность* их по соединении. На неслиянность же указывает и выражение «два естества», которое по своей форме имеет свой особый смысл: тот, что «один и тот же есть истинно Бог и вместе человек»²⁶³. Выражения «в двух естествах» и «два естества» получают вполне определенный смысл в зависимости от того, как понимать неслиянность двух природ Христа. А православная Церковь учит о неслиянности двух природ Христа *не в смысле* *разделения* одного и того же на два лица, а лишь в том смысле, что различие природ всегда остается неизменным²⁶⁴. Не должно соблазнять самое число «δύο», так как «всякое вообще число, по словам Григория Богослова (in orat. IV De theologia), служит для обозначения качества (различия), а не разделения»²⁶⁵, справедливость чего засвидетельствовал сам «святейший» Кирилл²⁶⁶.

Итак, во Христе две природы, *качественно различные*: Божеская и человеческая. Святые отцы и учителя православной Церкви «все согласно учили как об *иной* и *иной*, т. е.

Божественной и человеческой, и (численно) двойной природе Одного и Того же»²⁶⁷. «Христос есть истинно Бог и вместе человек». Само собой разумеется, что Христос есть совершенный Бог и совершенный человек, потому что понятие Божественной и человеческой природ мыслится со всеми существенными свойствами или качествами, так называемыми «совершенствами» природы, без которых немыслимо самое существование природы. Так что Христос не был бы и Богом, если бы Он не был совершенным Богом, и вовсе не был бы человеком, если бы не был совершенным человеком²⁶⁸. Значит, положение о двойстве природ Христа сводится к положению о совершенстве или целости природ, и образ неслитного соединения природ ничто иное обозначает, как сохранение целости обеих природ Христа по соединении.

Что Христос есть истинный и во всем совершенный Бог, этого никто – ни монофизиты, ни монофелиты – и не оспаривал не только в принципе, но и в своих выводах. Напротив, в учении монофизитов-севериан²⁶⁹ об одной богомужной природе и монофелитов-моноэргистов об одном богомужном действовании явный перевес всегда оказывался на стороне Божества Христа; человечество Христа трактовалось как бездушный орган действий Божества, движимый Словом²⁷⁰. Положение, не нуждающееся в подробностях разъяснения; достаточно заметить, что учение Севера «об едином богомужном естестве» последовательно приводило к утверждению того абсурда, что само Божество Христа подвержено было законам существования плоти, что однако, вопреки последовательности себе, Север отрицал. Достаточно вспомнить обычный в памятниках монофелитской мысли аргумент в пользу «единого действования»: «плоть Христа не совершала своего естественного движения из собственного импульса, вопреки мановению ипостасно соединенного с ней Слова». Таким образом, истина Божественности лица Христа не входила в программу тогдашней полемики, зато здесь был подчеркнут вопрос о целости или совершенстве человечества Христа. В творениях Максима мы находим полный отклик на такого рода запрос полемики.

Везде, где идет речь о природном двойстве во Христе, Максим с особенной силой настаивает на необходимости признания за человечеством Христа его целости. Эта мысль является господствующей в догматико-полемических трудах не только первой группы, но и второй. Все, что говорится у Максима в разных местах о целости человеческой природы Христа, может быть сведено к следующим четырем положениям:

а) *Христос как человек во всем, кроме греха, подобен нам*²⁷¹;

б) Бог Слово соединил с Собой человеческую природу в том ее виде, *какой вначале Сам же создал ее*²⁷² ;

в) Христос воспринял нашу плоть *со всеми, без всякого недостатка, существенными качествами и отличительными особенностями* человеческой природы²⁷³; т. е. – и это особенно важно;

г) Христос воспринял *мыслящую и разумную душу* (ψυχὴν νοεράν καὶ λογικήν) со сродным ей телом (μετὰ τοῦ συμφυοῦς σώματος), т. е. целую, совершенную человеческую природу (т. е. τέλειον ἄνθρωπον [совершенного человека])²⁷⁴.

К а). Образ рождения Христа по человечеству, аналогичный с образом происхождения первого человека, не должен служить препятствием к отождествлению воспринятой Христом человеческой природы с нашей²⁷⁵, подобно тому, как рожденность Сына нимало не нарушает единосущия Сына с Богом Отцом. Таинственным и неизъяснимым образом образовавшаяся «из чистейших кровей святейшей Девы и Богоматери» плоть Христа была совершенно одинакова с нашей по существу, была единосущна нашей (ταυτόν τῇ οὐσίᾳ) [то же самое по сущности]²⁷⁶. А так как плоть Христа образовалась помимо участия семени мужа, силой животворного наития Св. Духа, или, как в одном месте²⁷⁷ выражается Максим, так как «рождением Его (т. е. Христа по человечеству) управлял не закон греха, а закон Божественной правды», то в силу самого своего рождения плоть Христова была совершенно свободна от той язвы греха, которая передается из рода в род путем естественного рождения: «в членах ее не было иного закона

(греха), противоборствующего закону ума». Хотя Максим нигде прямо и не говорит о том, что *в силу рождения* плоть Христа была свободна лишь от наследственного, прародительского греха, и что мысленно, вне соединения со Словом, для нее не исключалась возможность уклонения от преобладающей склонности к добру, но, несомненно, Максим различал между этой отвлеченной безгрешностью человечества Христа, которую можно назвать относительной, и той абсолютной, исключающей всякую возможность мысленной склонности ко греху действительной безгрешностью, какая на самом деле была присуща Христу-человеку в силу восприятия плоти в ипостась Бога Слова. Что подобное различие предносилось уму Максима, это достаточно ясно, во-первых, из различия доводов, приводимых за безгрешность человечества Христа: безгрешность (в указанном смысле) рождения Христа по плоти и восприятие плоти в ипостасное единство с Божеством; во-вторых, из сравнения Христа с Адамом по образу происхождения (δῖχα σποράς – без семени мужа)²⁷⁸. Полагаем, ни то, ни другое основание не нуждается в разъяснении. Кроме того, есть одно место, где все *природное* Максим прямо признает внегреховным: «Ведь все *природное и непорочное* (т. е. не имеющее язвы порока) не противится Богу (а грех есть противление Богу), хотя не всецело и соединено с Богом»²⁷⁹. Из сопоставления этого выражения с неподалеку от него стоящими словами, говорящими о том, что в силу ипостасного единства человеческая природа была всецело обожествлена, вследствие чего она на самом деле была совершенно непричастна греху²⁸⁰, очевидно, что Максим различал между отвлеченной относительной и абсолютной действительной безгрешностью Христа. Сравнение Христа с Адамом, не ограничивающееся одним происхождением, приводит к другому положению:

б) Бог Слово соединил с Собой человеческую природу такой, какой Сам же вначале создал ее; т. е. Христос, как новый Адам, имел все и в таком виде, что и в каком виде имел ветхий Адам в невинном состоянии. Этим сравнением, помимо всего прочего²⁸¹, Максим хочет указать, главным образом, на то, что

Христос по своему человечеству обладал *природной волей*²⁸², но об этом у нас речь впереди.

в) Христос воспринял нашу плоть со всеми существенными свойствами и отличительными особенностями человеческой природы (μετά πάντων των προσόντων αὐτῇ φυσικῶς). К первым Максим относит все то, что составляет отличительную особенность живого существа, например – дыхание, произвольное движение, внешние и внутренние физиологические чувства (голод, жажда, утомление и т. п.), потребность в соответствующем удовлетворении их и тому подобные телесные состояния²⁸³. Совокупность всех их составляет проявление или обнаружение так называемой «жизненной энергии» или жизненной силы (ζωτική ἐνέργεια), истекающей *из души* и присущей телу (ἐκ τῆς ψυχῆς ἐνδιδομένη τῷ σώματι [от души подаваемой телу])²⁸⁴. Отличительные особенности собственно человеческой природы составляет все то, в чем сказывается жизнь духа, и вообще называется «мыслительной способностью» (Λογική ἐνέργεια) или просто «волей» (θέλησις или θέλημα), так как воля, как жизнь духа, есть «ἐνέργεια ψυχῆς Λογικῆς» [действие разумной души]²⁸⁵. Таким образом, плоть Христа была не только ἐμψυχος αἰσθητική φύσις [одушевленная чувственная природа], но ἐμψυχος αἰσθητική καὶ Λογική ἢ νοερά φύσις [одушевленная чувственная и разумная или мыслящая природа]; т. е. телу Христа была присуща не только жизненная сила, но и мыслящая душа. Отсюда рассматриваемое положение точнее может быть выражено, словами самого Максима, в такой форме:

г) «Христос воспринял мыслящую и разумную душу со сродным ей телом». Понятие «мыслящая и разумная душа» тождественно с понятием «дух». При таком значении слов «мыслящая и разумная душа» вышеприведенное определение плоти Христа получает следующий смысл: плоть Христа была не только одушевлена или оживотворена (подобно всем живым тварям), но и одухотворена (подобно всем людям); в человеческом теле Христа жила человеческая душа, жил дух человека. К нему-то, к этой высшей стороне человеческой

природы и должны быть отнесены те существеннейшие отличительные свойства духовно-нравственно-го существа, которые Максим обще называет «действованием мыслящей души» или «волей». В силу такого значения души для тела человека признание плоти Христа обладающей разумной и мыслящей душой получает особенную важность в христологическом учении. Только при таком воззрении на плоть Христа становится понятным, с одной стороны, то, почему исповедание двух совершенных природ во Христе равносильно признанию в Нем двух природных энергий и двух природных волей; а с другой – то, почему монофизиты-юлианисты и их предшественники по времени (ариане и особенно аполлинаристы), отрицая присутствие в теле Христа разумной души, должны были отрицать двойство действований и волей; и почему Север, уча об *одной сложной природе*, мог в то же время говорить о различии свойств и, изрекая анафему (in epist. ad Pmosdocium medicum) на кафоликов, учивших о различии двух действований, в конце концов, должен был сознаться (насколько приписывал Христу так называемые «безгрешные» страсти и отрицал принадлежность их Божеству Христа), что плоть Христа обладает иной, отличной от действия Божества Христа «жизненной силой» (ζωτική ενέργεια). Кроме того, только с точки зрения рассматриваемого воззрения на плоть Христа становится возможным постоянное неразрывное общение Слова с Его человечеством, не прекращавшееся и во время пребывания Христа во гробе. За всем тем присутствие в теле Христа мыслящей и разумной души возводит человеческую природу Христа на такую степень совершенства и целостности, что, не смотря на то, что плоть Христа не имела отличного от ипостаси Слова ей одной по природе свойственного владельца или носителя, т. е. лица, ей ничего не доставало из того, чем в действительности бывает интеллектуальная природа. На вопрос: если бы воспринятая Христом человеческая природа не была ипостасно соединена со Словом, то была ли бы она лицом? – Максим, полагаем, ответил бы точно так же, как ответил на подобный вопрос Гуго Викторин: «Esset quidem persona et haberet suam personantiam ex sua rationalitate» [Была

бы, конечно, лицом и имела бы свою личностность от своей разумности]²⁸⁶.

Но разумность или вообще духовность природы, как выше было замечено, не тождественна с личностью: духовность есть, так сказать, физическая реальность природы, а личность – лишь метафизический образ существования интеллектуальной природы, к содержанию последней ровно ничего не прибавляющий. Если бы это было не так, т. е. если бы понятие духовной природы и понятие личности были тождественны, то числу лиц всегда соответствовало бы число духовных природ. В Боге на основании единичности духовной природы пришлось бы признать одно лицо (саввелиа-низм) и в то же время на основании Троичности Лиц пришлось бы допустить тройственность Божественной природы (арианство).

То же самое пришлось бы сказать и относительно единства общей для всех людей духовной природы и множества лиц²⁸⁷. А если на самом деле числу лиц не соответствует число природ и наоборот, то двойство совершенных природ Христа вовсе не обязывает, как думают монофизиты, к признанию во Христе двух различных лиц, соответствующих двум природам: духовность человеческой природы Христа не требует необходимо ей одной соответствующего лица. Обычное обвинение противников (монофизитов) в возврате к несторианству, взводимое на православных, по меньшей мере, неосновательно. Справедливо, что духовная природа, как бы тесно она ни была соединена с другой, не может существовать иначе как *лично*, но несправедливо, что она сама и есть лицо. Православная Церковь так ведь и учит: хотя разумно одушевленная плоть Христа не имела ей *одной* соответствующего лица, иного подле ипостаси Бога Слова, но она не была безлична, так как она была воспринята в ипостась (была *ἐνυπόστατος*) Бога Слова, которая с безусловно первого момента соединения, не переставая быть ипостасью Божества Слова, сделалась *собственной* ипостасью плоти Христа²⁸⁸.

Итак, во Христе – *две совершенные* природы, Божеская и человеческая, *неизменно* и *неслитно* пребывающие в ипостаси Бога Слова и *по соединении*.

Глава II

Целость обеих природ Христа по соединении составляет, по Максиму, главное основание для признания во Христе *двух действований и двух волей* – в соответствие двум природам²⁸⁹. В этом все безусловно согласны²⁹⁰, да иначе это и быть не могло. В самом деле, если та и другая природа Христа при соединении не утратила каким бы то ни было образом своих существенных и отличительных свойств, т. е. (так как действие или воля составляет, как выше было замечено, самое существенное свойство природы) не была лишена свойственного ей природного действования и природной воли²⁹¹, – а это действительно так – то отсюда прямой вывод следовал тот, что во Христе δύο φυσικά θελήματα καὶ αἱ τούτων ἰσάριθμοι, καὶ οὐσιώδεις ἐνέργειαι [две природные воли и равночисленные им сущностные действия]²⁹². Законность подобного вывода в общем признавали и сами монофизиты (по крайней мере, североантыохиты), поскольку они учили о различии свойств во Христе на основании различия двух сущностей²⁹³. Они оспаривали лишь, и даже вовсе отрицали, применимость его к действию или воле на том основании, что ἐνέργεια или θέλημα составляет, по ним, не свойство природы, а свойство, определение лица, примету личности. Таким образом, при переходе от учения о двух природах Христа к учению о двойстве действований и волей задачами полемики требовалось, прежде всего, выяснить то, что такое воля вообще, что такое действие, чему следуют они: природе или лицу?

Начнем с воли. Воля (θέλησις или θέλημα), по учению православных, защищаемому Максимом, составляет существенное отличительное свойство духовной или разумно одушевленной природы, почему и называется *природной* волей (τό φυσικόν θέλημα)²⁹⁴. У Максима мы находим двоякого рода основания для такого понимания воли: одно из них он заимствует от православного учения о Троице, другие – от положения воли в человеке.

Сущность первого рода оснований Максим формулирует в разговоре с Пирром²⁹⁵ так: «Бог вселенной и Отец волит ли (θέλει) как Отец или как Бог? Если (Он волит) как Отец, то Его воля будет иная, чем Сына (ἄλλο αὐτοῦ ἔσται παρά τοῦ Τίου θέλημα), потому что Сын – не Отец; если же – как Бог, а и Сын есть Бог, и Дух Св. есть Бог, то они (монофелиты) должны признать то, что *воля есть свойство природы, или природна*» (φύσεως εἶναι τό θέλημα, ἡγουν φυσικόν). В другом месте²⁹⁶ относительно того же самого основания, рассматриваемого лишь с отрицательной стороны, Максим представляется рассуждающим приблизительно так. Если уступить монофелитам в том, что воля соответствует не природе, а лицу и, следовательно, признать силу того выставляемого ими против двойства волей во Христе возражения, что понятие воли вносит с собой понятие о волящем, то необходимо будет признать, что в Боге в силу единства воли – одна ипостась (к чему, действительно, и пришел Саввелей). А так как, с точки зрения выставляемого возражения, нельзя отрицать справедливость и обратной стороны отношения между волей и волящим, то необходимо будет допустить, что в Боге в силу Троичности лиц – три воли (разумеется, три различные, потому что количественное различие служит основанием для качественного), а следовательно – и три различные природы (арианство). Из ложности и противоречивости выводов, следующих из монофелитского воззрения на волю, Максим заключает к справедливости обратной стороны положения, т. е. к справедливости того, что *в Боге воля соответствует природе*, а не лицу. Это частное основоположение в приложении ко Христу давало тот последовательный вывод, что Христос по Своему Божеству обладает волей *как Бог*, а не как Слово, Сын Божий ²⁹⁷.

Умалчивая пока о прямой цели только что приведенных отрицательных доводов, в настоящем случае мы ограничимся тем простым замечанием, что совершенно законный вывод на указанном законном основании с монофизитской точки зрения на лицо и природу для монофелитов вовсе не имел силы обязательности. В этом последнем обстоятельстве и

сказывается, между прочим, ложность монофизитского воззрения на ὑπόστασις и φύσις в применении к учению о Троичности.

В человеке воля соответствует так же природе, а не лицу. В разговоре с Пирром²⁹⁸ Максим приводит следующие четыре основания для отнесения воли к природе:

а) Воля, как способность хотения (τό θέλειν) *прирождена* человеку, а не есть результат личного опыта каждого из нас: «никто никогда не научает другого хотеть».

б) Человек по природе *разумен*, а разумная природа обладает свободой (αὐτεξούσιον) или, так как свобода составляет определение воли – волей (θέλησις), которая управляет природой (в противоположность существам неразумным, *prīncipium movens* [движущее начало] которых есть сама природа – ἐν τοῖς ἀλόγοις ἀγεί μὲν ἡ φύσις [бессловесными двигает природа]).

с) Воля как способность хотения *обща* всем людям, а общее всем характеризует природу неделимых того же рода. Наконец –

д) человек есть *образ Божества*, а Бог по природе обладает свободой; следовательно, и человек, как таковой, *по природе* обладает свободой или волей (θελητικός ἀρα φύσει ὁ ἄνθρωπος).

Таким образом, повсюду, и в Боге, и в человеке, воля соответствует природе, т. е. вообще воля составляет неотъемлемое свойство духовной природы, почему и называется *природной* волей (φυσικόν θέλημα), а человеческая воля – кроме того *врожденной* (ἐμφυτός θέλησις или θέλημα)²⁹⁹. Она неизменно мыслится существующей в природе и вместе с другими свойствами природы составляет то, что обще называется τό ἐνούσιον. Из этого теоретического основоположения диофелитизма, само собой, следовали два дальнейших вывода относительно природной воли: а) у существ, различных по природе (τά ἑτερούσια), *различна* и воля, и наоборот – б) у существ, однородных по природе (τοῖς ὁμοφυέσι καὶ ὁμογενέσι), например – у людей, одна воля, *неизменная* во всех индивидуумах.

Этими двумя выводами Максим опровергает, между прочим, два довольно неглубокие возражения Пирра³⁰⁰, направленные против рассматриваемого основоположения диофелитизма и основанные на произвольном смешении воли как прирожденной душе способности (τό θέλειν) с объектом воли (τό θελητόν) и с личным направлением воли (τό πώς θέλειν) в каждом из нас, как со способом (τρόπος modus) применения природной способности.

Что же такое «природная» воля, как широка область, захватываемая этим понятием? Во многих местах произведений Максима находим следующее совершенно одинаковое определение воли: «природная воля есть сила (или способность) стремления к сообразному с природой, обнимающая собой все свойства, существенно принадлежащие природе» (Θέλημα φασιν εἶναι φυσικόν, ἡγουν θέλησιν, δύναμιν τοῦ κατὰ φύσιν οὐτος ὀρεκτικὴν καὶ τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσει προσόντων συνεκτικὴν πάντων ιδιωμάτων)³⁰¹.

Здесь, в этом определении, прежде всего, обращает на себя внимание двойственность в названии воли: для выражения одного и того же понятия употреблены два названия: «θέλημα» и «θέλησις». В послании к Стефану Дорскому, где (col. 185) это определение приводится точно в таком же виде, Максим разъясняет, что «θέλημα» и «θέλησις» – понятия нетождественные. Между ними существует такое же различие, как между «βούλημα» и «βούλησις», между «κίνημα» и «κίνησις», т. е., согласно со значением самых флексий, «θέλησις» обозначает известную деятельность души, а «θέλημα» – обнаружение вовне или результат этой деятельности. Но на деле мы не видим у него следов подобного разграничения. Подобно другим отцам Церкви³⁰², Максим употребляет то и другое понятие как совершенно однозначные³⁰³, хотя отдает явное предпочтение «θέλημα» перед «θέλησις»³⁰⁴.

В приведенное определение природной воли входят две существенные черты, характеризующие волю как таковую. Первая черта – природная воля есть сила стремления (δύναμις ὀρεκτική) к сообразному с природой; другая – воля, как таковая,

характеризуется теми же самыми свойствами, какие существенно принадлежат разумно одушевленной природе.

Желания наши, как частные обнаружения воли, крайне изменчивы, непостоянны, что зависит от многих причин. А сила, действующая в них, *неизменна*: как «природная сила» (δύναμις φυσική)³⁰⁵ или как прирожденная способность, воля в одинаковой степени присуща всем. Желания наши всегда более или менее определены: они всегда бывают направлены в ту или другую сторону, иногда совершенно противоположную, всегда имеют в виду тот или другой определенный предмет. Сила же хотения не имеет такой определенности своей деятельности: с этой стороны воля есть просто прирожденная душе способность (τό πεφυκέναι θέλειν³⁰⁶ или просто τό θέλειν τό απλώς θέλειν)³⁰⁷, просто стремление (απλή τις ορεξις)³⁰⁸, в противоположность *личной* воле, которую поэтому можно назвать τό πώς θέλειν [волить некоторым образом] или ποια φυσική θέλησις [то или иное природное воле-ние] (βούλησις), σύνοδος отдельных волевых моментов³⁰⁹ и т. п. Но, не имея предметной определенности желаний, «природная воля» имеет, так сказать, определенную сферу деятельности, переступая границы которой она перестает быть таковой; имеет определенный закон движения: деятельность природной воли ограничивается пределами «сообразного с природой» или свойственного природе, естественного. А природе свойственно, прежде всего, бытие³¹⁰. Природная воля и стремится ко всему тому, что способствует поддержанию и продолжению существования индивидуальной природы, избегая всего, что так или иначе ведет к прекращению бытия³¹¹. Природную волю справедливо поэтому назвать «жизненным стремлением» (όρεξις ζωτική)³¹². А так как человеческая природа одарена разумом, есть φύσις Λογική και νοερά, то и воля разумных существ, в отличие от бессознательного инстинктивного жизненного стремления, присущего «чувственно одушевленной» природе, есть не просто жизненное стремление, но *разумное* или *сознательное* жизненное стремление (όρεξις Λογική και ζωτική)³¹³ или воля в собственном смысле; так как она и свойственна только разумной природе, составляет «самую

типичную и первую особенность» этой последней³¹⁴. Понятие разумности как существенного свойства души неотделимо, таким образом, от понятия воли и в некотором смысле даже тождественно с ним³¹⁵. Поэтому воля и называется «волей разумной души» (θέλησις τῆς νοεράς ψυχῆς)³¹⁶ или – как определяет ее Климент Александрийский в VI книге Строматов – «стремлением ума» (νοῦς ορεκτικός)³¹⁷. Другое существенное определение природной воли, как воли разумно одушевленного существа, составляет свобода ее деятельности (ἡ αὐτεξουσιότης). Это определение настолько существенно для понятия природной воли, что последнее решительно немыслимо без него³¹⁸. В силу присущей человеческой природе свободы воли, в своей деятельности она не определяется какими-нибудь посторонними мотивами, действующими принудительно, стесняющим свободу ее движений образом: она действует свободно, по своим собственным побуждениям, от себя или, точнее, из себя. Свобода составляет, таким образом, принцип, основу деятельности воли.

В силу связи познавательной и волевой способностей души человека «мы и советуемся сами с собой (относительно предмета хотения – τό βουλευτόν), и решаемся (на выбор), и избираем (одно предпочтительно перед другим), и стремимся (к обладанию желаемым), и пользуемся – свободно (κατ' ἐξουσίαν)»³¹⁹.

Свободе воли нисколько не противоречит известный закон деятельности природной воли, в силу которого она стремится лишь к «свойственному природе» и не может иметь объектом своим того, что лежит за пределами свойственного природе, не нарушая естественного закона своего существования. Известно возражение монофелитов против природной воли, которое Пирр в разговоре с Максимом формулировал так: «что естественно, что прирожденно, то совершенно и необходимо (τό δέ φυσικόν πάντως καὶ ἡναυκάσμενον)»³²⁰; т. е., что свойственно природе человека, того он не может не желать: он необходимо желает этого, как своего, и не в силах желать чего-либо иного, как чужого. Против общего положения, на которое опирается возражение, Максим замечает, что если бы это положение было

справедливо, то пришлось бы допустить, что и «Бог есть Бог *по необходимости* (ἀνάγκη), по необходимости благ, по необходимости Творец». А в опровержение делаемого из этого положения вывода по отношению к природной воле Максим выстраивает следующее заключение: если допустить, что обладание природной волей лишает природу возможности всякого свободного движения (т. е. движения желания), то вместе с тем необходимо (ἀνάγκη) будет признать за истинное и то, что «волящее *по природе* (τα μὲν φυσικῶς θέλοντα), т. е. обладающее природной волей, имеет *недобровольное* движение (ἀκούσιον εἶναι κίνησιν), т. е. не свободно в желаниях; а по природе *не волящее* (τα δὲ φυσικῶς μὴ θέλοντα) имеет свободное (ἐκούσιον) желание. Следовательно, все разумное, по природе хотящее будет не свободно в своих движениях, а все неодушевленное, не обладающее способностью хотения свободно»³²¹. Нетрудно заметить (хотя мы не видим, чтобы противник Максима заметил) того, что приведенная аргументация Максима не совсем правильна, отзывается софизмом. Такой ее делает незаконное противоположение «волящего по природе» неволящему, разумного – неодушевленному, ближе – незаконное перенесение отрицания «μὴ» (в положении «τα φυσικῶς μὴ θέλοντα») со слова «фυσικῶς» на слово «θέλοντα». Т. е., согласно с возражением Пирра (а Пирр хотел сказать в выводе именно то, что лишь не ограниченное в своих желаниях рамками природного совершенно свободно), следовало бы сделать ударение на слове «*по природе*», противопоставляя ему выражение «*не по природе* (т. е. не согласно с природой, произвольно) хотящее». А при таком законном противопоставлении получился бы не тот вывод, какой получается при указанном, незаконном, противопоставлении: тогда и получился бы как раз тот вывод, какой делает Пирр. Но подобный вывод, законный по форме и последовательный с точки зрения Пирра на свободу деятельности воли, с точки зрения Максима на свободу природной воли представляется несправедливым по существу. Постоянное и всегдашнее стремление к «свойственному природе» на самом деле не только не есть отрицание свободы

воли (как думает Пирр), но не составляет даже и ограничения этой последней. Раз природе не свойственно желать чего-либо, вне ей положенного Творцом, то она сама по себе, не удерживаясь ничем сторонним (а это, действительно, было бы уже ограничением ее свободы), не может желать этого. «Свобода (ἐξουσία), – говорит Максим,³²² – есть законное господство над тем, беспрепятственная власть в употреблении того, свободное стремление к тому, что вложено в нашу природу, что находится в нас». И это есть истинная свобода, в более высокой, чем человеку, степени совершенства присущая ангелам и совершеннейшим образом свойственная Богу³²³. А поскольку каждый из нас свои личные желания ставит выше требований природы и последние подчиняет первым, постольку он становится несвободным, делая себя рабом своих желаний и страстей: природная воля принимает тогда характер *личного произвола*, становится тем, что называется «γνώμικόν θέλημα»³²⁴ или просто »γνώμη".

Для ближайшего определения смысла, соединяемого с выражением «γνώμικόν θέλημα», должно обратиться к самому понятию «γνώμη". Γνώμη составляет особый, пятый³²⁵, момент волевого процесса, следующий за решимостью (κρίσις), характеризующийся *расположением, склонностью* к тому, что решено после совещания с самим собой (βουλή)³²⁶. Согласно с таким значением, γνώμη, γνώμικόν θέλημα можно определить как окончательно сформировавшееся, совсем определившееся желание, рассчитанное на действительное или номинальное благо³²⁷; как образ желания (τό πώς θέλειν), образ, способ употребления воли, как врожденной способности³²⁸; или, шире (как определил ее Пирр, следуя Кириллу Александрийскому) – как «образ жизни» (τρόπος ζωής)³²⁹. А так как способ пользования природной способностью воли или образ жизни – различен, смотря по индивидууму, и составляет характеристику лица, а не природы³³⁰, то θέλημα γνώμικόν или θέλησις γνώμική есть ни что иное, как другое название ипостати-ческой, личной воли (θέλημα ὑποστατικόν), но только – личной «человеческой» воли³³¹. А поскольку личная воля каждого из нас, т. е. наши частные желания, не соответствует требованиям природы,

постольку она есть "произвол", нарушение свободы природной воли.

Соображая все сказанное о природной воле в сравнении ее с тем, что называется личной волей, получаем следующий общий вывод относительно смысла и объема, заключающихся в понятии «природная воля». *Природная воля вообще есть природная жизнь* (ζωή φυσική), *жизнь духа* в широком смысле. В частности, в приложении к человеку она есть жизнь духа или разумной души, как δύναμις λογική και ζωτική сказывающаяся в явлениях духовной жизни, одинаково обращенной как ad extra [вовне], так и ad intra [внутри]. Частнее, как δύναμις ορεκτική, она есть *движущее, управляющее начало* (principium movens) для частных желаний человеческой природы, по природе направленных к исполнению воли Божией как высшей нормы человеческой деятельности³³².

Действование (ἐνέργεια), подобно воле, также соответствует природе, а не лицу и неотделимо от природы, почему и называется *природным* (ἐνέργεια φυσική)³³³ или *существенным*, т. е. принадлежащим сущности (οὐσιώδης)³³⁴, *действованием*, а человеческое *действование*, кроме того – *врожденным* (ἐμφυτός ἐνέργεια)³³⁵. Поэтому все сказанное относительно природной воли справедливо и относительно природного действования, с чем согласился даже защитник монофелитизма (а следовательно – и моноэргизма) Пирр, заявив в разговоре с Максимом³³⁶, что он находит излишним вопрос о действовании подвергать особому исследованию после того, как вопрос о воле исчерпан сполна. Но область, захватываемая понятием «ἐνέργεια», шире, чем какую обнимает понятие «θέλησις» или «θέλημα». Отношение между действованием и волей есть отношение общего к частному: воля есть жизнь именно "духа", а действование есть жизнь "вообще", есть ἐνέργεια ψυχής λογικής και ἐνέργεια ζωτική, истекающая, как выше было замечено, из души, присущая телу и обнаруживающаяся в различных факторах телесной жизни человека. Так, все естественные и непредосудительные немощи суть проявления природного действования, а не воли. Само собой разумеется, что подобное разграничение

действования и воли имеет место только в рассуждении человеческой природы, состоящей из двух сущностей. В Боге же действие и воля всецело совпадают: здесь то и другое есть одинаково жизнь духа.

Итак, воля и действие, как таковые, суть неотъемлемые отличительные свойства природы (а не лица). Это теоретическое основоположение диофелитизма в приложении к учению о лице Христа вполне уполномочивало на известный совершенно законный вывод. Во Христе – две совершенные природы; следовательно, во Христе – и «две природные воли» (δύο φυσικά θελήματα), и «два природные действия» (δύο φυσικάί ἐνέργειαι); две и два – «различные», как различны и самые природы: Божественная и человеческая³³⁷. Отцы Церкви, когда говорят о двух волях и действиях, то понимают воли и действия «природные»³³⁸, а, следовательно – и различные. «Ведь все (т. е. отцы и учителя св. католической Церкви) учили как об иной и иной, т. е. Божественной и человеческой, и двойной природе Одного и того же; и так же ясно возвестили всем иную и иную волю, т. е. Божественную и человеческую, следовательно – две воли; а также иное и иное действие, Божественное и человеческое, и опять-таки – двойное действие, т. е. два. Подобным образом и сущности они ясно обозначали численно и самыми названиями»³³⁹. Но «как число природ одного и того же, правильно мыслимое и трактуемое, не разделяет Христа, но указывает на сохранение различия природ *и в соединении* (т. е. ипостасном); так и *число* существенно свойственных природам Его *воль и действий* (а ведь по обоим Своим природам, как сказано, Он был хотящий и действующий наше спасение) не вводит разделения (да не будет!), но указывает на сохранность и невредимость их даже и в соединении, и именно только на это указывает»³⁴⁰.

Против применимости рассмотренного теоретического основоположения диофелитизма к учению о лице Христа, т. е. против двойства воль и действий во Христе, монофелиты выставляли множество различных возражений, видимым образом мотивируя их опасением впасть в несторианство. Так,

в разговоре с Максимом Пирр выставляет следующие возражения против допущения двух *воль* во Христе:

1) Признание двух воль во Христе равносильно признанию двух волящих, двух субъектов, т. е. двух лиц. – Мы говорили уже о том, как опроверг это возражение Максим. Мы знаем, из какого основания, из какого теоретического основоположения монофелитизма исходит такое возражение, но нам известно также и то, в чем или где подобное возражение, как исходящее из известного основания, получает полное разрешение для себя.

2) Совместное существование двух воль, качественно различных, ставит природы Христа в противоречащие даже нравственному соединению их условия борьбы, противодействия (ἐναντιώσεως της μάχης). – Максим отвечает указанием на отсутствие причины, которая могла бы породить подобную борьбу (τοῦ αἰτίου γὰρ οὐκ ὄντος, οὐδέ τό αἰτιατόν προδήλως ἔσται [очевидно, что когда нет причины, не будет и причиненного]). Невозможно считать такой причиной самую *природную волю* (κατά φύσιν θέλησιν): в противном случае пришлось бы допустить, что Сам Бог, Творец природы, как таковой – виновник борьбы, что немыслимо. Не могла возникнуть она и вследствие греха, потому что «Бог греха не сотворил» (ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησε, т. е. ὁ Θεός), и Христос, как обладающий природными волями, свободен от всякого противоречия (οὐδέ τήν οἰανούν ἐναντίωσιν ἐν τοῖς κατά φύσιν αὐτοῦ ὁ σαρκωθεὶς Θεός εἶχε θελήμασι [ни какого бы то ни было противоречия в Своих природных волях воплотившийся Бог не имел])³⁴¹.

3) Допущение во Христе *природных* воль равносильно отрицанию в Нем всякого свободного движения, т. е. свободы воли. – С основой этого возражения и с ответом на него Максима мы достаточно уже знакомы. Против применимости монофелитской точки зрения на свободу воли к Христу Максим замечает, что «не только Божественная и несозданная (непроисшедшая) природа не имеет ничего природно необходимого, но и разумная и сотворенная природа не имеет

ничего такого» (Οὐ μόνον ἡ θεία καί ἀκτιστος φύσις οὐδὲν ἡναγκασμένον ἔχει φυσικόν, ἀλλ' οὐδέ ἡ νοερά καί κτιστή)³⁴².

Против двойства природных *действований* во Христе выставлялись монофелитами точно такие же возражения, как и против двух волей. Так, например, то возражение Пирра, что «признающие во Христе два действия защищают нечестивое учения Нестора», по существу совершенно одинаково с подобным возражением против двух волей³⁴³. К возражениям против двух волей здесь присоединялось только одно, которое и выставляет на вид Пирр, формулируя его приблизительно так. Если в рассуждении о действиях Христа принять за основание различие природ Христа (διὰ τὸ διάφορον τῶν δύο ἐν Χριστῷ φύσεων [по причине различия двух природ во Христе]), а не единичность лица (μοναδικόν τοῦ προσώπου), то Христу придется приписать не два, а *три* действия, «по причине различия сущностей души и тела». Нам известен ответ Максима, сводящийся к следующему: природное действие человека есть κατ' εἶδος ἐνέργεια [родовое действие], а не κατ' οὐσίαν ψυχῆς καί σώματος [сообразное сущности души и тела]³⁴⁴. Сущность ответа Максима заключается, очевидно, в следующем: тело человека (σῶμα) само по себе безжизненно и недеятельно; форму, то, что называется «εἶδος ἀνθρώπου» [вид человека], придает человеку душа (ψυχή) – начало жизни и движения; из нее-то и исходит ἐνέργεια ζωτική, присущая телу.

Если всмотреться пристальнее в подкладку всех, как приведенных, так и других выставляемых монофелитами возражений, то нетрудно заметить, что действительную основу всех возражений составляет собственно отрицание «человеческой» природной воли и «человеческого» природного действия Христа: из него все они исходят и к нему направляются. Это достаточно ясно уже из второго и третьего возражений против двух волей и из последнего возражения против двух действий. Но среди всевозможных возражений, выставляемых монофелитами, есть одно, в котором отрицание особого человеческого действия Христа является, так сказать, во всей своей наготе, ничем не

прикрытое. Это известнейший аргумент в пользу *μία ἐνέργεια*, который Пирр облакает в форму следующего возражения: «Движение плоти не зависело ли от манования (*νεύμα*) соединенного с ней Слова?» Максим хорошо понял своего противника, когда отвечал: «Пресущественное Слово, сделавшееся существенно человеком, имело присущую человеческой природе силу самосохранения (*τὴν ἀνθεκτικὴν δύναμιν*), стремление (*ὁρμήν*) и удаление (*ἀφορμήν*) которой и обнаружило добровольно (*θέλων*) через действие (*δι'ἐνεργείας*)... употреблением свойственного природе и добровольным стеснением Себя страхом во время страданий». Мысль Максима как раз противоположна той, какая заключается в возражении Пирра; т. е. испос-тасно соединенная со Словом плоть совершала свои естественные движения по собственному естественному побуждению, в силу особых, «Самим же Словом творчески вложенных в нее без всякого недостатка законов (*Λόγους rationes*) своего существования, без которых и самое существование природы невозможно»³⁴⁵.

Правда, более умеренные и податливые на уступки в пользу православия монофелиты не отрицали вовсе свойственной Христу особой, отличной от Божественной воли Слова, человеческой воли, разумеется – в смысле отдельных, частных проявлений. Они признавали *качественное различие* или *инаковость* воли и действий, но ни под каким видом не хотели допустить "двух" воли во Христе. Т. е., не соглашаясь признать законность формулы «*δύο ἐνέργεια*» и «*δύο θελήσεις ἢ θελήματα*», потому не соглашались признать законность ее, что признание различия или инако-вости действий и воли в такой форме отводило актуальности определений человечества Христа столь широкие границы, что с монофизитской точки зрения оно (человечество Христа) представлялось им не иным чем, как совершенно самостоятельной природой, существующей лишь подле Божественной природы Слова. Так, например, епископ Феодосий в разговоре с Максимом докладывал, что и они (т. е. монофелиты) вместе с различием природ признают и *различие* «воли и действий», сознавая, что без них немыслима «одушевленная» плоть. Только по отношению к

последним, следуя отцам, они не употребляют самого термина «две» или «два», чтобы избежать разделения Христа, но говорят, что во Христе «иная и иная, и Божественная и человеческая, и двойная и двоякая» (т. е. воля и действие). Известно, что ответил ему на это Максим. Он сказал, что говорить, что во Христе «иная и иная, и Божественная, и человеческая, двойная и двоякая» воля и такое же действие все равно, что признавать две воли, два действия, и это так же несомненно, как несомненно то, что «дважды два – четыре»³⁴⁶.

Несомненно, что актуальность определений человеческой природы Христа в учении монофелитов терпела сильный ущерб, если окончательно не сводилась к нулю, и главный вопрос тогдашней полемики – вопрос об истинности и совершенстве человечества Христа – решался здесь, во всяком случае, отрицательно. Понятно, почему везде, где идет речь о двойстве природных определений, Максим настаивает, как и в отношении природ, на необходимости признания именно «человеческой» воли и действия. И не в качестве только потенциальных сил, не имеющих вовсе обнаружения или, в крайнем случае, со слабым моментом актуальности, но в качестве активных, деятельных сил, действующих из себя и постоянно осуществляющихся. Максим как бы так рассуждает. Самый факт восприятия и существования в лице Христа человеческой природы достаточно говорит за то, что Христос *должен был* иметь и человеческую природную волю, так как первая даже немыслима без этой последней; отсутствие ее превращает человечество Христа, а с ним и самое домостроительство (ближайшим образом – воплощение) в призрак (τὴν οἰκονομίαν ἐφάντασεν)³⁴⁷. Да Христос, как «новый человек», как второй Адам, и не мог не иметь человеческой воли: Бог Слово вочеловечился, сделался «новым» человеком, во всем совершенным, т. е. воспринял «мыслящую и разумную душу со сродным ей телом». Следовательно, Он имел, несомненно, и свободную волю воспринятой Им природы³⁴⁸. Дело в том, что падение «ветхого» человека, первого Адама было *свободное*: «Адам добровольно (θῆλω) склонил слух (т. е. послушался

жены), добровольно взирал (на плод) и по своей воле (так как, увидев плод, он обдумывал) ел; следовательно, воля (Θέλησις) наша была первовиновницей падения»³⁴⁹. А если так, то и в деле искупления она должна была принимать активное участие. Без такого участия нашей воли Христос не мог бы избавить нас от греха (ἁμαρτίας) и доставить спасение; по крайней мере, наше спасение было бы неполно, и дары освящающей и спасающей благодати были бы сообщены нам не во всей полноте, потому что «не воспринятое, – говорит Григорий Богослов в письме к Кледонию, – не подлежит и врачеванию», т. е. не освобождается от наследственной язвы греха³⁵⁰. Допустим на время, что спасение, доставленное нам Христом, не полно (что могло бы случиться только в том случае, если бы Он воспринял не целого человека). Это означало бы то, что Он или не хотел, или не мог всецело спасти³⁵¹; но то и другое недостойно Христа как Бога и немыслимо. Следовательно, как «новый» человек, как второй Адам, Христос не мог не иметь человеческой природной воли, и Он, *действительно, имел ее*. Об этом в высшей степени убедительно свидетельствуют факты Его земной жизни, в особенности, например, тот разительный факт, когда Он, как человек, желал бы избежать смертной чаши и молил Бога Отца: «Отче! если возможно, то пусть минует Меня чаша сия»³⁵². Как Бог, Он не мог, разумеется, страшиться смерти, потому что страх смерти несвойствен Богу, и если, тем не менее, Он обнаружил этот страх через уклонение воли от принятия смертной чаши, то в этом сказалось исключительно Его человечество, Его человеческая воля, которой по природе свойственно уклонение от всего, что так или иначе ведет к прекращению существования природы³⁵³. Итак, несомненно, Христос обладал человеческой природной волей в соответствие своей человеческой природе.

Но человеческая воля Христа была *несколько отлична* от той воли, какую мы имеем, как и самая человеческая природа Христа была несколько иная, чем какую мы носим. По существу своему та и другая были совершенно тождественны с нашими³⁵⁴. Все отличие природы и воли человечества Христова состояло в том, что, будучи восприняты Христом такими, какими

они первоначально вышли из рук Творца, они были свободны от того недостатка, который явился в нашей природе вследствие прародительского преступления, т. е. они были «иными относительно склонности к греху» (τῇ ἀμαρτίᾳ)³⁵⁵. Значит, в силу самой природы человеческая воля Христа была *безгрешна*. Выше, в первой главе, мы имели суждение о том, как нужно понимать безгрешность человеческой природы Христа. К сказанному там здесь в рассуждении безгрешности человеческой воли Христа должно присоединить следующее. В объяснение³⁵⁶ известного³⁵⁷ изречения Григория Богослова: «человеческая воля Его (Христа), как всецело обожествленная (θεωθέν ολον), не противится Богу (οὐδέ ὑπεναντίον Θεῷ)», – Максим говорит, между прочим: «Ведь человеческая воля (собственно – «хотение», «τό Θέλειν») Спасителя, хотя была и природной (φυσικόν), однако не просто человеческой – как и самое человечество не просто как такое, – а как *бы* *выше* человеческой, так как через (ипостасное) соединение она была всецело обожествлена, от которого и зависело то, что она была на самом деле *совершенно* непричастна греху. Наша же воля, явно, есть *просто только* наша и во всяком разе не непричастна греху, от чего и зависит изменчивость в ее направлении»³⁵⁸. Из этих слов ясно только то, что человеческая воля Христа была совершенно безгрешна в силу-ипостасного единства. Но если сопоставить эти слова с раньше (в первой части, к «а») приведенным выражением: «все природное и непорочное не противится Богу, хотя не всецело и соединено с Богом», – а также со следующим, аналогичным с этим последним, выражением: «Поскольку воля природна, она не противится; а поскольку она получает от нас несогласное с природой направление, она, явно, противится и в большинстве случаев противоборствует, спутником чего и бывает грех»³⁵⁹, – то нельзя будет не прийти к тому заключению, что человеческая природная воля и сама по себе не имеет природной (активной) склонности к греху, хотя и *не безусловно* безгрешна. Между тем, как относительно обожествленной в силу ипостасного единства природ, человеческой воли Христа Максим выражается, что она *совершенно непричастна* греху, про человеческую «природную»

волю саму по себе он говорит лишь, что она не противится Богу. Очевидно, самым характером выражений Максим хочет высказать ту бесспорно верную мысль, что человеческая «природная» воля, хотя на самом деле не имеет реальной склонности к греху и в этом смысле безгрешна, но для нее не исключена возможность, потенция греха (как, действительно, и было с волей первого Адама). Таким образом, человеческая воля Христа «по природе *не иная* (αὐδὲ ἄλλο), чем наша, хотя образ хотения – иной, превосходящий наш (Θέλειν ἄλλως ὑπὲρ ἡμᾶς)³⁶⁰. В чем состоит «инаковость образа хотения» человеческой воли Христа, увидим потом; в настоящем случае у нас речь, собственно, о человеческой воле Христа вне действительного отношения к ней Его Божественной воли, о том, что Христос имел «человеческую природную» волю.

Итак, на основании целостности обеих природ Христа необходимо признать за несомненное то, что Христос имел «две природные воли», соответствующие двум Его природам, и «два природных действований»: Божественное и человеческое.

В подтверждение истины двойства природных воль и действований во Христе Максим ссылается на факты евангельской истории, так что во множестве приводимые у Максима изречения Св. Писания могут быть рассматриваемы как особый класс доказательств двойства воль и действований во Христе. Изречения Св. Писания, как таковые, распадаются на три группы: на изречения, а) говорящие исключительно о Божественной природной воле и действовании Христа; б) свидетельствующие исключительно о человеческой природной воле и таком же действовании; с) подтверждающие действительность совместного существования в лице Христа двух природных воль и действований.

а) Что касается свидетельств Св. Писания первого рода, то Максим ограничивается указанием двух-трех мест, и так он поступает в этом случае потому же, почему он не находит нужным распространяться относительно необходимости признания Божественной природной воли на основании целостности во Христе Божественной природы.

Сюда, прежде всего, должно отнести слова Ин. V: 21: «Как (ὥς) Отец воскрешает мертвых и оживотворяет, так и Сын оживотворяет, кого хочет». Максим толкует эти слова так. Так как сравниваться (а частица «ὥς» указывает на сравнение) могут только «одинаковые сущности» (а Божественная и человеческая воли принадлежат не к одинаковой сущности, потому-то они и различны), то, очевидно, приведенные слова не могут быть относимы к человеческой природной воле, а должны быть отнесены к Божественной природной воле, которая у Сына совершенно одинакова с Богом Отцом, потому что природа Их одинакова. В силу такой одинаковости Сыну принадлежит наравне с Отцом всемогущее действие Божества: воскрешение и оживотворение мертвых³⁶¹.

Слова Мф. XXII 37 – 38: «Иерусалим, Иерусалим!., сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает детей своих под крылья», – также должны быть отнесены к Божественной воле и действию Христа, потому что ими ясно указывается на различные способы милующего промысла Бога о грешном роде человеческом³⁶².

Указываются также следующие места: Ин. V: 17, 19; Ин. X: 38, 25³⁶³.

б) В изречениях Писания, приводимых Максимом для удостоверения действительности человеческой природной воли Христа, нет недостатка.

Так, Максим ссылается на Ин. 14:3: «На другой день Иисус восхотел пойти в Галилею». Так как Иисус мог хотеть пойти только туда, где Он в то время не присутствовал, не присутствовать же в известном месте в известный момент времени Он мог только по Своему человечеству, то желание Иисуса «пойти в Галилею» может быть отнесено только к Его человечеству.

Подобный же пример представляет другое место – Ин. XVII 24: «Хочу, чтобы там, где Я, и они были (со Мною)». Как Бог, Христос стоит выше всякого ограничения пространственным определением («где»). В приложении же к ограниченной природе человеческой это ограничение является неизбежным,

следовательно, выраженное в приведенных словах желание Христа опять может быть отнесено только к Его человечеству.

Столь же ясно свидетельствуют действительность человеческой воли Христа следующие места Нового Завета:

Ин. XIX: 28: «После того Иисус, зная, что уже все совершилось, да сбудется Писание, говорит: «жажду»³⁶⁴. Проявление чувства жажды, желание удовлетворить его и нехотение пить поданного питья – все такие явления, которые свойственны только человеческой природе Христа.

Ин. VII 1: «После сего Иисус ходил по Галилее; ибо по Иудее не хотел ходить, потому что иудеи искали убить Его». Хождение, натурально, свойственно только природе, обладающей приспособленными для этого органами. Следовательно, хождение по Галилее и нежелание ходить по Иудее – суть проявления человеческой воли и действия Христа.

Подобный же пример обнаружения человеческой воли и действия Христа представляют следующие два почти аналогичные изречения: Мк. IX: 30 и VII, 24 ст. того же евангелиста. В том и другом месте нежелание Христа, чтобы кто-нибудь знал местопребывание Его с учениками, могло исходить от Него, разумеется, как человека, потому что путь земного странствования был свойствен Ему по природе не как Богу, а как человеку.

Мк. VII 48: «Около четвертой стражи ночи подошел (Иисус) к ним (т. е. к ученикам), идя по морю, и хотел миновать их». Хождение вообще не может быть отнесено к Божественной природе Христа, потому что Божество стоит выше всякого ограничения телесными и пространственными определениями; следовательно, рассматриваемые слова должно отнести к человечеству Христа, как говорящие о присущем человеческой природе Христа действовании³⁶⁴. Известно, что на этот факт евангельской истории ссылались также и монофелиты в подтверждение того, что во Христе – одно богомужное действие. Конечно, монофелиты были неправы, видя в факте «хождения по водам» проявление действия, свойственного Христу, как «целому». Потому неправы, что

ставили Бога в условия существования ограниченной телесными, пространственными определениями природы. Но как будто не прав и Максим, усматривающий в этом факте проявление исключительно «человеческого» природного действования Христа, так как человеку несвойственно хождение по поверхности воды. Однако если сопоставить акт хождения по морю с обстоятельствами, ему сопутствовавшими, – а именно с тем обстоятельством, что ученики, плывшие в лодке по морю, увидев Иисуса, испугались Его, приняв Его за *призрак*, и со стоящим в связи с этим обстоятельством ответом Иисуса: «Это Я, не бойтесь!» – ответом, который имеет такой смысл: «это на самом деле Я, действительный человек, а не призрак Мой», – то станет совершенно понятным, почему в факте известного хождения по морю Максим видит указание на проявление именно человечества Христа.

Лк. XXII 8–9. Есть пасху было свойственно находившимся под законом, а Христос был под законом как человек (Галат. IV: 4); следовательно, как человек Он хотел есть и ел пасху.

Филип. II 8: «Смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной». Оказывать послушание свойственно, по выражению Григория Богослова (И *orat. de Filio*), «вторым и подвластным», и про Христа, как Бога, нельзя сказать ни того, что Он был «послушен», ни того, что был «непослушен»; следовательно, Он оказывал послушание как человек³⁶⁵. Здесь указывается именно на человеческую «волю» Христа, «нового» человека, которая во всем следовала, всегда оказывала послушание Божественной воле, чтобы тем самым искупить непослушание воле Божией со стороны воли «ветхого» человека, первого Адама.

Пс. XXXIX: 7–9. По Божеству воля Сына тождественна с волей Отца, по человечеству же она отлична от воли Отца, потому что по человечеству Отец есть Бог Христу. Следовательно, как человек Христос восхотел исполнить волю Бога Отца³⁶⁶.

с) Наконец, что касается подтверждения действительности *совместного* существования в лице Христа двух природных воль, то Максим указывает известное в этом отношении, так

сказать – классическое, место: Мф. XXVІ 39 («Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, *не как Я хочу, но как Ты*»). Нельзя относить, так рассуждает Максим, слова «не как Я хочу» к Божеству Христа, потому что в противном случае и то, чего хотел Христос, т. е. непринятия чаши, придется отнести к Божеству, и выйдет нелепость, а именно, что Божеству по природе надлежало испить смертную чату. Следовательно, их должно отнести к человеку, мыслимому в лице Спасителя, который по причине немощи плоти молил Бога Отца, чтобы «миновала Его, если возможно, чаша смерти». Но, возвышаясь над немощью плоти в силу «бодрости духа», Он добровольно подчинял волю своего человечества воле Отца, говоря: «впрочем, не как Я хочу, но как Ты». Таким образом, волю своего человечества Сам Христос здесь прямо различает от Своей Божественной воли, одинаковой у Него с Богом Отцом, через что и являет Себя обладающим не только одной равной с Отцом волей, но и другой, по природе от нее отличной, следовательно – двумя различными волями³⁶⁷.

Особенный класс доказательств двойства природных волей и действий во Христе представляют свидетельства отцов Церкви. Максим указывает многочисленные и решительные выражения, ясно свидетельствующие о том, что когда отцы говорят о двух волях, то разумеют именно природные воли³⁶⁸. Так, в догматическом послании к Стефану, епископу Дорскому (col. 160 – 165) Максим ссылается на следующих отцов Церкви:

на Афанасия Александрийского, который в книге «О воплощении и Троичности» в объяснение слов Мф. XXVІ 39 («Отче Мой! если возможно, да минует...» и т. д.) и 41 стиха («Дух бодр, плоть же немощна») говорит, что Христос «обнаруживает здесь две воли: человеческую, которая по причине немощи (плоти) страшится смерти, и Божественную», которая стоит выше каких бы то ни было ограничений плоти³⁶⁹;

на Григория Богослова, который, во «И слове о Сыне» говорит: «... в седьмых, считай речение, что Сын сошел с неба, чтобы исполнить не Свою волю, но волю Пославшего Его. Если бы это сказано было, – продолжает Григорий Богослов, – не самым Снизшедшим, то мы ответили бы, что слова эти

произнесены от лица человека, не какого разумею в Спасителе (περί του ἀνθρώπου..., οὐ τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα νοουμένου) (ведь хотение Его, как всецело обоженное, не противно Богу), но подобного нам, так как человеческая воля не всегда следует (Божественной), но в большинстве случаев противоречит и противоборствует ей»³⁷⁰. В этом последнем положении, нужно заметить, монофелиты находили противоречие тому утверждаемому Максимом положению, что «ничто природное не противно Богу». Если «ничто природное не противится Богу», то на каком основании, возражали монофелиты, Григорий Богослов о человеческой природной воле выразился совсем не так, что она «следует, повинуется Богу», а так: «обыкновенно, в большинстве случаев (ὥς τὰ πολλά) она противоборствует?» Максим разрешает это видимое противоречие таким образом: «насколько воля природна, ей не свойственно противиться, а насколько она получает от нас несогласное с природой направление, она явно сопротивляется и противоборствует, и спутником (такого направления) ее бывает заблуждение и грех; но это не всегда бывает: иногда она и не противоборствует. Почему Григорий Богослов и не сказал здесь: «совершенно не следует», – но умерил резкость мысли выражением «ὥς τὰ πολλά». Человеческая же воля Спасителя – хотя была и природная, но не просто человеческая: как обожествленная в силу ипостасного единства, она была совершенно безгрешна³⁷¹.

Григорий Нисский (в слове на Пасху) в объяснение Мф. VII 2–3 говорит, что в исцелении прокаженного Христос обнаружил человеческую волю («душа хочет») и человеческое действие («тело касается»)³⁷². Тот же отец Церкви в объяснение Мф. XV: 32 и следующих говорит, что в желании Христа насытить множество сопровождавшего Его в пустыне народа и в преломлении Им хлеба сказала двоякая природа Христа: Божественная – «через стремление присущей душе воли», и человеческая – «через действие плоти» (преломление хлеба руками)³⁷³. Тот же отец во второй книге против Аполлинария свидетельствует, что выражением «не Моя, но Твоя» (Лк. XII 42) Христос явил Себя обладающим двумя

различными природными волями: Божественной и человеческой³⁷⁴.

Иоанн Златоуст в слове против оставивших собрание говорит, что слова: «Отче, если возможно..., впрочем, не как Я хочу, но как Ты» – указывают не только на проявление естественного страха смерти, по природе присущего человечеству Христа, но и на двойство природных волей во Христе. Нельзя эти слова целиком относить к Божественной воле Христа, потому что в таком случае выйдет противоречие.

Кирилл Александрийский в 24 главе «Сокровища» говорит, что словами: «Если возможно, да минует...» и т. д. – Христос засвидетельствовал действительность Своей человеческой воли, которой по природе свойственно страшиться смерти³⁷⁵.

Наконец, *Севериан*, епископ Гавальский (Γαβαλῶν) засвидетельствовал двойство волей во Христе при объяснении Мф. XXVI, 39 и 41 стихов.

Для двойства действований *Максим* указывает³⁷⁶ выражения отцов Церкви столь же решительные.

Амвросий Медиоланский во второй книге к Грациану так рассуждает: как Бог, Христос равен Богу, а как человек – Он меньший. Одна и та же природа в одно и то же время не может быть и меньшей, и равной; следовательно, во Христе – две различные сущности или природы. А если так, то Он обладает и двумя различными действиями, потому что при различии сущностей немислимо одно действие.

Кирилл Иерусалимский свидетельствует, что в чудесном факте претворения воды в вино³⁷⁷ «Господь показал двоякое действие-вание, чувствуя как человек и Сам же действуя как Бог; и это был не иной и иной, хотя действовал иным и иным образом» (πάσχων μὲν ὡς ἄνθρωπος, ἐνεργῶν δὲ ὡς Θεός ὁ αὐτός· οὐ γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, εἰ καὶ ἄλλως καὶ ἄλλως).

Лия Лее в послании к Флавиану говорит: «В той и другой форме (природе) при взаимном общении их Он (Христос) действует свойственное каждой (ἐνεργεῖ γὰρ ἐν ἑκατέρᾳ μορφῇ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας, ὅπερ ἰδίου ἐσχηκε)³⁷⁸. Слово действует свойственное Слову, и плоть действует свойственное

плоти: одно блистает чудесами, другая подвергается унижениям».

Иоанн Златоуст также ясно свидетельствует, что во Христе – два различных действовани-я: действовани-е человечества и всемогущее действовани-е Божества. Так, «на земле трудится, и чувствует утомление, а на небе управляет стихиями; на земле алкает, а на небе господствует над ветрами; на земле испытывает страх, а на небе гремит; на земле предстоит судилищу, а на небе Сам Судия».

Наконец, *Кирилл Александрийский* в 32 главе «Сокровища» тоже заповедует признавать два природных действовани-я во Христе, когда говорит: «Мы ничуть не допустим, чтобы было одно природное действовани-е Бога и твари, чтобы через то самое ни тварного не возвести на степень Божественного существа, ни превосходящую природу Божественную не низвести на место, свойственное твари: при совершенной одинаковости действовани-я одинакова и природа»³⁷⁹.

Кроме приведенных, Максим указывает еще некоторые другие свидетельства отцов Церкви о двух волях и действовани-ях Христа, особенно – Дионисия Ареопагита и Кирилла Александрийского. Но так как на изречения этих отцов ссылались и монофелиты, то мы находим более удобным рассмотреть их при изложении монофелитского учения на основании догматико-по-лемических трудов Максима.

Приведя все рассмотренные свидетельства указанных отцов Церкви о двойстве природных действований во Христе, Максим заключает: «из облака свидетельств (Евр. XII 1) достаточно ясна их правая вера и правое исповедание Спасителя всех Христа, опираясь на которое, они заповедали церквам признавать две природы Одного и того же и в таком же количестве – воли и действовани-я»³⁸⁰.

Против столь ясных и решительных свидетельств Св. Писания и авторитетных отцов Церкви, подтверждающих истину неслитного существования в лице Христа двух природных волей и действований, монофелиты не могли выставить ничего другого, кроме обильных свидетельств своих предтеч-монофизитов и их единомышленников, заклеянных

Вселенской анафемой. Что же касается некоторых немногих выражений православных отцов Церкви, на которые силились опереться монофелиты, то, как отчасти уже видели, а отчасти увидим потом, более или менее произвольно они искажали истинный смысл их применительно к своим тенденциям.

Глава III

Предшествовавшее исследование показало, что две природы Христа пребывают в ипостаси Слова «неслитно и неизменно». Не подвергаясь количественному и качественному изменению, две природы Христа, согласно с Халкидонским вероопределением, существуют вместе с тем и «нераздельно». Нераздельность существования Божественной и человеческой природ Х Христа должно понимать так, что две природы Христа принадлежат не двум различным лицам, связанным между собой, возможно, тесными нравственными узами, как мыслил Несторий³⁸¹, но одному лицу, единой ипостаси Слова: в ней одной та и другая природа Христа приобретает действительность существования, имеет собственного носителя или владетеля. Ипостась Слова, от вечности существующая как ипостась Божественная, как одна из Трех Носителей Божественной природы, становится потом, с самого первого момента ипостасного соединения, носителем или владетелем человеческой природы Христа, так что эта последняя делается во времени такой же собственностью Бога Слова, какой от вечности было для Него Божество. Отношение обеих природ Х Христа или воплотившегося Бога Слова к ипостаси Слова становится совершенно одинаковым: ипостась Слова есть носитель, владетель равно обеих природ; а Божественная и человеческая природа в одинаковой степени – суть предмет обладания, собственность Слова³⁸².

В тесной связи с такого рода отношением между лицом и природами Христа состоит обычный образ выражений, употребляемый в учении о воплощении: «Бог Слово (Θεός ὁ Λόγος) воплотился, вочеловечился (σαρξ ἐγένετο, ἀνθρωπήσας, ἀληθῶς γενόμενος ἄνθρωπος [стал плотью, вочеловечился, воистину став человеком])³⁸³; «Бог Слово воспринял плоть в личное единство с Собой» или – «Бог Слово соединил с Собой плоть» (ἠνώσεν ἑαυτῷ τὸ καθ' ὑπόστασιν [соединил с Собой то, что по ипостаси])³⁸⁴ и т. п. Все такие и подобные им выражения указывают на то, что не Божество Христа, которое само от

вечности существует в Слове, как и в Отце, и в Духе Св., и, следовательно, не вся Святая Троица, а Бог Слово, одно из Лиц Св. Троицы, сделалось действительным носителем, обладателем человечества Христова. Участие других Лиц Св. Троицы в акте воплощения Сына состоит в том, что Сын Божий воплотился по соизволению Отца при творческом наитии Св. Духа. Иначе: в воплощении Сына сказалась воля Отца, осуществившаяся через зиждительное наитие Св. Духа³⁸⁵.

При свете такого понимания характера отношения между ὑπόστασις и φύσις в применении ко Христу становится вполне понятным смысл выражения «συυγενής», употребленного, между прочим, в известном изречении Кирилла Александрийского: «Христос двояко обнаружил одно свое (собственное) действование»³⁸⁶. Отношение ипостаси Слова к человеческой природе Христа в простой форме выражено у апостола Павла в следующих словах: «Уничжил Себя Самого, *приняв образ раба*» (Филип. II 7). Некоторое указание на такое отношение Бога Слова к человечеству Христа можно видеть в образе выражений следующих слов Максима: «И само владычествующее (τό αὐτό ἐπικρατοῦν) овладевается тем, над чем оно владычествует» (κρτεῖται ὑπό τοῦ ἐπικρατοῦμένου)³⁸⁷. Более прямое и точное указание заключается в равнозначном с «συυγενής» [сродный] слове «οἰκεῖος» [домашний, т. е. свой собственный], употребляемом в приложении к человеческой природе и воле Христа³⁸⁸.

Таким образом, ипостась Бога Слова, не переставая быть тем, чем она была всегда, с самого первого момента восприятия в нее плоти, перестает быть лишь исключительно ипостасью существующего в Слове Божества, одинаково и безраздельно становясь ипостасью для обеих природ Христа. Так что простая вечная ипостась Бога Слова со времени воплощения становится ипостасью *сложной* (σύνθετος ὑπόστασις), ипостасью Богочеловека, объединяющей в себе, как бы в некотором «целом», две природы со всеми их существенными определениями, которые (т. е. природы) по отношению к ней могут быть названы в некотором смысле «частями целого»³⁸⁹. Одним словом, ипостась Христа есть

сложная по соединению существующих в ней природ (κατά σύνθεσιν ἐκ τῶν φύσεων)³⁹⁰. На сложность ипостаси указывает имя «Христос»³⁹¹; а так как Христос один и единственный в своем роде, то лицо Христа, строго говоря, не может быть названо индивидуальным (ἄτομον individuum), потому что нет такого общего рода (εἶδος), который бы можно было назвать именем «χριστότης» ["христовство"], и под который подходил бы Христос, как неделимое³⁹².

Все разъяснения Максима относительно «сложности» ипостаси Христа направляются, главным образом, против учения Севера об «одной богомужной ипостаси» воплотившегося Слова, в смысле «одной богомужной или сложной природы». А при такой цели указанных разъяснений представляется совершенно уместным и понятным то обстоятельство, что в учении Максима об *ипостасном* или *личном соединении* (ὑπόστατική ἐνώσις или ἡ καθ' ὑπόστασιν ἐνώσις [соединение по ипостаси]) первое, что обращает на себя внимание, есть *относительная* сложность ипостаси Христа, т. е. неслитность и непреложность, хотя и нераздельность соединения двух природ с сохранением всех существенных определений их. Истинное, высочайшее соединение – а таково «ипостасное» соединение³⁹³, имеющее место там, где различные сущности или природы соединяются в одной ипостаси или лице³⁹⁴ – состоит в том (и в этом его отличие от «субстанциального» и «аффектуального» соединений), что, несмотря на приведение природного разделения соединенных в сложной ипостаси частей к величайшему тождеству и единству³⁹⁵, качественное различие соединенных природ остается неприкосновенным³⁹⁶. Так что Христос, как выразился Софроний, в одно и тоже время есть «έν καί δύο» [одно и два]: *одно* по ипостаси и лицу (κατά τήν ὑπόστασιν καί πρόσωπον), а *два* – по самим природам и естественным их особенностям (κατά τάς φύσεις αὐτάς καί τάς φυσικάς αὐτῶν ιδιότητας)³⁹⁷. Точно такой же смысл, по объяснению Максима, имеют следующие два выражения Григория Богослова: одно (из большой апологетической речи): «одно (лицо) из обеих (природ), и обе через одно» (έν ἐξ ἀμφοίν, καί δι' ἐνός ἀμφοτέρα); другое (из II

слова о Сыне): «Хотя то и другое (т. е. Божество и человечество) составляют одно (έν), но не по природе, а по соединению (τή δέ συνάδω)»; и следующее изречение Кирилла Александрийского (из II письма προς Σούκενσον): «Так что и два (т. е. Божество и человечество) уже не суть два, но через оба проявляется одно живое существо (ώστε τά δύο μηκέτι μεν είναι δύο, δι άμφοίν δέ τό έν άποτελείσθαι ζών)"³⁹⁸.

Итак, в одной ипостаси Христа существуют две природы: ни единство не нарушает (не сливает и не превращает) двойства, ни двойство не расторгает (не разделяет) единства³⁹⁹. За мыслимость совмещения двойства естеств с единством ипостаси говорит учение о Троичном Боге и составность человеческой природы. Как в Боге тождество или единство сущности и троичность ипостасей или лиц, и как в человеке, наоборот, единство лица и различие сущностей души и тела не исключают друг друга; подобным образом и во Христе личное единство или тождество и природное различие (двойство) не противоречат друг другу. И «насколько невозможно, чтобы, признавая единство Божественной природы, мы не исповедовали в Св. Троице вместе с тем и ипостасного различия, настолько же необходимо и в Одном из Св. Троицы исповедовать и единство, и различие»⁴⁰⁰.

Относительно ссылки на учение о Троичном Боге должно заметить, что, сама по себе мало уясняя возможность совмещения в одном лице Христа двух природ, так как учение о Троичном Боге и учение о лице Христа представляют два примера взаимно обратного отношения между ύπόστασις и φύσις, со стороны количественной⁴⁰¹ эта аналогия делала, однако, доступным представлению каждого то неоспоримое теоретическое основоположение православного учения, что понятия «ύπόστασις" и "φύσις» нетождественны, и что, следовательно, числу лиц не соответствует число духовных природ и наоборот; и тем самым отрицательно указывала на мыслимость совмещения во Христе природного двойства с личным единством.

Что же касается составности человеческой природы, то она представляет отчасти аналогичное со сложной ипостасью

Христа явление и несколько уясняет мыслимость и возможность совмещения в одном лице Христа двух природ. Замечательно то, что на составность человека указывали и противники православных (например – Север, Пирр и др.), усматривая в ней явление, аналогичное со «сложной природой» Христа, при различии сущностей. Те и другие, со своей точки зрения, были правы, и вопрос о законности пользования рассматриваемой аналогией со стороны православных и их противников разрешается с точки зрения обязательности основного воззрения тех и других на ὑπόστασις, φύσις и οὐσία. Дело только в том, что рассматриваемая аналогия – обоюдоострое оружие, а именно: подобно тому как в человеке начало жизни и движения есть душа, одухотворяющая тело и действующая через него, как через безжизненный сам по себе орган (припомним здесь то, что мы раньше сказали в разъяснение сущности ответа Максима на то возражение Пирра, что если в вопросе о количестве действований во Христе исходить из различия сущностей или природ, то Христу придется приписать не два, а три действования, так как человек состоит из двух различных сущностей), так и во Христе – могли возразить и, на самом деле, возражали противники православных – всякое естественное движение выходит от Слова, действующего иногда через плоть, как через естественный, но сам по себе неподвижный орган. Максим не мог не видеть, с каким оружием ему приходится бороться, и поэтому рассматриваемой аналогии не провел далее указанного отношения, как он сделал это с аналогией «раскаленного меча». Правда, пользуясь таким оружием, Максим не беззащитен: в опровержение выставленного возражения, которым хотят сказать, главным образом, то, что действование Христа – одно, наподобие того, как действование орудия (οὐράνου) и деятеля (τοῦ κινούντος) – одно, Максим говорит⁴⁰², что «сложное действование (σύνθετος ἐνέργεια) принадлежит и природе сложной; между тем, генезис частей всякой сложной природы взаимно современен (ὁμόχρονον) и зависим (ἀκούσιον), т. е. ограничен пространством и временем; значит, Слово современно плоти, а плоть совечна Слову..., как современны душа и тело».

Образ ипостасного существования (τρόπος της ύπάρξεως) природ Христа выражается на языке Максима понятием «περιχώρησις εἰς ἀλλήλας» [перехождение одного в другое], обозначающим «круговращение», взаимное проникновение природ⁴⁰³. Будучи ипостасно соединены, природы Христа до того тесно переплетаются между собой, что как бы взаимно проникают друг друга. Следствием такого взаимоотношения природ является «ἀντίδοσις ἰδιωμάτων» (reciprocatio) – «общение свойств» той и другой природы или, как принято называть, «communicatio idiomatum». Дальнейшее следствие взаимного проникновения природ есть «θέωσις» – «обожение» человеческой природы⁴⁰⁴.

Но ἀντίδοσις и θέωσις составляют лишь логическое следствие того, что называется «περιχώρησις», а это последнее – лишь логическое prius [исходное положение] первых; в действительности все они даны зараз. На личное соединение природ нельзя смотреть как на процесс, совершающийся с постепенностью и имеющий определенные градации объединения: подобная точка зрения уместна лишь при несторианском образе представления соединения природ Христа. При нравственном соединении природ, мыслимом Несторием, две природы Христа и в конце процесса соединения остаются все-таки двумя различными субъектами. При строго субстанциальном или физическом соединении природ, каким представляется соединение с точки зрения монофизитского воззрения, двойство природ, вошедших в соединение, по соединении уничтожается через слияние или через превращение природ или сущностей. Только при православном образе представления соединение природ с сохранением двойства при личном единстве в каждый мысленный момент соединения остается в одном и том же виде: без изменения или слияния в начале и без разделения в конце соединения. А что логически περιχώρησις предваряет и обуславливает ἀντίδοσις и θέωσις, это достаточно ясно, во-первых, из самого названия образа и следствий соединения, а во-вторых, из того весьма удачного сравнения, каким по примеру других отцов пользуется Максим для выяснения образа и следствий ипостасно-го

соединения природ, обозначаемых указанными понятиями, – из сравнения с «раскаленным мечом» (πεπυρακτωμένη μάχαίρα). Железный меч, положенный в огонь, до того раскаляется, что сам делается как бы огнем (πυρ τῇ ἐνώσει γεγένηται [становится огнем от соединения], т. е. τό σίδηρον [железо]), насквозь проникаясь им: огонь проникает в каждую мельчайшую частицу железа. Отсюда происходит то, что железо воспринимает или усваивает себе свойство огня – жгучесть (ἡ καύσις). Но и огонь, соединяясь с железом и проникая его, не остается без влияния на него со стороны железа: и он тоже как бы проникается железом, приобретая свойство сечения (τομή), принадлежащее последнему. Таким образом, при соединении (ένωσις) двух разнородных элементов – огня и железа – наблюдается *взаимное проникновение* их и происходящая отсюда *взаимная передача, общение* свойств, принадлежащих тому и другому (ἄκρα τούτων εἰς ἀλλήλα διερχώρησις καί ἀντίδοσις [высшая степень этого – взаимное проникновение и обмен])⁴⁰⁵. Аналогию с «раскаленным мечом» Максим весьма последовательно проводит далее указанного отношения, почти до конца, пользуясь ею для уяснения сущности и образа ипостасного соединения природ. Так, прежде всего, пример раскаленного меча уясняет отчасти возможность совместного существования в одном лице Христа двух природ с сохранением целостности обеих природ и по соединении. Подобно тому, как два различных элемента – огонь и железо – хотя и образуют при соединении один огненный меч, однако же не сливаются до обезразличения, не утрачивают каждый своих особенностей: огонь – жгучести, а железо – тяжести (βρίθος) и сечения, но, сохраняя их, остаются такими же, какими существуют и вне соединения, и природным двойством нисколько не нарушают единства предмета. Так и две природы Христа и по соединении в одной ипостаси пребывают качественно различными природами, так что ни единство лица не уничтожает двойства, ни двойство природ не нарушает единства⁴⁰⁶. Далее, пример огненного меча помогает уяснению указанных образа и следствий ипостасного соединения. От соединения с огнем, не утрачивая своих особенностей, железо приобретает свойство огня и само

делается как бы огнем. Так и человечество Христа, «ничего из своей природы и свойственного его природе действованию» не теряя от соединения с Божеством, διὰ τὴν ἀκρὰν φύσεων εἰς ἀλλήλας περιχώρησιν [по причине крайнего проникновения природ друг в друга], настолько проникается Божеством или обожествляется, что, возвышаясь на степень природы Слова, приобретает достоинство и величие, естественно присущие Божественной природе Христа⁴⁰⁷. Как огонь и железо действуют неразрывно (ἀδιστάτως indivise) в отношении к тому, что по природе свойственно каждому (τὰ τε κατὰ φύσιν ἰδίαν), так и Божество и человечество Христа действуют то, что свойственно каждому *в общении* друг с другом (cum alterius communione-μετά της θατέρου κοινωνίας [с приобщением другого]), как выразился папа Лев в догматическом послании к Флавиану⁴⁰⁸. Но, несмотря на *нераздельность* (μὴ διήρηνται) образов или произведений (αποτέλεσμα) действий огня и железа, соединенных в огненном мече, действие огня (ἢ τοῦ πυρός ἐνέργεια) и железа (ἢ τοῦ ξίφους ἐνέργεια) различны. То же самое должно сказать и относительно действований Божества и человечества Христа⁴⁰⁹. Наконец, «ничто не препятствует называть или исчислять природу железа, хотя оно соединено с огнем, и его природное действование, несмотря на то, что это последнее неотделимо от действований огня. Точно так же нет никакого смысла не исчислять естественно присущей человеческой природе воли и не признавать совершенства в этом отношении Бога Слова по человечеству, несмотря на нераздельное соединение и теснейшее общение Его со всем, что свойственно человеческой природе (за исключением, разумеется, греха), а, следовательно, и с самой природой, совершившееся ради нашего спасения по благоволению Отца при деятельном участии Духа Святого»⁴¹⁰. Отсюда – законность формул «δύο φύσεις», "δύο θελήματα или θελήσεις" и "δύο ἐνέργεια». Кроме всех указанных у Максима отношений *сложность* ипостаси Христа отчасти тоже может быть уяснена на том же примере.

Нельзя не признать того, что приведенная аналогия во всех отношениях весьма удачна: она много помогает приближению

таинственного учения об образе и следствиях ипостасного соединения природ Христа к обыкновенному человеческому пониманию через уподобление его доступному представлению каждого явлению. За всем тем, учение Максима об образе и следствиях ипостасного соединения требует некоторых разъяснений. Так, прежде всего, относительно самого образа ипостасного существования природ должно заметить, что хотя и говорится, что обе природы проникают друг друга, но проникновение в собственном смысле принадлежит, как показано было на примере раскаленного меча, Божественной природе Слова. Как огонь, проникая в каждую мельчайшую частицу железа, окрашивает его и по действию делает его подобным себе, так и Божество Слова проникает, так сказать, в плоть и кровь человеческой природы Христа и налагает печать на все движения человеческого духа, так что человеческая природа Христа на самом деле во всех своих движениях и поступках сказывается как собственная природа воплотившегося Бога Слова, как вторая, но, тем не менее, истинная и действительная природа; короче сказать, она «обожествляется». Обожение человеческой природы Христа должно понимать не в смысле изменения или превращения человечества в Божество⁴¹¹, так как, несмотря на соединение с Божеством, человечество, подобно железу, «ничего из своей природы и свойственного ему действия не утрачивает», а в смысле «уподобления Божеству». Богоподобие человеческой природы достигает во Христе самой высшей степени совершенства: человеческое слово бессильно в изображении того безмерного участия человеческой природы Христа, как второй природы Бога Слова, в несказанном величии и достоинствах Божественной природы Слова. Попытки богословствующего разума обнять мысль это величие разрешались часто в неудобоприемлемую для православной Церкви формулу. Так, например, относительно обожения человеческой природы Христа Григорий Назианзин (in orat. XLII) выражается так: будучи всецело проникнута Божеством, плоть Христа «сделалась тем, что есть то, чем она проникается, и — осмелюсь сказать — »ὁμόθεον« [равнобожественной]⁴¹²».

Подобный образ выражения, во всяком случае, не может быть назван точным.

Короче: проникновение и проистекающее из него обожение человеческой природы Христа должно понимать в смысле неотделимости существования и образа действия человечества Христа от существования и образа действия Божества Слова⁴¹³; а, как таковое, проникновение принадлежит в некоторой степени и человечеству Христа. Бог Слово есть истинный носитель человеческой природы, а, следовательно, и ответственный владетель, в полном смысле господин ее; значит, проникновение принадлежит в строгом смысле Божеству Слова. Но и оно, как таковое, не остается без влияния на него, хотя в меньшей степени, со стороны того, чем оно владеет. «Так, например, золото, господствуя над смешанным с ним серебром и, пожалуй, медью, и само подчиняется обладанию со стороны этих последних, хотя в меньшей мере, сообразно, разумеется, количеству смешения»⁴¹⁴. Таким образом, на самом деле происходит взаимное проникновение природ (περιχώρησις εἰς ἀλλήλας).

Ипостасное соединение природ или взаимное возможно тесное, до невозможности разделения, жизненное общение природ постоянно и неизменно. Начавшись с первичного момента соединения, оно затем уже никогда, ни на одну минуту не прекращается так, что во всем, что бы ни переживал Христос, что бы так или иначе Он ни делал, во всем познается именно Христос – воплотившийся Бог Слово. «Неизменно вочеловечившийся» (ἀτρέπτως γενόμενος ἄνθρωπος) Бог Слово хотел и действовал «не как только Бог, сообразно со своим Божеством, но вместе с тем – и как человек, согласно со своим человечеством», потому что единый и единственный Христос одинаково есть истинный Бог и совершенный человек⁴¹⁵. Так, например, чудеса творило Божество, но не без участия плоти; унижение и страдания переносила плоть, но не отдельно от Божества; отсюда – «общность славы (κοινόν της δόξης) и общность унижения (κοινόν της ὑβρεως communitas contumeliae), о которой говорят отцы Церкви τῷ της ἀντιδόσεως τρόπῳ [по образу взаимообмена]»⁴¹⁶. В таком же точно смысле

мы называем Бога страдающим за грехи, а воспринятую плоть – всецело обожествленной: «исповедуем Одного и Того же как подверженного страданию и бесстрастного, как сотворенного и непроизшедшего, как земного и небесного, как зримого и умопостижимого, известного и (чувственно) непостижимого»⁴¹⁷. Т. е. в силу ипостасного соединения природ все, что бы так или иначе ни исходило от Христа как Бога или как человека, всякое Божественное и человеческое движение и действие мы приписываем одному и тому же Христу, как целому⁴¹⁸, как единственному владельцу обеих природ, указывая этим на образ существования природ и на проистекающий из него *новый и таинственный* образ обнаружения природных действований Христа (ὁ καινός καί απόρρητος τρόπος τῆς τῶν φυσικῶν τοῦ Χριστοῦ ἐνεργειῶν ἐκφάνσεως)⁴¹⁹. В этом смысле позволительно говорить о некоторой θεανδρική ἐνέργεια и не должно вовсе чуждаться выражения: «ἡ συυγενῆς δι' ἁμφοῖν (т. е. через властное Божеское веление и прикосновение плоти проявляющаяся) μία ἐνέργεια», по мысли и по способу выражения ее близко стоящего к выражению Дионисия⁴²⁰. Пример совокупного действования природ Христа представляет чудесный факт воскрешения дочери начальника синагоги, совершившегося по всемогущему мановению Божества при участии плоти. Возвращая к жизни Своим всемогущим повелением («девица, встань!»), Христос при этом взял умершую за руку (Лк. VIII; 54), прикоснулся к ее руке Своей пречистой плотью⁴²¹. Правда, это не особенно удачный пример, потому что участие плоти здесь ограничивается такого рода проявлением природной энергии человечества, какого не оспаривали и монофизиты, и монофелиты. Зато есть другой подобный пример, указывающий на участие плоти Христа более полное и совершенное. Такой пример представляет моление Спасителя о чаше, к которому Максим не раз обращается⁴²². Видя приближение смертной чаши, Христос молил Бога Отца: «Отче Мой! если возможно, пусть минует Меня чаша сия». Христос, как человек, хотел бы избежать смерти, хотел бы не пить этой чаши – не по малодушию (чрезмерная, неразумная робость), а по внушению «природного страха» перед смертью,

как естественного показателя силы самосохранения, присущей Ему как человеку⁴²³. Сознание всей тяжести ответственности за людские грехи, за которые Он добровольно обрек Себя на крестную смерть, подавило в этот момент Его человеческое самочувство настолько, что, позволяя человеческой природе действовать свойственно ей⁴²⁴, Он добровольно стеснил себя страхом смерти. Это не было проявлением малодушия, так как страдания Христа имели значение не карательное, а очистительное⁴²⁵. И сознание ужасающей ответственности уравнивалось и даже совершенно парализовывалось в Нем сознанием того дела, на которое Он и пришел, и во имя которого Христос, как человек, только что выражавший желание не пить чаши из страха перед смертью, охотно идет навстречу смерти, направляя Свою человеческую волю к исполнению воли Божией, и с покорностью говорит: «...впрочем, пусть будет не так, как Я хочу, но – как Ты!»⁴²⁶

Здесь виден Христос, действующий и сознающий Себя, главным образом, как человек, но не в отдельности от Бога, или, выражаясь точнее – Бог Слово, действующий через посредство собственной души человеческой. И вообще, что бы ни делал Христос, во всем посредствовала Его человеческая душа: Бог Слово, как владетель человеческой природы, управлял телом по-человечески, жил, мыслил и действовал по-человечески, и все это совершалось через посредство души, как и самое соединение Божества с телом и постоянное и неразрывное общение их возможно было только при посредстве мыслящей и разумной души. Бог – дух; высочайший ум и свобода ипостасным образом могли соединиться только с духом, отображающим в себе высочайшие совершенства Божии; а через душу Бог Слово так же был соединен и с телом, неразрывно с душой существующим. Личное соединение Бога Слова с человеческой природой потому именно и возможно, что человеческая природа сама по себе, как выше было замечено, богоподобна и в этом смысле не небожественна: как образ Божества, она естественно стремится к Своему первообразу. Человеческая «природная» воля естественно стремится к исполнению воли Божией, как высшего закона, как высшей

нормы своей деятельности; уклонение от этого закона есть грех, потом уже прившедший в природу человека⁴²⁷. Значит, в человеческой природе, как она вышла из рук Творца, не было ничего такого, что бы препятствовало, делало невыносимым и невозможным свободное соединение Божества с человечеством.

В отношении к человечеству Христа новость и таинственность образа действия Богочеловека обозначает неотделимость образа действия человечества Христа от образа действия Божества Слова. Все движения и действия человеческой природы Христа, как природы воплотившегося Слова, возводятся и усвояются Слову, как ответственному за Его собственные поступки лицу, вследствие чего образ действия человечества Христа был *иной*, превосходящий наш⁴²⁸. Это превосходство состоит в том, что Христос действовал по-человечески совершенно *свободно*. Так, если Его, действительно, постигали голод и жажда, то не так, как нас, а как Такого, который выше нас, и именно: Он подчинялся им *добровольно*⁴²⁹. Поясним на конкретном примере. Иисус Христос почувствовал в пустыне голод. Он мог, разумеется, и удовлетворить естественное чувство голода: как всемогущий Бог, Он мог, например, обратить камни в хлебы и насытился бы. Но, раз Ему Самому угодно было «дать человеческой природе время действовать свойственное ей», Он добровольно отказывается от подобного удовлетворения естественного чувства, стоит выше его. Или, например, Он добровольно стесняет Себя страхом смерти и в то же время не поддается ему, охотно идя навстречу. Т. е. мы лично не властны бываем предотвратить наши желания и, стремясь к удовлетворению их, поступаем иногда вопреки разуму, сообщая своей воле направление, несогласное с природой. И это зависит, главным образом, от того, что течением нашей жизни, направлением нашей природной деятельности руководим мы сами – ответственные носители испорченной грехом человеческой природы. Жизнь человечества Христа слагалась иначе: все, свойственное Его человеческой природе, *не стесняло* свободы Его действий и, как неизменно *послушное*

разуму, безусловно, было согласно с волей Слова⁴³⁰. Пример «величайшего согласия» («ἀκρα σύννευσις» или, как в другом месте оно названо – «ὅλον δι' οὐλοῦ σύννευσις καί συμφύϊα [всецелое во всем сближение и сращение]») человеческой воли Христа с Его Божественной волей, одинаковой у Него с Богом Отцом, представляют известные слова: «.. .впрочем, пусть будет не так, как Я хочу, но так, как Ты хочешь»⁴³¹. Направление естественных сил и способностей человеческой природы Христа зависело от Божественной воли Слова: «Воплотившееся Слово, как человек, имело врожденную способность воли, *движимую и формируемую* Его Божественной волей»⁴³². Одним словом, образ действия человечества Христа определялся Словом: жизнь и движение человеческой природы Христа, имеющие достаточное основание для себя в самой природе, формировались владетелем человеческой природы Словом, как личным принципом, седалищем которого была душа человеческая, человеческий дух. Отсюда – Слово управляло непосредственно им самим, а через него – и сродным ему телом.

Общий сверхъестественный характер человечества Слова наравне с волей разделяет и человеческий ум (νοῦς) Христа. Вопросу о знании Христа Максим отводит самое скромное место: с суждением, довольно кратким и общим, хотя и не неопределенным, ! св. отца об этом предмете встречаемся только однажды⁴³³. Но то немногое, что представляют в этом отношении догматико-полемические труды св. Максима, легко может быть восполнено при помощи тех общих положений, которые ближайшее приложение в христологии Максима имеют к вопросу о воле во Христе. В вопросе о знании Христа Максим стоит на почве учения Григория Богослова, который во II слове о Сыне, учил об этом так: для всякого совершенно ясно, что, как Бог, Он обладает совершенным ведением; а собственные слова Его о том, что Он не знает, должны быть относимы к Нему как к человеку и рассматриваемы в мысленном отделении видимого или являемого от мыслимого или воображаемого. Отсюда Максим делает тот справедливый вывод, что Христу позволительно приписать незнание при одном только условии:

при мысленном разделении сущностей. А так как два естества Христа на самом деле существуют нераздельно в единой ипостаси воплотившегося Бога Слова, то в действительности Христу не должно быть усвояемо ничего из того, что мыслимо в Нем «в разделении»⁴³⁴. Мысль св. отца, очевидно, такова: воспринятая Христом человеческая природа сама по себе не обладала совершенным знанием, была «неведущая»; но, сделавшись природой Слова и вместилищем вечной истины и ипостасной премудрости, она получила полное и совершенное ведение. Из сказанного очевидно, как должен был смотреть Максим на учение агнозтов: учение их Максим прямо называет ересью (ή ήδη τών Αγνοητών κατακριθεῖσα α[уже осужденная ересь агноитов])⁴³⁵.

Столь сжато и обще высказанное у Максина мнение о знании Христа требует некоторых оговорок и разъяснений. Бог Слово воспринял человеческую природу, во всем, кроме греха, подобную нам. Следовательно, и воспринятая Им мыслящая душа, «естественное действие которой (по определению Григория Нисского) составляет движение и размышление ума» (ενέργεια Λογικῆς ψυχῆς ἐστὶ νοῦ κίνησις καὶ δianoia)⁴³⁶, или ум (νοῦς) носил тот же характер естественности, что и воля⁴³⁷, т. е. по самой своей природе отличался несовершенством. Но ум, как и воля, есть прирожденная душе способность, есть ενέργεια духа, «природная жизнь людей» (ζωή φυσική)⁴³⁸. Значит, рассматриваемое несовершенство ума есть несовершенство собственно познавательной способности и к содержанию знания, приобретаемому этой последней, имеет отношение настолько, насколько оно зависит от самой способности, Теперь, Христос воспринял мыслящую и разумную душу, или ум; воспринял его таким, каков он по самой природе, т. е. ум несовершенный. От соединения же с ипостасной премудростью он сделался во всем совершенным, т. е. получил способность полного и совершенного знания. Но от соединения со Словом ум не утратил своего природного движения, и Христос по соединении не перестал жить и мыслить по-человечески (противоположная мысль – монофизитская), не перестал жить жизнью мыслящего духа человеческого, так что этот последний

не стушеввался окончательно в силе и премудрости Слова, затмевающих собой всякое величие (1Кор. 124), как мыслил Ориген, и не вытеснился совершенно Божеством Слова, как мыслили Арий и Аполлинарий, или не претворился в Божество. «Ум Господа, – справедливо рассуждает Афанасий Великий, – еще не Господь, но или воля, или разумное желание, или стремление (сила, способность стремления) к чему-либо» (Νοῦς Κυρίου οὕτω Κύριος, ἀλλ' ἡ θέλησις, ἡ βούλησις (βουλή), ἡ ἐνέργεια πρὸς τι)⁴³⁹. Оставаясь и по соединении умом человеческой природы Христовой, человеческий дух получил лишь способность не только отражать в себе жизнь соединенного с ним Божества, но и деятельно постигать Божественное естество ипостасной премудрости Слова; и, следовательно, получил полную возможность деятельно доходить до познания абсолютной истины (в чем, между прочим, и состоит конечная цель человеческой жизни, так что пример Христа представляет в этом, как и во всех других, отношении недостижимо высокий идеал для подражания). Но подобная деятельность человеческого духа Христа означает не то, что Христос постепенно совершенствовался в знании, на самом деле не зная вначале того, что узнал лишь потом: идею (нес-торианскую) «постепенности» развития человеческого ума Христова Максим решительно отвергает. Это означает только то, что Христос, как человек, сразу же, при самом соединении, получил способность полного и совершенного знания и не имел нужды «в научении и преуспейании» (μάθησις καί προκοπή)⁴⁴⁰. Слова же евангелиста (Лк. II 52 Лк. 140) о «преуспейании Иисуса в мудрости, и возрасте, и любви» (καί Ἰησοῦς προέκοπτε σοφία καί ἡλικία, καί χάριτι...) и слова Самого Спасителя (Мк. XIII 32-Мф. XXIV: 36) о том, что о времени второго Его пришествия не знает никто, кроме Отца, даже и Сын, должны быть понимаемы в том смысле, что Он пользовался этой способностью οἰκονομικῶς, мудро применяясь к обстоятельствам жизни человеческой, так как Сам Он «дал природе время действовать свойственное ей». Так, находясь в состоянии уничижения, на вопрос учеников о последних днях и будущей судьбе мира Христос отвечал, что о том не знает никто, кроме Отца. И это

говорил Он тогда, когда так живо рисовал взору учеников картину будущего, как бы прошедшего или настоящего. По воскресении же Своим, находясь в состоянии прославления, на тот же вопрос учеников Христос отвечал несколько иначе: вам (о Себе Он здесь умалчивает) – как бы так говорил Христос – не дано знать тайны Царствия Божия (Деян. 17)⁴⁴¹.

В таком приблизительно виде может быть представлено воззрение Максима на «знание» Христа. То же обстоятельство, что в творениях отцов и учителей православной Церкви, и в частности Максима, мы не находим более или менее ясно и определенно высказанного об этом предмете учения, вовсе не означает того, что вопросу о знании Христа отцы и учителя Церкви не придавали никакого значения в отношении ипостасного соединения природ, как думает, между прочим, Браун⁴⁴². Истинно человеческой деятельности ума человеческого во Христе (хотя и безмерно превосходящей деятельность обыкновенного человеческого ума) ни Максим, ни другие отцы Церкви не отвергают, хотя прямо и не определяют, в чем именно состоит эта деятельность. К сожалению, в настоящем случае мы не имеем возможности проследить историю развития учения отцов Церкви об этом предмете по очень простой и понятной причине.

Глава IV

Раскрывая и доказывая православное учение о двух волях во Христе, Максим в тоже время подвергал самому подробному анализу учение монофелитов, что и составляет *отрицательную сторону* догматико-полемиических трудов его.

«Во Христе – одна воля, и это есть *личная* воля» – вот главное основоположение монофелитизма, составляющее его сущность. Но этим далеко не исчерпывается область заблуждения монофелитизма. Как доктрина, монофелитизм не был настолько устойчив и последователен, чтобы от начала до конца выдержать свое основное воззрение: в своем целом виде он представляет из себя довольно сбивчивую и противоречивую доктрину. Образчик неустойчивости и непоследовательности монофелитизма Максим видит, между прочим, в лице Сергия, этого выдающегося деятеля известной унии и первого выразителя начал собственно монофелитизма. «Правду сказать, – говорит Максим Пирру⁴⁴³, – ничто меня так не отталкивает от твоего предшественника (т. е. Сергия), как изворотливость его (ума) и проистекающие отсюда изменчивость и непостоянство его (мысли). То он разделяет мнение тех, которые приписывают Христу одну лишь Божественную волю, и представляет Христа просто лишь Богом воплотившимся; то мыслит одинаково с теми, которые считают Христа не более, как обыкновенным человеком, который ничем не отличается от Пирра и Максима; то, называя волю личной, вместе с различием лиц вводит различие волей при одинаковости сущностей; то признает относительное соединение (природ); то принимает сторону тех, которые приписывают Христу выбор и самопроизвольную склонность, и мыслит Его простым человеком, подверженным даже изменчивости и греху; то соглашается с теми, которые мыслят Христа вне домостроительства не обладающим волей; и другие бесчисленные нелепости, какие бы только не вытекали из этой доктрины, как лишенной истинной основы, на изложение которых не достало бы времени, он разделял». Если в голове

одного могли ужиться столь разнообразные и разнохарактерные варианты одного и того же учения, то нечего и говорить о том, что в лице нескольких своих представителей монофелитизм пережил целую историю изменений, осложнений и переделок. В том целом виде, в каком очерчивается монофелитизм в догматико-полемических трудах Максима, он представляет собой доктрину до такой степени сбивчивую, что решительно нелегко определить, что собственно признавали за несомненное сами монофелиты и что лишь только допускали в тех или других видах. Несомненно одно то, что сравнительно позднейший монофелитизм (Пирра и Петра) носит крупные черты отличия от более раннего монофелитизма (моноэргизм Феодора Фаранского, Кира и отчасти Сергия): не выдерживая характера строгого монизма, каков первоначальный моноэргизм, он привносит значительные осложнения, из которых некоторые стоят даже в прямом противоречии с главным основоположением монофелитизма. Максим не полагает различия между первоначальным остоном монофелитизма и его позднейшими наслоениями и все, что имеет такое или иное отношение к монофелитизму, рассматривает в общей связи, как одно и то же учение.

Исходя из истины единства ипостаси Христа и усвояя волю ипостаси, монофелитизм утверждал единичность воли во Христе. «Христос один; значит, один и хотящий, один и действующий; а если так, то одна, непременно, и воля Христа, а не две, одно и действие Его, как одного», – так рассуждает, например, Пирр в разговоре с Максимом⁴⁴⁴. Всю невозможность мыслить во Христе одну волю Максим усматривает в том обстоятельстве, что подобное основоположение последовательно приводит к изменению естественного характера соединенных природ через низведение всемогущего Божества на степень ограниченного по началу и продолжению существования человечества через возведение этого последнего на высоту первого и через совершенное уравнивание их. Одним и тем же всемогущим действием, которым, как Бог, Христос привел все из небытия в бытие, все содержит и всем управляет, Он, как человек, совершает и

обыкновенные человеческие дела (как то: ест и пьет, переходит с места на место, чувствует жажду, голод, утомление, нуждается в сне и т. п.), так что «Божество Христа является подверженным аффектам и страданию»⁴⁴⁵. Так как воля, по учению монофелитов, составляет существенное определение лица, а не природы, то характер воли Христа всецело определяется, по ним, характером ипостаси воплотившегося Слова. Ипостась Христа – «сложная»: это есть ипостась Бога Слова, нераздельно сделавшаяся ипостасью и воспринятого Словом человечества; таковы же должны быть действие и воля Христа. Христу, как *целому*⁴⁴⁶, должно приписать в некотором смысле *сложную* волю и *сложное* *богомужное* действие, т. е. такую волю и такое действие, какие должны быть свойственны, по их мнению, носителю, владельцу *одной сложной* природы. Нет ничего невозможного в том, говорит Пирр, чтобы мы приписали Христу одну в некотором смысле сложную волю, образовавшуюся из соединения двух природных воль, сложную в том же самом смысле, в каком говорится об одном (лице), образовавшемся из сложения двух природ Христа⁴⁴⁷. Рассуждая подобным образом, монофелиты становятся на ту точку зрения, что целое (лицо) есть нечто *иное* кроме своих собственных частей (природ), из которых оно состоит, и которые существуют в нем (ἀλλο τι τό όλον εἶναι παρὰ τὰ αὐτοῦ οικεία μέρη, ἐξ ὧν καί ἐν οἷς συνέστηκεν), что оно имеет иное, чем составляющие его части, природное существование (ἐτέραν παρὰ τήν των οικείων μερών κατὰ φύσιν ὑπαρξιν εἶναι τό όλον). Если это так, то Христу, как целому, справедливо должно приписать иное действие, помимо существенно свойственных его частям действий (ἐτέραν ἐνέργειαν, παρὰ τὰς ἐνυπαρχούσας τοῖς μέρεσιν οὐσιώδεις ἐνεργείας)⁴⁴⁸.

Подобная точка зрения ошибочна. В действительности целое тождественно со своими частями: к существенному содержанию составляющих его частей (природ) целое (лицо) не привносит ровно ничего и не имеет «иного» природного существования (μή ἐτέραν κατὰ φύσιν ὑπαρξιν), помимо принадлежащего природе, в нем существующей; не имеет, следовательно, и «иного» естественного действия (οὐδ’

ἐτέραν δηλονότι κατὰ φύσιν ἐνέργειαν)⁴⁴⁹. И Христос, как целое, как сложная ипостась, «имеет только то, что свойственно каждой Его природе (τὰ ἐκατέρας ἰδία φύσεως κατὰ φύσιν ἔχει ὁ Χριστός), т. е. Божественную волю и действие и человеческую волю и действие», и иного чего-либо, помимо свойственного Его природам, вовсе не имеет, так что Ему никаким образом нельзя приписать одного действия или, кроме двух природных, еще иного третьего действия⁴⁵⁰. Правда, непосредственные преемники Сергия Пирр и Петр предлагали было признать во Христе именно такие *три* действия и воли; но едва ли даже и сами они смотрели на свое измышление иначе, чем как на последнее средство достигнуть соглашения, не имеющее ничего общего с основным воззрением монофелитизма.

Если бы на самом деле возможно было приписать Христу, как целому, в некотором смысле сложную волю, отличную от природных волей, то, прежде всего, это была бы никак уж не личная воля, уже по одному тому, что лицо Христа сложно не само по себе, а только относительно нераздельно существующих в нем природ. *Личная сложная воля*, если бы возможно было мыслить такую во Христе, представляла бы из себя соединение двух личных (а «τὸ ὑνωμικόν θέλημα», употребленное здесь Максимом, есть, как выше было сказано, лишь другое название «θέλησις ὑποστατική») воли: Божественной и человеческой, – мысленное соединение двух невозможностей⁴⁵¹. Ипостасной Божественной воли вовсе не существует, и такую волю решительно невозможно приписать Христу, не нарушая равенства Сына с Богом Отцом и со Св. Духом относительно воли⁴⁵². Что касается личной человеческой воли, называемой ὑνωμικόν θέλημα, то хотя и существует на самом деле такая воля, как способ пользования прирожденной душе волевой способностью, но в приложении ко Христу о ней не может быть и речи по причине ее несовершенства, безусловно чуждого Христу, как человеку⁴⁵³. Мысленная сложная воля Христа скорее могла бы быть «природной», т. е. такой, которая представляла бы из себя реальное единство двух природных волей и могла бы быть названа личной только в

смысле соединения (ένώσεως τρόπῳ), так как начало единства представляет лицо. По словам Пирра, монофелиты, в существе дела, так именно и представляли себе волю Христа⁴⁵⁴. Не говоря уже о самом названии одной сложной воли Христа (а она не может быть названа именем тех природ, в соединении (έν σύνθεσι) которых видят основание для признания за Христом такой воли⁴⁵⁵), допущение подобной воли приводит не к меньшим нелепостям в догматическом отношении. Если приписать Христу действие (а, следовательно, и волю) «от соединения», говорит Максим, то придется допустить, что "до соединения» Он не имел действований, и для сотворения мира потребно было предварительно возбудить в Нем силу творчества. Кроме того: так как Отец и Св. Дух стоят вне действительного соединения с плотью, то и они, подобно Сыну, не обладают способностью к деятельности, а следовательно – и силой творчества, чтобы не сказать более того⁴⁵⁶.

Мысль Максима та, что и до соединения природ, от вечности, Бог Слово обладал Божественной волей, которая не могла измениться или слиться с волей воспринятого Им человечества, так что, несмотря на ипостасное соединение двух природ и на принадлежность всего природного, в качестве действительной собственности, одному лицу, два действия, равно как и прочие особенности соединенных природ, не могут быть рассматриваемы как один и единственный предмет обладания, как одно «сложное» действие.

Итак, одного сложного, называемого «богомужным» действия (μία θεανδρική ενεργεία) никаким образом допустить во Христе невозможно. Монофелитам оставалось, поэтому, одно из двух: или, оставаясь верными своему основоположению, строго держаться учения о μία ενέργεια и об έν θέλημα, или, поступаясь своим основоположением, совершенно отказаться от мысли об одном действии и воле. Монофелиты избирают первый путь и с точки зрения своего основного воззрения стараются выяснить роль человечества в ипостасном соединении природ.

Свое учение об έν θέλημα монофелиты оправдывают тем, что хотя Христу и усвоится «одно действие целого» (μία

ἐνέργεια ὅλου), слагающегося из трех частей: Божества, разумной души и тела, – но так как «производитель и виновник действия есть Бог, а человечество лишь только орган» (τεχνίτης καὶ δημιουργός ὁ Θεός, ὄργανον δέ ἡ ἀνθρωπότης), то действующая воля во Христе только одна, и именно – *Божественная* (αὐτοῦ τό θέλημα ἐν ἐστὶ καὶ τοῦτο θεϊκόν)⁴⁵⁷. Эти три положения, впервые высказанные Феодо-ром Фаранским, составляют последнюю основу и действительную сущность монофелитского учения об ἐν θέλημα, замаскированного учением о μία ἐνέργεια ὅλου. Воззрение последующих представителей монофелитизма сводится в существе дела именно к этим трем положениям. Правда, не высказываясь так откровенно, как Феодор, относительно роли человечества, они находят возможным при учении об ἐν θέλημα трактовать об участии человеческой природы в совершении того, что свойственно Христу, как целому, и говорят об *«относительном усвоении»* (σχετικὴ οἰκείωσις) Христом человеческой воли⁴⁵⁸. Но ни для кого не темно, что мыслимое ими усвоение человеческой воли немногим чем отличает человечество Христа от несамоподвижного орудия действия его владетеля и in actu почти вовсе даже не осложняет деятельности Божественной воли Слова. *«Относительное»* усвоение, которое в отличие от *«существенного»* или природного (οὐσίχουδῃ οἰκείωσις [сущностное усвоение]) может быть названо личным и аффектуальным, состоит в том, что *«по симпатии, из расположения»* мы усваиваем себе и лишь *видимо* переживаем то, что нравится нам в другом, на самом деле сами от того ничего не испытывая⁴⁵⁹: это есть просто приспособление к образу жизни и способу действий другого. Усвоение в этом смысле Христу человеческой воли обозначает не то, что человеческая воля составляет неотъемлемую собственность Христа, как истинного ее владетеля, а просто лишь то, что из любви к человеческому роду, οἰκωνομικῶς [домостроительно] Бог Слово применялся к образу жизни и действий людей⁴⁶⁰. Выходя отсюда, легко было прийти к той мысли, что Христос приспособлялся к образу жизни воспринятой Им плоти только по временам, только тогда, когда это было особенно

необходимо для осуществления цели воплощения, и именно только «*во время спасительных страданий*» (ἐν τῷ καιρῷ μόνῳ τοῦ σωτηρίου πάθους)⁴⁶¹.

Считая совершенно излишним входить в подробное обсуждение так понимаемого усвоения Христом человеческой воли, Максим произносит над монофелитами следующий справедливый приговор. Уча об относительном усвоении человеческой воли, «они превзошли в нечестии самого Севера, будучи более его дерзки на слова (μᾶλλον ὑπεραυδήσαντες), так как он не с таким безрассудством восставал против истины»⁴⁶². Что же касается мнения о временном усвоении человеческой воли, то оно представляет собой верх всех неправд и несообразностей, соединенных с монофелитским учением. «Мысль о том, что только во время спасительных страданий Христос на самом деле явил Себя обладающим двумя волями, полагаю, бездоказательна. Как же это так, на каком основании только в это время, а не прежде? Ведь если Он имел (человеческую волю) тогда, то имел и с самого начала (с того момента), когда сделался человеком, а не потом присоединил; а если не имел сначала, то не имел и во время страданий и лишь призрачно обнаруживал все то, через что мы спасены... Почему же вот так (т. е. только во время страданий), а не иначе? И что за смысл в этом?»⁴⁶³ Само собой разумеется, что мыслимое монофелитами усвоение человеческой воли Максим простирает и на самую человеческую природу Христа⁴⁶⁴.

В подтверждение истинности своего учения монофелиты ссылались на некоторых из достославных отцов и учителей Церкви: выхватывая из их творений отрывочные изречения, вне связи с целым казавшиеся им наиболее выразительно говорящими в пользу их собственного учения, они толковали их по своему, применительно к своим тенденциям. Задача Максима, казалось бы, состояла тут в том, чтобы путем восстановления действительной связи указываемых монофелитами отрывочных выражений выяснить настоящий смысл этих последних. Но Максим этого не делает. Такой апологетический прием имеет отчасти место только относительно изречений Кирилла Александрийского. По

отношению ко всем другим Максим пользуется тем же средством борьбы, что при оценке монофелитского учения вообще, а именно: везде говорит о невозможности понимания того или другого места из творений отцов Церкви в усвояемом ему монофелитами смысле, аргументируя ее ложностью тех выводов, какие соединены с таким пониманием. То обстоятельство, что изречения Кирилла Александрийского представляют в этом отношении единственное исключение, может быть понято только при свете известного отношения монофелитизма к учению великого александрийского учителя – отношения, не простирающегося на учение других отцов Церкви, на изречения которых указывали монофелиты.

Монофелиты ссылались на изречения следующих отцов Церкви: Григория Богослова, Григория Нисского, Афанасия Александрийского, Дионисия Ареопагита, Кирилла Александрийского и других (патриарха Мины, Гонория и даже Нестория)⁴⁶⁵.

Так, в разговоре с Максимом Пирр выставляет на вид известное уже нам изречение *Григория Богослова* (из II слова о Сыне) – «Хотение его (человечества Христа), как всецело обожествленное, не имело ничего противного Богу» (Το γάρ ἐκεῖνου θέλειν οὐδέν ὑπεναντίον τῷ Θεῷ, θεωθέν ὅλον) – как такое, которое будто бы противоречит признанию двух волей во Христе⁴⁶⁶. Против такого понимания настоящего места Максим замечает, что оно, напротив, наиболее выразительно, чем все другие (τῶν ἄλλων πάντων ἐχφαντίωτερον), говорит за двойство воли, а именно: «никакое отношение (σχέσις relatio) не может быть мыслимо без объектов отношения (ἀνευ τῶν σχετῶν)». Отсюда: подобно тому, как с понятием «охлаждения» соединяется представление об охлаждаемом и охлаждающем, с понятием «мышления» (νόησις) – о предмете мышления и о мыслящем (τὸ νοοῦν καί νοούμενον) и т. п. Точно так же и понятие «обожествления» предполагает «обожеstvляемое и обожеstvляющее», причастное Божеству и приобщающее (οὕτω κατὰ τὸ ἀχόλουθον, καί τὸ θεωθέν καί τὸ θεώσαν [таким образом, следовательно, и обоженное и обожившее])⁴⁶⁷. Кроме того, если обожествление человеческой воли препятствует, как думают

монофелиты, признанию во Христе двух волей, то и обожествление человеческой природы – а обожествление простирается, по учению Григория Богослова, в одинаковой степени на природу, как и на волю – препятствовало бы также и признанию двух природ⁴⁶⁸.

В словах *Григория Нисского*, сказанных им в объяснение Мф. VIII 3 Мк. I 41 Лк. IV: 13 («душа хочет, тело касается, и совокупным воздействием обоих прогоняется проказа» – ἡ ψυχὴ θέλει, τὸ σῶμα ἀπτεται–διὰ μφοτέρων φεύγει τὸ πάθος), которые заключают в себе будто бы ту мысль, что «душа Господа волит Божественной волей (τῷ θεῷ θελήματι) ипостасно соединенного с Ним (αὐτῷ) Божества», монофелиты, по словам Пирра, видят указание на ἐν θέλημα⁴⁶⁹. Последовательно проводя понимание монофели-тов далее, Максим говорит, что с точки зрения такого понимания пришлось бы признать справедливость и того крайне нелепого положения, что «тело Господа касается Божественным прикосновением» (τῇ θεῖα ἀφῇ).

Слова *Афанасия Великого* – "Νοῦς Κυρίου οὕτω Κύριος, ἀλλ' ἡ θέλησίς, ἡ βούλησις, ἡ βουλή, ἡ ἐνέργεια πρὸς τὸ"⁴⁷⁰ – относительно смысла которых Пирр высказался нерешительно⁴⁷¹, и о которых мы имели уже случай упомянуть, по объяснению Максима, заключают в себе тот прямой смысл, что природная жизнь человеческой души, присущей Христу, как бы ее ни называли по ее отличительным особенностям, от соединения плоти со Словом не изменилась так или иначе, оставаясь и в соединении тем, чем была до соединения. По поводу ссылки на них Пирра Максим замечает, что в основание этих слов легло определение «θελήσεως, βουλήσεως καὶ ἐνεργείας», данное «философом из философов» (φιλόσοφος τῶν φιλοσόφων) Климентом (в VI книге Стромат).

Гораздо больший интерес представляло для монофелитов другое место из Афанасия Великого, которое читается так: «Он (Христос) был рожден от жены, с первого же момента зачатия представляя собой образ человека в обнаружении плоти, без плотских пожеланий и человеческих соображений, в образе новости. Ведь (в Нем) была единая воля Божества, так как и природа (Его) – всецело Божественная»⁴⁷². Соблазняясь, как

видно из разъяснений Максима, последними словами («ἐν εἰχόνι καινότητος. Ἦ γάρ θέλησις, θεότητος μόνης» [во образе обновления. Ибо воля одного только божества]), которые вне связи с предыдущим имеют довольно неопределенный смысл (ἀμφίβολος) и представляют полную возможность понимать их так и иначе, в рассматриваемом месте монофелиты думали найти выражение своего учения. Настоящее место, по словам Максима, достаточно говорит само за себя (αὐθερμήνευτος). «Новость», о которой говорится здесь, по мысли Афанасия, имеет отношение к образу существования плоти Христа, а не к природному смыслу ее (οὐ περὶ τοῦ φυσικοῦ Λόγου, ἀλλὰ περὶ τοῦ τρόπου τῆς κατὰ σάρκα αὐτοῦ ὑπάρξεως); образ же существования плоти стал во Христе *новым* (безгрешным) вследствие того, что рождение Христа по плоти было делом одной только воли Божией.

Особенно любили ссылаться монофелиты на следующие два изречения, из которых одно усваивается *Дионисию Ареопагиту*, а другое принадлежит *Кириллу Александрийскому*. Относительно первого из них («Христос явил нам *новое, в некотором смысле богомужное действование*»; καὶνὴν τινα τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν) выше было замечено, что некоторые из монофелитов произвольно вносили в него прибавку »μίαν", разумея *количественно* новое действование. Пирр в разговоре с Максимом⁴⁷³ читает его без прибавки «μίαν», хотя «новость» понимает также в смысле *количественном* (ἢ καινότης ἐστὶ ποσότης [новость есть количество]). Исходя из того, что новость, противопоставляющаяся древности (παλαιότης), составляет не количественное, а качественное определение вещей (ποιότης ἐστὶν ἢ καινότης [новость есть качество]) и тем более не есть сущность (οὐκ οὐσία ἢ καινότης, ἀλλὰ ποιότης [новость – не сущность, но качество]), Максим разъясняет, что выражение «καὶνὴ ἐνέργεια» [новое действование] обозначает *качественно* новый и неизъяснимый образ обнаружения природных действований Христа, сообразно с неизъяснимым образом взаимного проникновения природ, и новый род жизни самого человечества Христа, неслыханный и неизвестный природе вещей, и образ общения, происходящий вследствие

неизреченного единства». Что касается выражения «θεανδρική», то оно «менее всего» способно обозначать *μίαν ἐνέργειαν*: описательным образом оно указывает на два различные действования, соответствующие двум исчисленным в нем природам (τοῦναντίον γάρ περιχρραστικῶς ἡ φωνή *biā* τῶν ἀρίθμουμένων φύσεων τὰς αὐτῶν ἐνεργείας παραδέδωκεν [ибо наоборот, это выражение посредством исчисляемых природ иносказательно указало на их действования]). Что, действительно, такова именно мысль, заключающаяся как в этом одном слове, так и в целом приведенном выражении, в других местах⁴⁷⁴ (не в разговоре с Пирром) Максим доказывает на основании контекста речи у самого Дионисия. ВIV письме к некоему Кайю⁴⁷⁵ непосредственно перед рассматриваемым выражением говорится об общении образов действования обеих природ Христа, в силу которого свойственное Христу как Богу и как человеку Он совершал не как только Бог и не просто как человек, но как Богочеловек. Допущение одного существенно или количественно нового действования равно приводит к отрицанию единосущия Сына с Богом Отцом и равенства их относительно Божеского действования, проявляющегося в творении, и в промыслении, и в совершении чудес.

Что касается другого выражения Кирилла Александрийского – «Христос двояким образом обнаружил одно собственное действование» (*μίαν συυγενή δί' ἁμφοῖν ἐπιδεδειγμένον ἐνέργειαν ὁ Χριστός*)⁴⁷⁶ – то, как наиболее выразительно говорящее о численно одном действовании, оно, по-видимому, противоречило дио-фелитизму и самым решительным образом благоприятствовало монофелитизму. Действительно, мы и видим, что монофелиты всегда и везде выставляли на вид это выражение, как решительно противоречащее признанию двух действований во Христе. Так, его, несомненно, имеет в виду Сергей в послании к Гонорию, когда говорит, что у некоторых отцов есть учение о *μία ἐνέργεια*. На него указывает и Кир, в VII анафематизме ссылаясь на учение Кирилла; его же выставляет на вид и Пирр в разговоре с Максимом. Опираясь на то, что «св. отец не не знал самого характерного свойства каждой природы (Христа), обнимающего все прочие природные свойства», что он

ясно различал во Христе «творческую и жизненную, исходящую из души и присущую телу энергию», и сопоставляя рассматриваемое выражение с другим, где говорится: «никакой здравомыслящий человек не согласится допустить одно действование творца и твари», Максим твердо стоит на том, что настоящее выражение никаким образом не говорит об одном действовании обеих природ Христа и, следовательно, вовсе не противоречит признанию двух действований. Прямой смысл его тот, что действование *Божества* Христа – «одно», как «до принятия», так «и по принятии плоти». Как огонь оказывает совершенно одинаковое (одно) действие, как вне соединения с материей, так и при соединении с ней; подобным образом и воплотившееся Слово, действуя свойственное Богу *двояким* образом: бестелесно, «всемогущим велением» и при участии плоти («прикосновением собственной плоти»), обладало одним действом с Богом Отцом, действующим бестелесно, так что «Божественное и Отеческое действование, существенно свойственное воплотившемуся Богу Слову» и проявляющееся *двояким* образом, на самом деле было одно⁴⁷⁷.

Представленное Максимом объяснение приведенного выражения св. Кирилла дает нам повод упомянуть о другом (если только это – другое, а не то же самое выражение, своеобразно формулированное) выражении того же отца, на которое ссылается, между прочим, Сергей в письме к Киру: «У Христа, истинного Бога нашего, *одно* животворящее действование» (μία ζωοποιός ενεργεία). С точки зрения представленного объяснения, это выражение имеет такой же смысл, что и первое, речительством чего служат слова «у Христа, истинного Бога». Т. е. образ действия Христа как Бога, иной, а природное действование Его, как Бога – то же самое, какое от вечности принадлежит Ему, как Богу Слову.

Названными отцами Церкви почти сполна исчерпывается круг церковных авторитетов, на которые силились опереться монофелиты, в приведенных отрывочных выражениях их пристрастно и ошибочно видя подтверждение и оправдание своего собственного учения. Рассмотренные места из творений

упомянутых отцов Церкви, насколько можно судить о них по представленному у Максима объяснению, не заключают в себе ничего такого, что бы могло послужить достаточным основанием к пониманию их в усвояемом им монофелитами смысле. Тем более неосновательна претензия монофелитов видеть в названных отцах выразителей своего собственного учения. Монофелиты с полным правом могли сослаться только на учение тех непризнанных учителей, над которыми еще до возникновения монофелитизма был произнесен справедливый суд Вселенской Церкви, как над еретиками и вожаками ереси, как-то: на Аполлинария, Полемона, Фемистия, Нестория, Павла перса и других, краткие отрывки из произведений которых собраны и приведены у Максима в догматическом послании к Стефану, епископу Дорскому⁴⁷⁸. К ним по справедливости следовало бы причислить и римского епископа Гонория, на которого, действительно, и ссылались монофелиты (например, Пирр, в разговоре с Максимом), как на такого, который определенно высказался за «*εν θέλημᾳ* Господа нашего И. Христа». Но дело в том, что Максим держится совершенно противоположного взгляда на образ мыслей Гонория и даже берет на себя довольно смелую защиту более чем сомнительного православия Гонория, в довольно пространной апологии⁴⁷⁹ стараясь доказать, что ответное послание Гонория к Сергию, как в целом своем виде, так и в частях, строго православно.

Обстоятельством, давшим повод к обвинению Гонория в монофелитизме, как известно, послужило, главным образом, следующее выражение, встречающееся в ответном послании его к Сергию: «Отсюда (*όθεν unde*) (т. е. на основании неизреченного соединения Божественной и человеческой природ) мы признаем и *одну волю* (*εν θέλημᾳ*) Господа нашего И. Христа». Выражение это было истолковано (разумеется – прежде всего, монофелитами) в том смысле, что им признается *одна воля* Божества и человечества Христа. Содержание и тон целого послания вполне оправдывали такое понимание. Максим, безусловно, не согласен с таким пониманием приведенных слов. По его мнению, Гонорий хотел сказать ими

следующее: так как бессеменное зачатие и безгрешное рождение Христа по плоти, совершившееся по наитию Св. Духа, было делом одной воли Божией, то Христос как человек был совершенно свободен от греховной *плотской* воли (θέλημα σαρκός, ἡ λογισμόν ἐμπάθῃ [воли плоти или страстного помысла]), что «в членах его не было *иного* закона" (ἕτερος νόμος) или воли, противоборствующей святой и Отеческой воле (θέλημα διάφορον ἡ ἐναντίον τῷ Πατρὶ [воли отличной или противной Отцу]); и что, следовательно, Он имел *одну* только *природную* безгрешную волю (ἀνθρώπινον θέλημα καὶ φυσικόν [человеческую волю и природную])⁴⁸⁰. Максим указывает два основания для понимания спорного выражения в антимонофелитском смысле: одно он усматривает в связи рассматриваемого выражения со словами, непосредственно следующими за ним, другое – в содержании целого послания.

Вследствие теснейшего соединения обоих естеств во Христе и происходящего отсюда взаимного обмена их свойств «мы признаем, – говорит Гонорий, – и *одну волю* Господа нашего И. Христа». И непосредственно за тем продолжает: «так как (ἐπεὶδὴ quia) наше естество получило образование, несомненно, от (действия) Божества, а не греха»; т. е. по сверхъестественному рождению своему плоть Христа была безгрешна⁴⁸¹. Очевидно, что всю силу аргументации Гонория Максим полагает в этом «επειδή» (quia) и т. д. и совершенно игнорирует значение того, на что указывает «ὅθεν" (unde).

Дальнейшее содержание послания вполне оправдывает, по мнению Максима, его понимание. В целом послании развивается та мысль, что Христос был совершенно свободен опять-таки только от *греховной* плотской воли (το ἐμπάθές θέλημα libidiosa ac vitiata voluntas), имеющей направление, несогласное с природой (παρά φύσιν). На поверку приводятся некоторые подлинные выражения из послания Гонория, говорящие о безгрешном зачатии, о неповрежденности плоти, об отсутствии в членах плоти Христа *иного* закона и об отсутствии во Христе воли «отличной», понимаемой Максимом в смысле противоборствующей⁴⁸². Но подобное законное отрицание Гонорий, по словам Максима, ничуть не простирает на

природную волю. «Гонорий отнял у Христа, – говорит Максим, – не природную, а греховную, не согласную с природой волю»⁴⁸³. А то обстоятельство, что он отрицал во Христе волю противоборствующую и, следовательно – умозаключает Максим – мыслил в Нем волю, во всем согласную с Божественной и Отеческой волей, ясно говорит за то, что он признавал во Христе природную волю, так как отрицание чего-либо противного природе равносильно признанию природного. Отсюда с очевидностью следует то, что Гонорий признавал во Христе две природные воли⁴⁸⁴.

Так понимая послание Гонория, Максим приходит к тому, на его взгляд – правдоподобному, выводу, что противники лгут, навязывая Гонорию то, чего в своих сочинениях он не писал, и что Гонорий «чист от всякого подозрения» (в монофелитизме)⁴⁸⁵.

Подтверждение справедливости своего взгляда на образ мыслей Гонория Максим видит в согласии апологии, представленной в защиту Гонория папой Иоанном IV, с его собственной защитой⁴⁸⁶.

Несостоятельность представленной Максимом защиты Гонория достаточно очевидна: предлагаемое им объяснение ответного послания к Сергию несколько спутанно, натянуто и довольно странно. С первого взгляда неясным представляется то, что же именно понимает Максим под гонориевским «ἐν θέλῃα»? Судя по представленному Максимом объяснению этого выражения, с которым, по заявлению Максима, совершенно согласно приводимое в разговоре с Пирром объяснение, данное в апологии Иоанна IV – а здесь, между тем, прямо и определенно указывается смысл этого выражения⁴⁸⁷ – казалось бы, что Максим понимает под ним *исключительно* человеческую природную волю Христа. С подобным пониманием вполне мирилось бы и содержание целого послания, как понимает его Максим. Между тем, Максим не оставляет места сомнению в том, что исключительно так понимать «ἐν θέλῃα» нельзя. Спорное выражение Гонория Максим сопоставляет с выше рассмотренным нами выражением Афанасия Великого («Он был рожден от жены и т. д.»), находя,

что смысл их один и тот же: «и разумея вот этот неизреченный образ (»λόγος« или, как выше – »πρόοδος«) рождения Слова по плоти, один (Афанасий) говорит об одной воле Божества в Нем, а другой (Гонорий) – об одной воле Господа нашего И. Христа; так как, говорит он, наше естество получило образование, несомненно, от (действия) Божества, а не греха»⁴⁸⁸. В полном согласии с такого рода пониманием стоят и следующие слова Максима, сказанные им в выводе: «говоря коротко, я полагаю, что выражением »έν θέλημα« Гонорий хотел сказать то, что рождение Его (Христа) по плоти было делом одной Божественной воли»⁴⁸⁹. Таким образом, гонориевское «έν θέλημα», по мнению Максима, имеет двоякий смысл: оно указывает одновременно и на Божественную волю Слова, как на причину отсутствия во Христе противодействующей духу плотской воли, и на человеческую природную волю Христа, противопоставляющуюся греховной воле плоти. Комментируя подобным образом рассматриваемую формулу, Максим, конечно мог сказать, что выражением «εν θέλημα» Гонорий не отрицает «двойства природных воль во Христе, а скорее защищает и рекомендует как справедливое»⁴⁹⁰. Но ни для кого не темно, что предлагаемое им объяснение, в существе дела ничуть не разрешающее тревожного вопроса, довольно натянуто и не менее странно. Странно особенно потому, что оно совершенно не оправдывается с точки зрения общих приемов полемики, которым всюду следует Максим, оставаясь совершенно одиноким. Нигде и ни под каким видом Максим не допускает формулы «έν θέλημα» и всюду и всегда остается верен себе. Здесь же, по отношению к рассматриваемому случаю, он не только не находит его неправославным, но даже не считает его и неточным (разумеется, при том его значении, какое усвоится ему им самим): нет ни единого слова в этом роде, нельзя указать и малейшего намека на что-либо подобное.

Относительно содержания целого послания должно заметить, что общая мысль его, действительно, такова, какой представляет ее и Максим: по всему посланию проходит та мысль, что безгрешная по самому своему рождению плоть

Христа не имела греховной человеческой воли, «противящейся и противоборствующей» (ἐναντίον καί ἀντιπράττον ἡ ἀντικείμενον θέλημα). Но делаемый Максимом отсюда известный вывод – совершенно произволен и ошибочен. Дело в том, что на человеческую природу Гонорий смотрит не иначе, как на поврежденную грехом. Такой же и только такой представляется ему и человеческая воля: такой односторонний взгляд проходит по всему посланию. Понятно, что с точки зрения такого взгляда на плоть, отрицая во Христе греховную человеческую волю, Гонорий не мог допустить в Нем *иной* воли, *отличной* (διάφορον) от Его Божественной воли, и должен был признать во Христе только *одну Божественную* волю Слова.

При таком законном понимании основного воззрения Гонория на плоть становится совершенно уместной, точной и понятной и формула «ἐν θέλῃμα», обставленная указанными доводами, и отрицание *инаковости* или *различия* в воле Христа⁴⁹¹, несправедливо трактуемого Максимом в смысле *противления* и *противодействия* воли, и содержание целого послания, и неприязненность в отношении к Софронию, опускаемая Максимом из виду.

Некоторого рода соображения, касающиеся, с одной стороны, состояния Восточной церкви в тревожное время монофелит-ских движений, следовавшее за временем появления ответного послания Гонория, с другой – значения римского епископа в делах веры в тогдашнее время, возбуждают сомнение в беспристрастии представленной Максимом защиты Гонория, которое находит для себя некоторое оправдание в том обстоятельстве, что защита обнаруживает довольно снисходительное отношение к красноречиво свидетельствующему о виновности обвиняемого документу.

Соображая все сказанное относительно монофелитского учения, приходим к тому выводу, что в догматико-полемиических трудах Максима оно представляется как сплошная ересь, как безусловно несостоятельная доктрина, ложная в основе и нелепая в выводах, отличающаяся при этом поразительной неустойчивостью и непоследовательностью.

Заключение

Имя Максима Исповедника весьма замечательно в истории христианской Церкви и христианской богословской литературы. Это был муж от природы высокодаровитый, философски и богословски образованный, хорошо знакомый с языческой философской и христианской богословской литературой предшествовавшего времени. Это был серьезный философ-богослов и к тому же весьма искусный полемист, обладавший замечательным остроумием⁴⁹². Недаром христианская древность почтила имя св. Максима отменными эпитетами: "философ"⁴⁹³, "богослов и исповедник"⁴⁹⁴; и среди христианских богословов, отцов и учителей Церкви отвела ему весьма почтенное место. Насколько известно, после Григория Назианзина Максим был первым «богословом» в греческой Церкви, так что автор обличительного против константинопольцев слова (помещенного в 11. Ор. Мах.) – лицо, для нас не известное – справедливо называет Максима τρίτος θεόλογος – *третьим богословом* (после евангелиста Иоанна и Григория Богослова)⁴⁹⁵.

О значении св. Максима в истории современной ему Восточной церкви красноречивее всяких отзывов свидетельствует тот факт, что на Востоке одно время он был единственным видным представителем Церкви, который зная православия держал крепко и высоко. В период открытого гонения на православие со стороны монофелитствующего правительства и, видимо, всеобщего господства на Востоке монофелитизма св. Максим до известной степени справедливо и законно мог сказать относительно единомышленников с ним: «Мы – церковь Христова!» – как, действительно, и было при одном из допросов его⁴⁹⁶. Интереснее всего здесь то, что сами противники Максима придавали ему не меньшую цену, чем сам он, о чем можно судить на основании некоторых данных, представляемых историей известного судопроизводства над Максимом.

В суждении о значении св. Максима как богослова достаточно будет отметить то выдающееся в истории христианской богословской литературы явление, что «все последующие (т. е. жившие после Максима) греческие писатели-богословы: догматисты, полемисты и даже моралисты», по словам Комбефи, «с великой честью для себя обращаются к Максиму»⁴⁹⁷, величая его при этом самыми лестными для него эпитетами. В подтверждение справедливости своего отзыва Комбефи ссылается на «Православную Грецию» Л. Алляция. Нижепоименованные авторы помещенных в первом томе этого сборника трактатов, действительно, отзываются о Максиме Исповеднике с великой похвалой⁴⁹⁸ и приводят из его творений довольно пространные выдержки. Но, во-первых, отзывы их, как лиц вовсе не авторитетных для «православной Греции», в суждении о значении Максима не имеют почти никакого веса; во-вторых, для нашей цели они нисколько и не пригодны, как вовсе не имеющие отношения к изучаемым нами трудам св. отца (выдержки приводятся исключительно из трактатов Максима об исхождении Св. Духа; к ним, главным образом, и имеют отношение приводимые отзывы). Кроме указываемых Комбефи приведенных у Алляция отзывов, нам известны отзывы константинопольского патриарха Фотия I (с 857 года)⁴⁹⁹, который величает Максима «божественным мужем и неустрашимым исповедником» (ὁ θεῖος ἀνὴρ καὶ γενναῖος ὁμολογητής)⁵⁰⁰.

Мы имеем дело лишь с догматико-полемическими, и именно христологическими, трудами св. Максима. А относительно этих последних мы имеем основание утверждать, что значение их несоизмеримо выше, чем значение всех прочих, взятых вместе, трудов Максима, и что Иоанн Дамаскин «с великой честью» для Максима и к вящей славе своей «обращается к Максиму». В самом деле, чему иному, как не полемической своей деятельности, направленной против монофелитства, историческим памятником которой являются рассмотренные нами догматико-полемические труды, Максим обязан своим высоким значением в истории Церкви и христианской письменности? В совершенном согласии с тем

обстоятельством, что вся жизнь аввы Максима прошла в непрерывной усиленной борьбе с монофелитством, среди которой и раскрывалось православное христологическое учение, и в зависимости от него стоит то явление, что с именем аввы Максима неразрывно связано представление об исповеднике, т. е. защитнике и выразителе православного учения о двух волях во Христе.

Из прочих трудов Максима, мимоходом заметим, составляющих приблизительно две трети всех его произведений, сравнительно больший интерес для истории христианской Церкви и вероучения – интерес весьма значительный – представляют пять диалогов «о Св. Троице» (περί τῆς αἰῆς Τριάδος), и именно четвертый и пятый диалоги против Аполлинария, об исхождении Св. Духа.

Догматико-полемиические труды Максима ценны уже по одному тому, что они представляют первый и, можно сказать, единственный в своем роде вполне самостоятельный опыт полного и всестороннего раскрытия таинственного учения о лице Христа. Правда, вопрос о волях во Христе в VII веке не впервые возник в сознании богословов и не впервые подвергся обсуждению в трудах Максима. С решением его по существу и с довольно пространными суждениями относительно него встречаемся гораздо ранее времени Максима в трудах достославных св. отцов Церкви: Афанасия Великого, обоих Григориев, Кирилла Александрийского и отчасти некоторых других, далеко не безызвестных Максиму. В одном из писем своих Максим прямо заявляет, что предлагает не свои собственные мысли, не личные свои суждения, но высказанные раньше него другими⁵⁰¹. Отчасти понятно поэтому невысокое о трудах Максима мнение Шрекка, который говорит следующее: «Его рассуждения о двух природах во Христе, различные определения и другие мелочи (Kleinigkeiten) подобного рода», подобно двум его трактатам о Боге и о воплощении Сына Божия, «не содержат в себе ничего такого, чего нельзя было бы найти у других отцов Церкви, а также и у Дамаскина»⁵⁰². Но, во-первых, особенный интерес и особое, благодаря самой постановке своей, значение вопрос о волях во Христе приобрел

лишь в VII веке и соответственное решение нашел для себя впервые в трудах св. Максима. Во-вторых, решение его здесь, благодаря тому же обстоятельству, представляет, бесспорно, нечто новое (не по существу, конечно, учения, а по способу раскрытия всегдашнего церковного учения), чего нельзя встретить в христологических трудах более ранних отцов Церкви, что отчасти и Шрекк находит заслуживающим преимущественного внимания из всех положений Максима о двух волях⁵⁰³. В-третьих, наконец, в раскрытии тех не многих пунктов христологического учения, которые в то время составляли предмет литературы прошлого, здесь незаметно и малейших следов того, что называется несамостоятельностью: за исключением тех мест (выше отмеченных), которые приводятся у Максима как буквальные выдержки из творений предшествующих отцов Церкви, развитие святоотеческих мнений в трудах Максима носит вполне самостоятельный характер. В этом, главным образом, мы и полагаем несомненно важную заслугу св. Максима для Церкви и значение догматико-полемиических трудов его в истории богословской литературы.

Общий смысл христологии Максима таков: человечество Христа так же истинно и совершенно, как истинно и совершенно Божество Слова. Все, свойственное человеческой природе, проистекает из недр человеческой природы Христа и усваивается Слову, как истинному владельцу человечества, *двояко и нераздельно* действующему и Богу приличное, и человеку свойственное из души и непосредственно через душу, а при посредстве ее и через тело. Эта господствующая, последовательно проведенная в христологии Максима черта, составляющая ее выдающееся преимущество, отличает ее от христологии отцов предшествовавшего времени (в особенности IV века), где истинный образ Христа Богочеловека как бы заслоняется несколько могуществом и величием Божества Слова, и Христос является действующим по преимуществу как Бог при посредстве тела и души. При этом, ортодоксальная христология отцов предшествовавших веков, начиная с Афанасия Великого и кончая Кириллом Александрийским, не свободна от некоторых неточностей в образе выражений (вроде

тех, которые приведены выше), что, разумеется, не может быть поставлено им в вину. Но это обстоятельство, во всяком случае, указывало на несовершенство догматической формулы и могло подать повод к злоупотреблениям. Неточные выражения, касающиеся, главным образом, двойства природ во Христе, при известном предвзятом взгляде на них могли быть истолкованы как отрицание природного двойства, чем бы это последнее ни оправдывали. А так как при подобных неточностях видимый перевес всегда оставался на стороне Божества Христа, то на основании их можно было прийти к такому взгляду на ипостасное соединение природ, при котором человечество Христа представлялось так или иначе утратившим свою целость. Так, действительно, они и были истолкованы монофизитами и монофелитами. В христологии Максима истина Богочеловечества нашла совершеннейшее выражение. Т. е. всегдашнее учение Церкви о двух природах Христа приведено здесь в такое состояние в формальном отношении, что ни обособление, ни перевес в ту или другую сторону становятся решительно немислимыми. Христос здесь – настолько же совершенный человек, насколько и истинный Бог. Всюду одинаково строгий и точный образ выражений Максима вполне отвечает внутренней стороне дела. Одним словом, диофелитизм Максима строго ортодоксален и во всех отношениях безупречен.

Слабую сторону догматико-полемиических трудов Максима составляет логическое и отчасти стилистическое построение речи. О первом из этих недостатков – об отсутствии строгой связи и последовательности в общем развитии мыслей – было замечено выше; он зависел отчасти от самого рода произведений Максима и от их назначения. О стиле Максима Фотий говорит, между прочим, следующее: «Речь его развивается всегда периодически, расстановка слов запутанна, словосочинение сложно; хотя, собственно говоря, об этом он мало заботится. Поэтому в его изложении часто встречаются места неясные и трудные для понимания. Нормой в своей речи (поскольку дело идет о ее построении) он берет суровость напыщенного изложения, не заботясь о приятности для слуха.

Сверх того, расстановка слов нимало не способствует к приобретению благосклонности со стороны читателя: она проста и беспечна»⁵⁰⁴. Хотя приведенный отзыв Фотия специально относится к так называемым «ἀπορήματα γραφικά» (De variis dubiis S. Scripturae, ad Thalassium presbyterum. Op. Max., 1.1, col. 244 et sq.) и, следовательно, прямого отношения к догматико-полемиическим трудам св. Максима не имеет, но достаточно прочесть любое из догматико-полемиических произведений, чтобы видеть, что стиль их (о диспуте с Пирром не может быть и речи)⁵⁰⁵ в общем немногим чем отличается от стиля экзегетических трудов св. Максима: та же периодичность в построении речи, беспечность и запутанность в словорасположении и сложность в словосочинении, хотя речь не может быть названа «неясной», а изложение «шероховатым». По крайней мере, здесь заметно стремление к ясности и к отсутствию шероховатости⁵⁰⁶.

Кроме Максима, и гораздо позже его, из отцов Церкви только один – Иоанн Дамаскин – дал довольно подробное изложение учения о двух волях во Христе. Сравнение христологии Дамаскина с христологией Максима привело нас к следующим результатам. Оказывается, что в постановке и развитии учения о двух волях во Христе «Точное изложение веры» И. Дамаскина стоит в прямой зависимости от догматико-полемиических трудов Максима, и что эта зависимость простирается так далеко, что по местам, а таких мест немало, Дамаскин (не будет преувеличением сказать) дословно следует Максиму.

И прежде всего, в разъяснениях, касающихся метафизической и психологической подкладки диофелитизма (отношение между φύσις и ὑπόστασις и способности или силы души), Дамаскин не идет далее простого повторения сказанного Максимом, по местам лишь видоизменяя и распространяя положения последнего, а по местам и буквально повторяя их. Так, между прочим, изображение последовательного процесса мышления, слагающегося из шести моментов (terminus a quo – νόησις [мышление] и terminus ad quem – προφορικός λόγος [устная речь]), какое находим мы у

Дамаскина, представляет *буквальное* повторение, за очень мелкими исключениями, сказанного у Максима⁵⁰⁷. Изображение волевого процесса, слагающегося из восьми последовательных моментов (конечные моменты: βούλησις [изволение] и χρήσις [применение]) у того и другого совершенно сходно⁵⁰⁸, по местам (определение самой способности, первый и третий моменты) даже по букве. Немногие весьма несущественные особенности касаются подробностей и частных.

В рассуждении относительно теоретического основоположения и сущности диофелитизма у Дамаскина приводятся те же самые основания, что и у Максима, т. е. учение о Троичном Боге и двойство природ во Христе⁵⁰⁹.

В раскрытии и аргументировании отдельных положений, с различных сторон затрагивающих и освещающих учение о лице Христа, у Дамаскина открывается целый ряд довольно пространных⁵¹⁰ заимствований из Максима. Оставляя в стороне места, сходные лишь по содержанию и довольно живо напоминающие рассуждения Максима, мы ограничимся указанием *буквальных* заимствований. Следующие положения, довольно подробно трактуемые, оказываются буквально заимствованными из диспута Максима с Пирром:

а) Число не есть принцип разделения. Damasc., 1034 – 1036 Max., 289.

б) Необходимо различать между τό θέλειν и τό πώς θέλειν. Damasc., 1036 Max., 292.

в) Отличительные особенности трех родов жизни⁵¹¹. Damasc., 1037 Max., 301.

г) Природное – естественно, а не искусственно, т. е. не приобретается посредством упражнения. Damasc., 1037 Max., 304.

д) Три кратких доказательства того, что воля присуща человеку по природе. Damasc., 1037 Max., 304.

е) Вывод из предшествующего положения по отношению ко Христу⁵¹². Damasc., 1040 Max., 305.

ж) Выходя из тайны Троичности, невозможно приписать Христу какой-либо иной – «личной» или «внеприродной» (τό παρὰ φύσιν θέλημα) – воли, кроме природной; и на основании

целости обеих природ необходимо признавать в Нем две природные воли. Damasc., 1040 Max., 313.

з) Три изречения⁵¹³ Св. Писания: Мф. XXVII 34, II Кор. XII 4 и Филип. II 8, удостоверяющие действительность человеческой природной воли во Христе. Damasc., 1040–1041 Max., 321.

и) Разумная природа не имеет в себе самой ничего принудительного. Damasc., 1041 Max., 293.

й) Неодинаковое значение слова «αὐτεξουσιότης» в приложении к Богу, ангелам и человеку; невозможно отнять у Христа человеческую волю при допущении в Нем человеческой природы. Damasc., 1041 Max., 325.

к) Невозможно допустить во Христе одну сложную волю. Damasc., 1044 Max., 296.

л) Невозможно приписать Христу так называемую «произвольную склонность» (γνώμη). Damasc., 1044 – 1045-Max., 308 – 309⁵¹⁴. Замечание по поводу различных значений этого слова в Св. Писании. Damasc., 1045 Max., 312⁵¹⁵.

м) Единосушие Сына с Отцом как до, так и после воплощения. Damasc., 1052 – 1053 Max., 348 – 349.

Исчисленные места буквальных заимствований Дамаскина из творений Максима предметом своим имеют *двойство природных волей* во Христе. Немало подобного рода заимствований находим мы в рассуждениях Дамаскина и относительно *двух природных действований* во Христе. Сюда относятся следующие положения, не менее подробно раскрытые, чем положения первой группы:

н) *Двойство действований* во Христе не нарушает единства Его ипостаси, и единство ипостаси не препятствует признанию двух действований, так как действование составляет существенное определение природы, а не лица. Damasc., 1053-Max., 336 – 337⁵¹⁶.

о) Невозможно приписать Христу *одно* действование, как бы его ни понимали: слияние двух различных действований в одно, а равно и совершение одним действованием свойственного двум различным природам решительно немыслимо. Damasc., 1056 Max., 340, 341, 344. п) Смысл различных названий человеческого движения, встречающихся у отцов Церкви.

Damasc., 1060–1061 Max., 349 – 352. р) Одно действовање человека, состоящего из двух сущностей. Damasc., 1065 Max., 336.

с) Проявление свойственной человечеству Христа силы самосохранения. Damasc., 1088 – 1089 Max., 297. т) Сюда же должно отнести излюбленную Максимом аналогию «раскаленного меча». Damasc., 1053 – 1056 Max., 337 – 40, 341.

Почти все исчисленные места буквальных заимствований, с включением еще нескольких, весьма сходных по мысли, выбраны Дамаскиным из рассуждений Максима в разговоре с Пирром. Если из той части разговора Максима с Пирром, которой пользуется Дамаскин, исключить рассуждения чисто полемического характера – что, как было замечено выше, и делает Дамаскин – то окажется, что *целую половину* «Диспута с Пирром» почти без всяких изменений Дамаскин *вставил* в свое «Точное изложение православной веры». Именно «вставил», так как особенных следов систематизации материала, заимствованного у Максима, в названном сочинении Дамаскина мы не видим. В подтверждение сказанного достаточно указать на то обстоятельство, что вышеисчисленные места заимствований приводятся у Дамаскина почти в том же порядке, в каком они следуют в «Диспуте с Пирром». А если при этом примем во внимание, с одной стороны, то, что указанными местами почти сполна исчерпывается учение о двух волях и действованиах в постановке его у Максима, а с другой – то немаловажное обстоятельство, что в разговоре с Пирром, стесняемый и направляемый этим последним, Максим не был свободен в преднамеренном расположении отдельных положений, то придем к тому выводу, что Дамаскин не может быть назван даже систематизатором учения Максима о двух волях и действованиах во Христе.

Нечто иное должно сказать относительно изложения и раскрытия у Дамаскина другой стороны учения о лице Христа – учения о единстве ипостаси во Христе и об отношении природного двойства к личному единству. Если и в этом отношении еще незаметно следов желательной систематизации того нескучного материала, какой дает Максим, то в отношении

раскрытия этой стороны учения Дамаскин делает решительный шаг вперед сравнительно с Максимом. Важная заслуга Дамаскина тут в том, что он уже смело и определенно развивает некоторые догматически-глубокие положения, у Максима не имеющие желательной полноты и определенности. К таким положениям должно отнести:

а) мысль о том, что «Христос воспринял естество *неведающее и рабское*», так что, по словам Григория Богослова, «в отделении видимого от мысленного, плоть (Христа) надобно будет назвать и рабой, и неведущей; но по причине единства ипостаси и неразрывного соединения (двух естеств), душа Господа обогатилась знанием будущего»⁵¹⁷;

Почти все исчисленные места буквальных заимствований, с включением еще нескольких, весьма сходных по мысли, выбраны Дамаскиным из рассуждений Максима в разговоре с Пирром. Если из той части разговора Максима с Пирром, которой пользуется Дамаскин, исключить рассуждения чисто полемического характера – что, как было замечено выше, и делает Дамаскин – то окажется, что *целую половину* «Диспута с Пирром» почти без всяких изменений Дамаскин *вставил* в свое «Точное изложение православной веры». Именно «вставил», так как особенных следов систематизации материала, заимствованного у Максима, в названном сочинении Дамаскина мы не видим. В подтверждение сказанного достаточно указать на то обстоятельство, что вышеисчисленные места заимствований приводятся у Дамаскина почти в том же порядке, в каком они следуют в «Диспуте с Пирром». А если при этом примем во внимание, с одной стороны, то, что указанными местами почти сполна исчерпывается учение о двух волях и действиях в постановке его у Максима, а с другой – то немаловажное обстоятельство, что в разговоре с Пирром, стесняемый и направляемый этим последним, Максим не был свободен в преднамеренном расположении отдельных положений, то придем к тому выводу, что Дамаскин не может быть назван даже систематизатором учения Максима о двух волях и действиях во Христе.

Нечто иное должно сказать относительно изложения и раскрытия у Дамаскина другой стороны учения о лице Христа – учения о единстве ипостаси во Христе и об отношении природного двойства к личному единству. Если и в этом отношении еще незаметно следов желательной систематизации того нескучного материала, какой дает Максим, то в отношении раскрытия этой стороны учения Дамаскин делает решительный шаг вперед сравнительно с Максимом. Важная заслуга Дамаскина тут в том, что он уже смело и определенно развивает некоторые догматически-глубокие положения, у Максима не имеющие желательной полноты и определенности. К таким положениям должно отнести:

а) мысль о том, что «Христос воспринял естество *неведающее и рабское*», так что, по словам Григория Богослова, «в отделении видимого от мысленного, плоть (Христа) надобно будет назвать и рабой, и неведущей; но по причине единства ипостаси и неразрывного соединения (двух естеств), душа Господа обогатилась знанием будущего»⁵¹⁸;

б) мысль о том, что «хотя оба естества Господа нашего проникают одно другое, но... проникновение (в строгом смысле) принадлежит Божескому естеству, так как одно Божеское естество проходит и проникает все, как хочет, само ничем не проникаясь»⁵¹⁹,

и в) мысль о том, что человеческая воля (Христа) во всем следовала и подчинялась (Божеской) Его воле, не действуя по собственному произволу (μή κινουμένου γνώμη ἰδία)⁵²⁰, – мысль, в первый раз высказанную в «Окружном послании» Софрония.

Все такие и им подобные, точно и определенно выраженные у Дамаскина мысли неоригинальны: прежде него они были высказаны Софронием и, главным образом, Максимом и у последнего получили некоторое развитие. Но более полную, по существу дела – желательную разработку они получили только у Дамаскина.

Зато, стремясь к более полному развитию указанных положений, Дамаскин впал в некоторые неточности, которых чужда хрис-тология Максима. Как на такую неточность, должно указать на следующее мнение Дамаскина: «особой склонности

или предмета хотения, противного Божеской Его воле или *отличного* от предмета Божеской Его воли, святая душа Его не имела» (οὐδέ ἄλλο παρὰ τὸ θεῖον αὐτοῦ θέλημα [ни иного, помимо божественной Его воли])⁵²¹. Верно то, что «предмета хотения, противного Божеской Его воле, святая душа Его не имела». Но вторая половина положения («*отличного...*» и т. д.), напоминая точку зрения Гонория, стоя на которой, он отождествляет θέλημα ἐναντίον [воля противная] с θέλημα διάφορον [воля отличная], представляет неточное выражение, так как Христу были присущи чисто человеческие движения, отличные, без сомнения, от Божественных движений.

Одной отмеченной неточности, полагаем, вполне достаточно для того, чтобы иметь основание сказать, что при разрешении проблем, намеченных Халкидонским вероопределением, трудно было сохранить (с формальной стороны) два ряда деятельности Богочеловека Христа в таком равновесии, в какое они поставлены в христологии Максима. В самом факте довольно пространных и в большинстве буквальных заимствований Дамаскина у Максима скрывается самое высшее, хотя до сих пор ясно еще не сознанное выражение признания за догматико-полемическими трудами Максима их действительного значения и беспримерно высокой важности. Вместе с тем, этот факт говорит и о том, что Максим – вполне самостоятельный и наиболее искусный выразитель православного учения о двух волях во Христе.

После всего сказанного о значении догматико-полемических трудов Максима представляется непонятным и несколько странным то обстоятельство, что шестой Вселенский собор, окончательно формулировавший учение о двух волях во Христе, совершенно умалчивает о полемической деятельности св. Максима, не упоминая даже самого имени его. В этом самом обстоятельстве протестантские богословы видят подтверждение выше отмеченного своего взгляда на отношение диофелитизма Максима к церковному диофелитизму (т. е. как определился он на соборе). Так как в основу соборного вероопределения, по заявлению самого собора⁵²², легло догматическое послание папы Агафона к императору Константину, то для разрешения

возникающего отсюда недоумения необходимо сравнить христологическое воззрение Максима с этим последним, и это тем более необходимо, что, по мнению некоторых протестантских богословов (например, Томазиуса⁵²³), западная Римская церковь имела свою особую точку зрения на вопрос о волях во Христе, принятую собором.

Сущность положительного христологического учения Агафона почти сполна выражена в следующих словах его послания: «Согласно евангельскому преданию, мы признаем в одном и том же Господе нашем И. Христе *все двоякое* (omnia duplicia), т. е. исповедуем в Нем *две природы* (duas Ejus naturas): Божественную и человеческую, – из которых и в которых Он пребывает *и* после нераздельного соединения (ex quibus et in quibus etiam post... inseparabilem unionem subsistit). Исповедуем также, что каждая из Его природ имеет естественную особенность (Et unamquamque Ejus naturam proprietatem naturalem habere confitemur). И обе природы единого и того же Бога Слова воплотившегося, т. е. вочеловечившегося, мы признаем соединенными неслитно (inconfuse), нераздельно (inseparabiliter) и непреложно (immutabiliter), лишь в отвлечении разделяя то, что соединено, во избежание заблуждения смешения. Признавая *две природы*, и *две природные воли* (duas naturales voluntates), и *два природных действия* (duas naturales operationes) в едином Господе нашем Иисусе Христе (in uno Domino nostro Iesu Christo), мы не говорим, что они противны и враждебны друг другу (pop contrarias, nec adversas ad alterutrum),... не говорим и того, что они рассекаются как бы на два лица или личности (nec tanquam separatas in duabus personis, vel subsistentiis ἐν δυσὶν προσώποις, ἡγούων ὑποστάσεσιν [в двух лицах, то есть ипостасях]); а говорим, что один и тот же Господь наш И. Христос владеет как двумя природами, *так и* двумя природными волями и действиями, т. е. – Божеским и человеческим»⁵²⁴.

Из этого небольшого отрывка достаточно ясно, что Агафон, подобно Максиму, стоит на почве Халкидонского учения, признавая во Христе две природы со свойственными каждой из

них особенностями и мысля их находящимися в неслитном, нераздельном и непреложном соединении; что главным основанием для признания во Христе двух волей и действий для него, как и для Максима, служит Халкидонское учение о целостности обеих природ Христа по соединении. В целом послании развивается мысль, высказанная в начале. Выставляется на вид известное теоретическое основоположение диофелитизма: воля есть свойство природы (*naturalis voluntas*), выводимое из учения о Троичности; а отсюда, в свою очередь, делается известный вывод относительно количества волей во Христе⁵²⁵. В подтверждение истины двойства волей и действий приводятся евангельские и святоотеческие места, в большинстве – те же самые, что и у Максима, и в таком же порядке⁵²⁶.

Одно из возражений против мыслимости совмещения двух волей в одном лице, исходящее из обычного, узкого взгляда на характер человеческой воли, разрешается здесь точно в таком же смысле, как у Максима, что видно отчасти из вышеприведенного отрывка. Упоминается об одном из следствий ипостасного соединения: об обожении человеческой воли Христа. Как у Максима, так и здесь оно рассматривается, между прочим, как доказательство двойства волей⁵²⁷. Учение об одной воле с предполагаемым при нем слиянием природ безусловно отрицается⁵²⁸.

Отмеченными чертами вполне исчерпывается существенное содержание послания. Ни для кого не темно, что раскрываемое в целом послании учение имеет характер строгого диофелитизма⁵²⁹, но такой именно характер носит и учение Максима. И вообще, изложенное в послании учение Агафона, как в общем, так и в частности, совершенно согласно с соответствующим содержанию послания учением Максима. Правда, в сравнении с цельным воззрением Максима здесь недостает учения об образе ипостасного существования и действия природ, обозначаемом у Максима понятиями «*περιχώρησις*» и «*ἀντίδοσις*», о характере ипостаси и т. п.; и вообще учению о единстве ипостаси здесь отводится сравнительно небольшое место. Это самое обстоятельство и

подало повод протестантским ученым приравнять диофелитизм Агафона к несторианскому дуализму и отличать его, а с тем вместе на указанном основании – отчасти и церковный диофелитизм, от диофелитизма Максима. Резкость дуализма по их мнению, не уравнивается здесь учением об ипостасном единстве и вытекающим из него учением о нераздельности образов действия обеих природ⁵³⁰. Согласно, что учение об ипостасном единстве в послании Агафона слабо освещено; но одно это обстоятельство не дает решительно никакого права на тот смелый вывод, какой делается из него. При обращении должного внимания на цель, с которой написано послание, нетрудно будет понять всю уместность действительного его содержания. Как образец исповедания, послание представляет прямой и строго определенный ответ на спорный вопрос относительно количества воли во Христе, сводившийся на вопрос об истинности человечества Христа. Отсюда совершенно понятно, почему учение об ипостасном единстве в нем вовсе неразвито, хотя точка зрения на этот предмет намечена ясно и, в общем, ничем не отличается от воззрения на тот же предмет Максима.

Вероопределение шестого Вселенского собора, как в общем, так и в частностях, совершенно сходно с исповеданием римского епископа. Как и это последнее, оно ни на шаг не отступает по духу и по букве от Халкидонского вероопределения и, строго последовательно развивая его далее, повторяет в существе дела сказанное в послании римского епископа. Хотя некоторые положения (например: об отсутствии противоречия и противодействия в направлениях воли Христа и касательно обожествления человеческой воли Христа) из имеющихся в этом последнем в соборном ороае получают более точную обрисовку. Что касается собственно образца исповедания веры, составленного на шестом Вселенском соборе⁵³¹, т. е. небольшой прибавки к Халкидонскому оросу, касающейся учения о двух волях во Христе, то здесь говорится лишь о двух природных волях и действиях Христа и об отношении человеческой воли Христа к Его Божественной воле. Такой характер соборного

определения вполне отвечает цели созвания собора, состоявшей в стремлении к искоренению «посеянной в православном народе ереси одной воли и одного действования в двух естествах одного от Св. Троицы»⁵³².

О согласии христологического воззрения Максима с соборным вероопределением после сопоставления этого последнего с посланием Агафона излишне и говорить. Итак, христологическое учение Максима, как совершенно согласное с Вселенским учением, точно и определенно сформулированным на шестом Вселенском соборе, строго православно: в строгом православии его никто и никогда не сомневался. Почему же, спрашивается, Вселенский собор так молчаливо отнесся к личности и трудам столь крупного и на Востоке в свое время почти единственного выдающегося деятеля в пользу православия, каков был авва Максим? Обстоятельство это, проходимое всеми мертвым молчанием, представляется нам не лишенным некоторого интереса. Что тут имело значение: невысокое ли звание Максима как простого монаха или же печальный исход его жизни, а может быть и нечто иное – решительно затрудняемся ответить на этот вопрос. Первое обстоятельство, пожалуй, могло иметь некоторое значение, но нет ничего невероятного и в том предположении, что недавняя, всего каких-нибудь лет 18 – 20 тому назад, государственная расправа с Максимом, как с политическим преступником, служила серьезной помехой к упоминанию имени Максима в соборных актах. Так или иначе, память о нем была довольно свежа; присутствовавшие на соборе отцы, разумеется, хорошо помнили славного исповедника веры и, конечно уж, знали о его недавней плодотворной деятельности в пользу православия. Можно ли поэтому серьезно утверждать вместе с Томазиусом, что труды аввы Максима не встретили никакого сочувствия со стороны собора?⁵³³

* * *

В заключение считаем нелишним сделать краткий свод результатов нашего исследования в нижеследующих положениях:

1) Полемическая деятельность св. Максима была вызвана униальными попытками, церковно-политического характера первой четверти VII века. Душой и первостепенным деятелем александрийской унии 633 года на началах моноэргизма (формула «μία ἐνέργεια») является хитрый и изворотливый константинопольский патриарх Сергей, монофизит. Император Ираклий и Кир – главные его сотрудники, действующие по его инициативе.

Дальнейшее, собственно монофелитское, движение обязано также Сергию и именно – его мнимо льстивому посланию к папе Гонорию, в котором предначертан проект нового униального плана на началах монофелитизма (формула «έν θέλημα»), безусловно одобренного папой и осуществленного в авторизованном Сергием же императорском декрете «Ектесисе» 638 года. Та и другая уния, Кира и Сергия, равно не имела успеха по причине несоответствия цели их основ.

2) Полемическая деятельность Максима распадается на четыре последовательные периода, получающие свое название от центров его деятельности. Начальный александрийский период (633 – 639 годы) – период эпизодической борьбы с монофизитством и моноэргизмом – крайне скуден сведениями. Самый цветущий и плодотворный период, африканский (640 – 645 и 647 годы) – период непрерывной устной и письменной полемики против монофелитизма, завершившийся фактическим торжеством православия на диспуте с Пирром и на африканских провинциальных соборах.

3) Преемники папы Гонория: Северин, Иоанн IV, Феодор и Мартин – все открыто и более или менее решительно заявили себя противниками монофелитизма, в той или другой форме осуждая образ мыслей деятелей унии и униальные декреты. Подобным же образом отнеслись к монофелитизму и другие западные провинции. Следствием главным образом церковного разъединения Востока и Запада была замена в 648 году «Ектесиса» новым униальным эдиктом «Типосом» (Τύπος τῆς πίστεως). Автор его – константинопольский патриарх Павел, дальновидный и смелый представитель монофелитизма.

Причина безуспешности новой попытки кроется в мнимом беспристрастии «Типоса».

4) О подробностях деятельности Максима за третий период – римский (собственно с 649 по 653 год) – ничего не известно, кроме одного не ненуждающегося в проверке сообщения Феофана. Последний период – константинопольский (655 – 662 годы) – период гражданского судопроизводства и правительственного гонения на Максима. Все обвинения (счетом до шести) носят чисто политический характер, за исключением одного. Конечная цель продолжительного преследования с обещаниями и угрозами – получить от Максима признание «Типоса» и обещание молчать.

5) Предлагаемое нами деление догматико-полемиических трудов Максима – *по содержанию* – представляется единственно уместным, в виду невозможности деления их по периодам полемиической деятельности Максима. Точное определение времени написания большинства трудов (преимущественно – писем) невозможно, за отсутствием более или менее решительных данных, представляемых лишь самими трудами Максима. В подлинности «Диспута» в дошедшем до нас его виде нет достаточных оснований сомневаться.

6) Неодинаковость отношения к исходному положению (δύο φύσεις во Христе) христологии Максима зависит от неодинаковости основного воззрения на φύσις и ὑπόστασις. Основное заблуждение монофели гизма – отождествление ὑπόστασις с φύσις и происходящее отсюда смешение личности с отличительными особенностями духовной природы, обнимаемыми понятием «θέλησις» или «θέλημα» – проистекает из неправильного понимания образа существования индивидуальной природы (τό ἐνυπόστατον). То, что отличает ὑπόστασις от τό ἐνυπόστατον, есть определенный «образ жизни» (τρόπος τῆς ὑπάρξεως ἢ ζωῆς [образ существования или жизни]-modus existendi) духовно-нравственного существа (выражаемый понятием «личность»), сам по себе бессодержательный. Основой и критерием правильности такого воззрения служит учение о Троичности и о Воплощении. Для воспроизведения учения Севера, против которого, главным образом,

полемизирует Максим в учении «о двух природах», недостаточно данных, заключающихся в трудах Максима. Тенденциозность восполняющего их источника доказывается отчасти им самим, отчасти – местами из Максима. Преобладание в учении о δύο φύσεις разъяснений о целостности и неповрежденности человеческой природы стоит в прямой зависимости от требований полемики.

7) "Воля" ("θέλησις" или "θέλημα") есть самое существенное свойство духовной природы (а не лица). «Природная воля» (φυσικόν θ., ἐμφυτός θ., τό πεφυκέναι θέλειν) обнимает собой все, существенно свойственное духовной природе, и есть вообще *жизнь духа* (δύναμις λογική καί ζωτική); а «природное действие» (ἐνέργεια φυσική или οὐσιώδης, ἐμφυτός) есть *жизнь вообще* (ζωή φυσική). Действительную основу и конечную цель всех возражений монофелитов против «двойства» воли и действий во Христе составляет отрицание «природной» воли *человечества* Христа, понимаемой в смысле «γνωμικόν θέλημα». Этим, главным образом, и объясняется первостепенная важность рассуждений Максима относительно *человеческой* природной воли Христа. Человеческая воля Христа, как и самая природа, по сущности тождественная с нашей, in actu безгрешна сама по себе. Ипостасное соединение исключает для нее лишь мыслимую в первозданной природе потенцию уклонения от преобладающей склонности к добру; в этом ее отличие от нашей воли.

8) Только при «ипостасном» соединении совместимы целостность обеих природ Христа и единство ипостаси при относительной сложности ее. Логически последовательные моменты соединения двух природ: περιχώρησις εἰς ἀλλήλας, ἀντίδοσις ἰδιωμάτων и θέωσις – в действительности даны зараз. Аналогия «раскаленного меча», последовательно проведенная до конца, много помогает уяснению образа и следствий ипостасного соединения. Отношение человеческой природы Христа во всех ее проявлениях к Богу Слову есть отношение истинной природы к действительному лицу, осложняемое отношением твари к Творцу.

9) Монофелитизм как доктрина крайне неустойчив, сбивчив и непоследователен. Действительную сущность монофелитизма составляет учение (впервые высказанное Феодором Фаранским) об «одной Божественной воле Христа». Деятельность человеческой воли Христа, при всех осложнениях монофелитизма, так или иначе отрицается. Некоторым основанием для понимания некоторых святоотеческих изречений в благоприятствующем монофелитско-му воззрению смысле служит исключительно образ выражений отрывочных изречений. Представленная Максимом защита Гонория небеспристрастна и несостоятельна.

10) Высоким значением в истории Церкви и богословской письменности св. Максим обязан, главным образом, своим догма-тико-полемиическим трудам. Видные достоинства этих последних составляют самостоятельность и всесторонность раскрытия православного учения и полное соответствие образа выражений содержанию учения. Факт пространных заимствований св. И. Дамаскина из творений Максима красноречивее всего свидетельствует об их высоком значении. Сличение их с посланием папы Агафона приводит к тому выводу, что христологическое воззрение св. Максима вполне согласно со Вселенским учением, окончательно сформулированным на VI Вселенском соборе.

Примечания

¹ - Opera omnia S. Maximi Confessoris составляют два тома, XC и XCI, Patrologiae Curs, compl. Migne, S. Gr., edit. F. Combefisii.

² - Т. I, col. 68 – 109.

³ - Т. I, col. 109.

⁴ - Т. I, col. 109 – 172.

⁵ - Т. I, col. 85, 90, 95, 133.

⁶ - Т. I, col. 135, 130.

⁷ - Т. I, col. 89, 96 KZ'.

⁸ - Т. I, col. 171 – 180.

⁹ - Т. I, col. 193–202.

¹⁰ - При втором допросе Максима, происходившем в 655 году в Константинополе, Максим показал, что ему 75 лет (Т. I, col. 128 ИГ'); следовательно, он родился в 580 году.

¹¹ - Tom. I, col. 69 B'.

¹² - Сравни Mansi, t. X, pag. 759. Nota S. Biniі «Litteris philosophicis atque theo-logicis egregie excultus (т. е. Maximus)».

¹³ - Op. Max., t. I, col. 1048 B\

¹⁴ - Op. Max., t. I, col. 68.

¹⁵ - Op. Max., t. I, col. 72.

¹⁶ - Точной даты относительно времени удаления Максима в монастырь установить невозможно. А если неизвестный переводчик «Жития Максима Исповедника», помещенного в «Православном Собеседнике» за 1857 год, прямо, не приводя никакого основания, указывает на 631 год, как на год удаления в монастырь, то на это показание и должно смотреть не иначе, как на более или менее правдоподобное. Приблизительно о времени удаления в монастырь можно судить при соображении следующих двух обстоятельств. С одной стороны, обстоятельством, приведшим Максима в монастырь, наряду с природной склонностью Максима к уединению послужило, по словам жизнеописания (col. 72 E'), усилившееся к тому времени

монофелитство, грозившее Церкви серьезными бедствиями. А подобное положение монофелитство занимало лишь с 631 года, со времени возведения Кира на александрийскую патриаршую кафедру; до этого времени большого значения оно не имело. Отсюда – удаление Максима в монастырь едва ли может быть отнесено ко времени до 631 года. С другой стороны, в 633 году мы застаем Максима уже в Александрии, куда он явился не сразу по удалении из монастыря, как увидим потом. Отсюда – вступление в монастырь произошло не позднее 632 года. При сопоставлении Двух граничащих обстоятельств выходит, что удаление от двора и вступление в монастырь произошло в 631 или 632 году.

¹⁷ - Op. Max., t. I, col. 72 – 73 E'. Некоторые довольно любопытные черты монашеского идеала Максим сообщает в «Κεφάλαια περὶ ἀγάπης» [Главы о любви], t. II, col. 960 – 1072. Смотри, например, col. 1042 – 1044, 1001 νδ', 1014 πζ' и πη', 1057 μη', 1029 μα', 981 ρα', 973 ξβ', 1020 ιγ', 1128 S, 1150 и др.

¹⁸ - Когда именно Максим сделался аввой монастыря, об этом ничего определенного сказать невозможно за отсутствием всяких данных. Нельзя сказать даже и того, что во время путешествия в Египет Максим был уже аввой. Несомненно лишь только то, что Максим был аввой раньше Пирра, а этот последний был его преемником. Об этом можно судить на основании показания самого жизнеописания, по которому Максим сделался аввой монастыря "по смерти своего предшественника». Под предшественником здесь никак нельзя разумеать Пирра. В данном случае достойны внимания слова, обращенные Пирром к Максиму в начале диспута: «Кто уважал тебя так, как мы, даже не зная тебя в лицо?» Если не предполагать, что Максим вскоре же, еще до времени путешествия в Александрию, сделался аввой монастыря, то нужно будет допустить, что звание аввы было возложено на него в его отсутствие. По крайней мере, ниоткуда не видно, чтобы Максим вернулся в монастырь. Отсюда-то и становятся вполне понятными вышеприведенные слова Пирра.

¹⁹ - "Ψιλός υπάρχων μοναχός« [будучи простым монахом], 1.1, col. 153 IZ'.

²⁰ - Армения перешла в монофизитство по причине национального движения против императора Юстиниана I и в 536 году подчинилась владычеству персов. См. Ebrard, bnd. I, s. 278.

²¹ - Hefele, b. III, s. 112.

²² - Mansi, t. XI, p. 529 et sq. Harduin, p. 1311: Epistola Sergii ad Honorium. Сравни: «Деяния Вселенских соборов», т. VI, стр. 366 и след.

²³ - Диспут Максима с Пирром, t. II, col. 332 – 333.

²⁴ - В рассуждении законности этой формулы Сергей ссылается в данном случае, как и в других, на письмо своего предшественника патриарха Мины к папе Вигилию (которое вместе с письмами он и посылает Феодору и Арзе), представляющее развитие учения будто бы Кирилла Александрийского о $\mu\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ во Христе. Расследование относительно этого трактата Мины, произведенное на VI Вселенском соборе, достаточно обнаружило подлог Сергия: оказалось, что автор такого трактата (с такого рода содержанием) – ни в коем случае не Мина.

²⁵ - Ошибочно мнение Вальха (Walch, b. IX, s. 19,102), по которому не император Павлу, а, наоборот, Павел императору предложил формулу « $\mu\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ ». Хотя и Павлу было неизвестно учение о $\mu\acute{\iota}\alpha\ \epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$: как последователь Севера, он, разумеется, хорошо был знаком с христологическим воззрением Севера, в числе основоположений которого, как известно (Gieseler, Partie. I, pag. 14 и 15; сравни: Op. Max., t. II, col. 40 – 41, 44 – 45), было такое: во Христе – « $\mu\acute{\iota}\alpha\ \theta\epsilon\alpha\nu\delta\rho\iota\kappa\acute{\eta}\ \epsilon\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ ».

²⁶ - Pagi, t. II, p. 787; Hefele, s. 120.

²⁷ - По мнению греческого историка Феофана, монофелитское движение началось несколько позднее и при несколько иной обстановке. Начало монофелитского движения он описывает такими словами: «В этом (в 621, соответствующем 629) году, во время пребывания императора в Иераполе, к нему явился Афанасий, патриарх сирских яковитов. При рассуждениях о вере император обещал Афанасию

антиохийский патриархат, если он примет вероопределения Халкидонского собора. Коснувшись вопроса о двух природах, Афанасий спросил императора относительно действований и волю во Христе: одно действование и волю или двойные (διπλά ἢ μοναδικά [двойные или единичные]) должно исповедовать во Христе? Для императора были новостью самые термины, и он написал об этом Сергию Константинопольскому. Тот, предварительно снесясь с Киром, епископом Фазиса, согласно с мнением последнего отвечал, что он признает одну природную волю и одно действование (μίαν φυσικήν θέλησιν καὶ μίαν ἐνέργειαν) и т. д. Theophanis Chronographia, p. 506. Весь этот рассказ Феофана о начале монофелитского движения, разделяемый Комбефи (в предисловии к «Трудам Максима Исповедника», col. 76 – 77), Паджи справедливо считает ложным. С одной стороны, достоверно известно, что император имел переговоры о μία ἐνέργεια в 622 году с северианином Павлом и в 626 году с Киром. Невозможно, следовательно, чтобы в 629 году эта самая формула была для императора новостью, и чтобы мнение о ней он впервые услышал через Сергия от Кира – того самого Кира, которого тремя годами ранее сам познакомил с этой формулой. Самое письмо Кира, в котором, по мнению Феофана, Кир сообщил Сергию свое мнение относительно возбужденного Афанасием вопроса, написано тремя годами ранее 629 года, а именно в 626 году, и содержит известие лишь о сношениях императора с Павлом. С другой стороны, самый факт сношений императора с Афанасием, как патриархом сирских яковитов, Паджи считает невозможным на том основании, что Афанасия, как патриарха яковитов, вовсе и не было: по крайней мере, автор *Chronici Orientalis Patriarcharum Jacobitarum* вовсе не знает его. Это последнее мнение Паджи стоит одиноко и едва ли имеет вес. Едва ли можно сомневаться в том, что около того времени был такой патриарх – Афанасий по прозванию Камеларий (Camelarius), патриарх сирских яковитов. О нем упоминает Софроний, называя его «Αθανάσιος ὁ Σύρος». Сведения относительно времени вступления на патриаршую кафедру (по одним – в 595 году, по другим – в 604) и продолжительности пребывания на ней (по одним – 36 лет, по

другим – 44 года) разноречивы. Определенно известно лишь то, что он умер в 631 году (См. у Le Quien, t. II, p. 1361 – 1363; сравни: J. S. Assemanus, p. 334 et 102). В списке Дионисия Салибея, еп. Амидийского (конца XII века) Афанасий Камеларий занимает 60 место в порядке преемств антиохийских патриархов. См *Seriem Dionysi Bar-Salibaei*, у Assemani, p. 325. Весь рассказ Феофана Паджи довольно правдоподобно объясняет ошибкой историка: сношения императора с Павлом и Киром Феофан, по заключению Паджи, смешал со сношениями императора с Афанасием и события 622 и 626 годов произвольно перенес на 629 год. *Pagi*, t. II, p. 787.

²⁸ - Mansi, t. XI, p. 529 *Деян. VI В. е.*, стр. 366 – 367.

²⁹ - Mansi, t. X, p. 585 et sq. Последняя подробность в сообщении Сергия дает право думать, что, не справляясь с мнением собора по возбужденному вопросу, Сергей единолично от себя сообщил императору и Киру свое собственное мнение, а затем уже созвал собор.

³⁰ - Вероятно, Сергей имеет здесь в виду следующее выражение Кирилла Александрийского, на которое ссылается и Пирр в «Разговоре с Максимом»: «Χριστος явил нам *μίαν συυγενή δι' ἁμφοῖν ἐνέρουεαν* [одно сродное посредством обеих действование]». Какое основание имели монофизиты, а за ними и монофелиты, связывать свое учение с учением великого александрийского учителя, более подробное суждение об этом мы будем иметь потом, а в данном случае достаточно будет заметить, что, несмотря на то, что приведенное выражение вовсе не включает в себе монофелитской мысли об одном действовании обеих природ (а из всех мест Кирилла Александрийского оно, бесспорно, самое важное), Сергей, подобно Северу, Пирру в др., думал найти учение о *μία ἐνέρουεα* именно у Кирилла Александрийского, которого все монофизиты и монофелиты почитали как величайшего своего патрона (См. Gieseler, *Commentation.*, part. I, p. 11 – 13).

³¹ - Mansi, t. XI, p. 525 – 528; Harduin, p. 1310 *Деян. VI В. е.*, стр. 362 – 64.

³² - См. «Жизнеописание» Максима, 1.1, col. 77.

³³ - По определенному указанию, находящемуся в начале унияльного декрета, уния была обнародована в (александр.) месяце Pauni VI индиктиона, что соответствует июню месяцу 633 года.

³⁴ - У Манси – t. XI, p. 562 – 563; у Хардуина – p. 1339; - Деян. VI, В. с. стр. 397 и след.

³⁵ - Феодосиане это другое название севериан. Севериане, как известно (см. Gieseler, Comment., part. I, p. 11 – 15), ближе, чем другая партия монофизитов, юлианисты, стояли к учению Кирилла Александрийского о μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη [одна природа Слова воплощенная], которую Север яснее, чем Кирилл, назвал сложной (Θεανδρική). Выходя именно из этого учения Кирилла, Север и пришел к утверждению того положения (μία Θεανδρική ενέργεια), к которому сводилась сущность согласительной формулы Кира. Этим и объясняется то обстоятельство, почему Кир упоминает именно о феодосианах, последователях Севера.

³⁶ - Chronique de Jean Eveque de Nikiou. Chapit. CXV. p. 442.

³⁷ - У Манси – t. XI, p. 564 et sq.; у Хардуина – p. 1339 sq.; - Деян. VI В. е., стр. 399 – 402.

³⁸ - Mansi, p. 565; Harduin, p. 1341 Деян. VI В. е., 401.

³⁹ - Показывал Кир Софронию свой «Libellus», разумеется, затем, чтобы тот помог ему в деле распространения унии. Нет ничего невозможного в том предположении, что Софроний пользовался симпатиями православных Египта (в таком случае должно допустить, что Софроний и раньше описываемого события немало подвизался в Египте), и Кир дорожил его союзничеством.

⁴⁰ - Op. Max., t. II, col. 143: отрывок из письма Максима к Петру.

⁴¹ - По собственной ли инициативе Софроний явился в Константинополь (для того, разумеется, чтобы здесь найти себе поддержку в борьбе с унией), или его направил сюда, к Сергию, Кир – одно предположение не мешает другому. Перед отправлением Софрония в Константинополь Максимом

написано одно из писем к Петру (t. II, col. 509 – 533), конец которого представляет краткую рекомендацию Софрония.

⁴² - Бароний полагает, что до путешествия в Константинополь Софроний писал Сергию, прося его о том, о чем хлопотал он потом лично перед Сергием. Подобное мнение Барония Паджи справедливо считает совершенно неосновательным: ни с чем не сообразно, чтобы простой монах в письме к патриарху столицы осмелился оспаривать мнение, которое тот защищал и которого, тем более, был автором. *Pagi, Critica in Ann. Baronii*, II, p. 800. К высказанному Паджи резону мы прибавим от себя еще другой: Софроний не имел времени писать в Константинополь. Письменное обращение его к Сергию могло бы иметь место после столкновения с Киром, между тем, вскоре же после этого события Софроний отправился в Константинополь. Не имея прямых данных, об этом можно судить по тому, что в мае 633 года Софроний был в Александрии, после чего путешествовал в Константинополь, а в конце того же года он был уже в Иерусалиме.

⁴³ - Предшественником Софрония был, по свидетельству Барония, Модест, а не Захария. См. у Паджи – t. II, p. 801; сравни показание у Муралья – p. 288. Действительно, Захария еще в 616 году был отведен персами в плен.

⁴⁴ - По свидетельству Феофана, 625 год (соответствующий 633) был первым годом епископства Софрония. *Theophanis Chronographia*, p. 516.

⁴⁵ - Содержание «Окружного послания» у Манси – t. XI, p. 451 et sq.

⁴⁶ - Софроний не употребляет самой формулы «*δύο ἐν ἐνέργειᾳ*», но то, что он говорит в целом послании о собственном каждой природы Христа действовании, сводится к утверждению именно того положение, что во Христе «*δύο ἐν ἐνέργειᾳ*».

⁴⁷ - Правда, на основании слов самого Сергия в письме к папе Гонорию, «Окружное послание» Софрония во время написания послания Сергия не было еще получено последним: «Софроний, почтеннейший монах, ныне (*τὰ νῦν*), как мы

слышали (ὥς ἐξ ακοῆς μονῆς μεμαθήκαμεν [как мы только со слуха узнали]), рукоположенный в предстоятели г. Иерусалима (οὕτω γὰρ αὐτοῦ τὰ ἐξ ἐξουσ συνοδικὰ μέχρι τοῦ νυέδεξάμεθα [ибо мы еще до сих пор не получили от него принятых по обычаю соборных актов]), в то время находился в Александрии» и т. д. Mansi, t. XI, p. 532. Но содержание его в это время, несомненно, было известно Сергию. Слова Сергия можно понимать так, что формально он не получал послания Софрония.

⁴⁸ - Гонорий вступил на папский престол, по указанию Паджи (t. II, p. 772), 27 октября 625 года, по показанию Муральта (t. I, p. 280) – 30 окт. 625 года. Тот и другой согласны в показании, что Гонорий «consecratus fuit» после пяти дней «междущарствия». Разница на 3 дня произошла от того, что 5 дней *interregnum*'а Паджи считает со дня смерти предшественника Гонория Бонифация V, последовавшей, по словам Барония, 22 октября; а Муральт, следуя указанию Анастасия Библиотекаря – со дня погребения, с 25 октября. Несколько труднее примирить с датами Паджи и Муральта дату, находимую у Манси (t. X, p. 574, 577, *Nota Severini Binii*). По указанию Манси, согласно с указанием Барония, Гонорий вступил на папскую кафедру 13 мая 626 года, после 6 месяцев и 18 дней междущарствия (*Ibid.*, p. 548). Принимая во внимание то обстоятельство, что время правления Гонория, несмотря на указанную разницу, и у Муральта, и у Манси определяются согласно в 12 лет, 11 месяцев и 14 дней (у Манси, который следует Баронию, а не Анастасию Библиотекарю – в 17 дней), разницу в датах у Манси и у Муральта относительно времени вступления Гонория на папский престол можно объяснить через предположение, что Муральт, как и Паджи, берет время избрания или назначения Гонория на папскую кафедру, последовавшего спустя 5 дней после смерти Бонифация V, а Манси – время утверждения (*confirmatio*), последовавшего спустя 6 месяцев и 18 дней тоже после смерти предшественника. Ошибка в показании Манси в таком случае будет состоять лишь в том, что, указывая время утверждения Гонория, в дате правления его Манси указывает время, протекшее со дня не утверждения, а назначения.

⁴⁹ - Содержание послание у Манси – t. XI, p. 529 sq., у Хардуина – p. 1311 sq.; Деян. VI В. е., стр. 366 – 374.

⁵⁰ - Когда обращался (если допустить, что действительно обращался) Сергей с такого рода просьбой к Софронию, на это с определенностью трудно ответить. Можно предполагать, что это обстоятельство имело место или во время пребывания Софрония в Константинополе, или, что вероятнее, после означенного пребывания. В последнем случае придется допустить, что между Софронием, с одной стороны, и Сергием и Киром (которого и можно разуместь в слове «другие») – с другой, велась переписка по вопросу о действовании. Некоторый намек на предполагаемую переписку можно находить у Муральта (p. 288) в следующих словах: «Софроний, избранный по смерти Захарии (?), ведет переговоры с Сергием Константинопольским и Иоанном (т. е. Гонорием) Римским об осуждении монофелитов».

⁵¹ - Mansi, t. XI, p. 536; Harduin, p. 1316; Деян. VI В. е., стр. 371.

⁵² - «Epistola Honorii ad Sergium» у Манси – t. XI, p. 538 – 543; У Хардуина – p. 1319 – 1323; Деян. VI В. е., стр. 374 – 380.

⁵³ - Harduin, p. 1353; Деян. VI В. е., стр. 415.

⁵⁴ - Оставляя в стороне все спорные выражения и умалчивая о своем «ἐν θέλῃ», Гонорий учит проповедовать вместо одного действующего одного действующего в обоих естествах и вместо двух действований – два естества, производящие (действующие) при соединении в одном Лице свойственное себе. Harduin, p. 1353; Деян. VI В. е., 414 – 415.

⁵⁵ - Об авторстве Сергия красноречиво говорит следующее письмо императора Ираклия к папе Иоанну IV (им пользовался, между прочим, Бароний) написанное им незадолго перед своей смертью, в январе или в начале февраля 641 года. «Ектесис не мой: я не составлял его и не приказывал составлять. Сергей патриарх составил его назад тому пять лет, прежде моего возвращения с Востока; а когда я возвратился в этот благополучный (счастливый) город, он упросил меня издать его за моей подписью, под моим именем, и я уважил его

неотступную просьбу...» Император возвратился с Востока в последний раз в 633 году, после взятия сарацинами Дамаска (Elmacinus, *Histor. Saracin.*), а письмо его написано в 641 году. Следовательно, «Ектесис» составлен в 635 году и немного позже подписан императором, но не был обнародован до тех пор, пока не было получено известие из Рима о смерти Гонория (т 12 октября 638 года). См. у Паджи – т. II, р. 821.

⁵⁶ - Harduin, р. 796.

⁵⁷ - Основание для отнесения времени созыва собора к последней четверти 638 года заключается в соображении следующих обстоятельств: с одной стороны, собор был созван для утверждения «Ектесиса», изданного в сентябре месяце; притом на соборе присутствовали римские легаты, явившиеся из Рима за утверждением избранного на папский престол Северина, а избрание это не могло быть ранее половины октября, так как Гонорий умер 12 окт.; а с другой стороны – 12 декабря того же года Сергия уже не стало.

⁵⁸ - Письмо Максима к авве Фалассию. Mansi, t. X, р. 677.

⁵⁹ - По мнению Паджи, смерть Сергия последовала 8 или 9 декабря (Pagi, t. II, р. 818); другие относят ее на 12 декабря (Muralt, р. 291). Быть может, первая дата указывает на день смерти, а вторая – на день погребения.

⁶⁰ - Пирр занял патриаршую кафедру после одного месяца интерпонтификата, следовательно – в первой половине января месяца 639 года. См. у Паджи – т. II, р. 818.

⁶¹ - И прежде вступления на патриаршую кафедру, еще будучи монахом Хрисопол ьского монастыря, Пирр был на стороне унии, о чем с положительностью можно судить на основании письма Пирра к Максиму: в нем Пирр убеждает Максима признать «Εκθεσις». Правда, письмо Пирра к Максиму не сохранилось, но о содержании его отчасти можно судить на основании ответного письма Максима к Пирру. См. Op. Max., t. II, col. 589 – 597. В Epist. I. Agathonis papae (у Манси – т. XI, р. 275) упоминается о догматическом трактате и об утверждении «Ектесиса» (dogmaticus tomus et confirmatio Ectheseos),

составленных Пирром, в которых говорится об одной воле Христа.

⁶² - Op. Max., t. II, col. 352.

⁶³ - Mansi, t. X, p. 673.

⁶⁴ - Hefele, p. 158.

⁶⁵ - Mi ga It, p. 290 – 291.

⁶⁶ - Письмо к сенатору Петру. Op. Max., t. II, col. 143.

⁶⁷ - Под внешними врагами (φόβος Βαρβάρων αισθητών [страх чувственных варваров]) Комбефи понимает персов, когда одну из глав жизнеописания Максима (Z', col. 73), трактующую о причинах удаления Максима в Африку, озаглавливает так: «"Alia ex Maximi litteris (очевидно, здесь имеется в виду указанное место из письма к Иоанну) secessus causa in Africam». Persarum timor». Сравни: Not. Combefis. ad s. Maximi vitam, Op. Max., t. I, col. 224. Решительно непонятно, как и чем могли угрожать в 40-х годах Александрии или вообще Византийской империи персы, мир с которыми был заключен Ираклием еще в 628 году.

⁶⁸ - "Και κάλεσον προς εαυτόν..., έπερ αληθώς άπεστι πας φόβος Βαρβάρων, αισθητών, δι ους τοσαύτα διαστήματα θαλάσσης, ώς φιλόζωος, ήλθον« [И позови к себе..., если действительно отступил всякий страх варваров, чувственных, из-за которых я, как жизнелюбивый, перешел по морю толикое расстояние]. Т. II, col. 445.

⁶⁹ - Сравни: t. II. col. 433, примеч. 36.

⁷⁰ - Начало войны между сарацинами и Византийской империей Феофан относит к 623 году (Сент. календы), что соответствует 631 году. Theophanis Chronograph., p. 514 – 515; сравни: Pagi, t. II, p. 793.

⁷¹ - Вспоминая о своем пребывании на о. Крите, Максим употребляет такое выражение: »μέμνημαι γαρ κατά την Κρητών νήσον διάγων« [помню, как я жил на острове критян] и т. д. Т. II, col. 49.

⁷² - Нет ничего несообразного в предположении, что по дороге в Александрию Максим посетил и о. Кипр. Дело в том, что между Максимом и Марином, сначала диаконом, а потом пресвитером Кипрской церкви, существовала довольно

оживленная переписка, предполагающая личное их знакомство. Не имея никаких определенных данных относительно этого последнего обстоятельства, не невероятно объяснить его высказанным предположением.

⁷³ - Т. И, col. 509 – 533.

⁷⁴ - "Αὐτόθι... ἔχετε πατέρα τε καὶ διδάσκαλον κύριον ἄββάν Σωφρόνιον..." [Здесь... вы имеете отцом и учителем господина авву Софрония]; col. 533.

⁷⁵ - Так, например, Гефеле, когда различает два путешествия Максима: первое путешествие в Александрию и второе – в Африку. См.: Hefele, b. III, s. 166.

⁷⁶ - Жизнеописание Максима, 1.1, col. 81 – 84 ИД.

⁷⁷ - Op. Max., t. II. col. 137.

⁷⁸ - Написание настоящего письма было вызвано предписанием августы Мартины, данным на имя префекта Африки, о преследовании североафриканцев, живущих в монастырях, полученным в Африке в ноябре месяце XV индиктиона. Col. 460.

⁷⁹ - Говоря о получении предписания патриции префектом «здешней» провинции (т. е. проконсульской Африки) Максим выражается так: «сюда (τὰ ἐνταῦθα) явился» и т. д.

⁸⁰ - Пирр занял патриаршую кафедру в январе 639 года, а сложил с себя патриаршее звание в конце октября 641 года (Pagi, p. 827). Следовательно, он занимал кафедру в течение 2 лет и 9 с лишком месяцев, что вполне согласно с датой, находящейся в хронике Никифора (2 года, 9 месяцев и 5 дней), здесь, правда, не единственной: есть и другая дата, в которой числовые данные месяцев и дней перемешаны. См.: Le Quien, 1.1, p. 229.

⁸¹ - Некоторые, наприм. Вальх (Walch, b. IX, s. 187, 193), основываясь, вероятно, на показании греческого историка Феофана, приписывающего смерть императора Константина злодеянию его мачехи Мартины, совершенному при участии патриарха Пирра (Theophanis Chronographia, p. 508,522; сравни: жизнеописание Максима, 1.1, col. 84 ИД), полагают, что сенат лишил Пирра патриаршеского звания именно за участие в отравлении императора. Свидетельство Феофана разделяет

Кедрин, а Никифор, совершенно умалчивая об этом, смерть императора Константина приписывает естественному исходу продолжительной болезни (у Паджи, там же). Насколько достоверно свидетельство историка Феофана и насколько справедливо основанное на нем мнение, об этом мы судить не беремся. Вообще правдоподобно представлять дело так, что по удалении Мартины и ее сына Ираклиона Пирр, как приверженец политики этих последних, был не угоден сенату и народу, произведшему демонстрацию против него, и вследствие этого он должен был сложить с себя патриаршее звание (См. у Муральта – р. 295).

⁸² - У Паджи – t. II, p. 824: свидетельство историка Никифора.

⁸³ - Op. Max., t. II, col. 288.

⁸⁴ - Анализ содержания мы имеем предложить в своем месте.

⁸⁵ - Т. II, col. 352; сравни: 1.1, col. 85.

⁸⁶ - По словам Анастасия Библиотекаря (р. 126), Максим отправился в Рим вместе с Пирром в 646 году; сравни: Schröckh, s. 419. По мнению Каве (р. 585), Максим направился в Рим в том же году, в котором был диспут. Правдоподобно, что у Анастасия указан год прибытия Максима в Рим.

⁸⁷ - Жизнеописание Максима, t. I, col. 85. Насколько искренне было отречение Пирра от своего заблуждения, об этом красноречиво говорит тот факт, что по удалении из Рима на пути в Константинополь, в Равенне Пирр изменил православие и снова впал в монофелитизм, от которого так недавно и так, по-видимому, охотно отрекся. Думается, что факт столь поспешной измены православие необъясним помимо следующего рода соображения: публично отрекаясь от монофелитизма и принимая православие, Пирр, в качестве недовольного византийским правительством, становился на сторону префекта Григория – покровителя православных, имевшего намерение отложиться с Африкой от Византийской империи; и рассчитывал на восстановление себя в патриаршем звании, чего и достиг через посредство Рима. А когда в 647 году замысел консула

Григория был обнаружен, и он потерял всякое политическое значение, то Пирр, приспособляясь к политическому течению, не постеснялся снова встать в ряды поборников монофелитизма. Узнав об измене православию со стороны Пирра на соборе 648 года папа предал его анафеме. См. у Манси – t. X, p. 700 et sq., 878.

⁸⁸ - T. I. col. 112 – 113 B'.

⁸⁹ - О пребывании Максима в Африке в 647 году можно судить на основании одного письма Максима к Иоанну кубикюлярию. Рекомендательное письмо к Иоанну кубикюлярию (col. 641 – 648) написано из Африки ("τον της χώρας ταύτης υπάρχον...[ипарха этой страны]»; между тем нигде в целом письме провинция эта не поименована), а повод написания письма не оставляет места сомнению в том, что оно написано именно в 647 году.

⁹⁰ - По словам Феофилакта, державшего небольшую речь перед чтением африканских соборных посланий на латеранском соборе, африканский (общий) собор был созван в IV индиктионе (646 году) (См. у Манси – t. X, p. 918; у Хардуина – p. 731). А время вступления на карфагенскую епископскую кафедру Виктора, 16 июня IV индиктиона, позволяет еще ближе определить время созвания собора и заставляет отнести его к первой половине 646 года. Рассказ о созвании африканских соборов биограф Максима поставляет раньше передачи факта диспута; между тем, несомненно, что он говорит именно о тех самых соборах, которые составились в 646 году. Биограф Максима, значит, не везде хронологически последователен. Замечание биографа, что соборы в Африке составились одновременно с созванием собора в Риме, должно быть отвергнуто, как совершенно несогласное с действительностью: никакого собора в Риме в это время не было.

⁹¹ - Жизнеописание Максима, 1.1, col. 84 ИД'.

⁹² - Проконсульская Африка с примасом Карфагенским не принимала участия в соборе, так как Фортунат Карфагенский сам был монофелит и не присутствовал на соборе, а преемник его Виктор не был еще избран. Hefele, b. III, s. 182.

⁹³ - Mansi, t. X, p. 920 – 921; Harduin, p. 733 – 736.

⁹⁴ - Mansi, t. X, p. 929 et sq.; Harduin, p. 742 et sq.

⁹⁵ - Mansi, t. X, p. 925; Harduin, p. 737.

⁹⁶ - Anastasius Bibliothecarius, p. 47; сравни: Pagi, t. II, p. 814.

⁹⁷ - Так выясняется положение дела на основании одного письма Максима к Фалассию. У Манси – t. X, p. 677.

⁹⁸ - Об этом говорит следующее исповедание (*professio*), которое должны были прочитать, вероятно – при своем избрании, преемники Северина: «*Profitemur etiam cuncta decreta pontificum Apostolicae sedis, i. e. sanctae recordationis Severini, Ioannis, Theodori atque Martini custodire, qui adversus novas quaestiones in urbe regia exortas... cuncta zizaniorum scandala amputasse noscuntur, profitentes juxta duarum naturarum motum ita et duas naturales operationes, et quaecunque damnaverut, sub anathemate damnamus*» (Hefele, b. III, s. 169). Странно, что Гефеле приписывает Паджи тенденцию – вывести отсюда заключение, что Северин отверг монофелитство на соборе, между тем как Паджи, основываясь на показании Гарнериуса, признает за более достоверное то, что Северин издал только декрет, а собора не созывал. См. Pagi, t. II, p. 818.

⁹⁹ - Anastasius Bibliothecarius, p. 47; сравни: у Иаффе – p. 159; и у Муральта – p. 291.

¹⁰⁰ - Там же, p. 47; сравни: там же и у Муральта – p. 292.

¹⁰¹ - Pagi, 820. Акты этого собора не сохранились: о них говорят Theophanis Chronographia, p. 508, и Libellus Synodicus Mansi, t. X, p. 607).

¹⁰² - Pagi, t. II, p. 821.

¹⁰³ - Hefele, b. III, s. 160, Pagi, t. II, p. 824.

¹⁰⁴ - Pagi, p. 825.

¹⁰⁵ - Muralt, 296, 298; Iaffe, 160, 161. Показания Анастасия Библиотекаря (p. 49) несколько разнятся от дат, приводимых у Муральта и Иаффе.

¹⁰⁶ - Hefele, b. III, s. 163.

¹⁰⁷ - У Манси – t. X, p. 1019 et sq.; Harduin, p. 815 – 822.

¹⁰⁸ - Таковы: Орлеанский собор в Галлии в 638 или 639 году и Кипрский собор 643 года, на котором было составлено послание папе Феодору. Содержание его см. в актах латеранского собора у Манси – t. X, p. 914, у Хардуина – p. 728 – 730.

¹⁰⁹ - Anastasius Bibliothecarius, p. 49.

¹¹⁰ - Содержание «Типоса» см. у Манси – t. X, p. 1029 – 1032; у Хардуина – p. 824 – 825.

¹¹¹ - Pagi, t. II, p. 838.

¹¹² - См.: Muralt, p. 298; 1aЯё, p. 161.

¹¹³ - По Анастасию (p. 49), «episcopatus cessavit» 52 дня (с 14 мая по 5 июля); сравни даты у Муральта (p. 298) и у Иаффе (p. 161).

¹¹⁴ - Феофан говорит: «Максим из Африки явился в Рим и побудил папу Мартина созвать собор» и т. д. Theophanis Chronographia, p. 509. К сообщению Феофана Каве (p. 585) присоединяет, что Максим был в коротких отношениях к Мартину (familiariter usus), и что он присутствовал на латеранском соборе.

¹¹⁵ - Когда Максим окончательно покинул Африку и вторично явился в Рим, определенно неизвестно. В 647 году, как выше было замечено, Максим был еще в Африке. Но в том же 647 году, нужно полагать, он и покинул Африку, если удаление отсюда, подобно удалению из Александрии, можно ставить в связь с завоеванием Африки сарацинами, относимым Баронием к 647 году. По дороге в Рим Максим побывал на о. Сицилии (Кандии). Несомненно, что Максим был на о. Сицилии и даже проживал здесь не недолго, что достаточно ясно из письма его к сицилийцам. Хотя в письме этом и не указывается ни прямо, ни косвенно время пребывания Максима на о. Сицилии, но на основании самого содержания письма означенное пребывание естественнее всего относить именно к этому времени.

¹¹⁶ - Время созвания собора указано у Феофана: в 9-й год правления Констанса в VIII индиктионе. Theophanis Chronographia, p. 510; Сравни: у Паджи – t. III, p. 5; у Иаффе – p. 161; у Муральта – p. 298.

¹¹⁷ - Hefele, b. III, s. 209.

¹¹⁸ - Mansi, t. X, p. 1187.

¹¹⁹ - Mansi, t. X, p. 1150; Harduin, p. 919.

¹²⁰ - Mansi, t. X, p. 790; Harduin, p. 933 sq.

¹²¹ - О времени преследования Мартина мы узнаем из писем самого Мартина: из IX его письма к Феодору. См.: у Паджи – t. III, p. 5, 6.

¹²² - Сведения эти заимствованы нами у Муральта – p. 299 – 301; и у Иаффе – p. 163–164.

¹²³ - Assemani, *Italicarum historiarum scriptores*, t. II, p. 149; l. cit. bei Hefele, b. III, s. 216.

¹²⁴ - Op. Max., t. I, col. 85 – 88 IZ'. Безусловно, ошибочно сведение, находящееся в «Историческом учении об отцах Церкви» преосвященного Филарета, гласящее, что Максим был взят под стражу уже по смерти Мартина (т. III, стр. 171).

¹²⁵ - Нет нужды прибывать Максима в Константинополь относить, вместе с Ассемани, непременно к 653 году, ко времени до прибытия сюда Мартина, и отдавать его, вместе с Паджи и Каве, до 655 года. Несомненно известно лишь только то, что судебный процесс против Максима начался в 655 году, когда приговор над Мартином был уже произнесен. Мнение Ассемани, видимо, разделяет Шрекк (s. 432), говоря: «почти одновременно с Мартином, тоже в 653 году, был привезен из Рима в Константинополь в авва Максим»; хотя он не указывает того, прибытие Максима случилось ли раньше или позже прибытия Мартина.

¹²⁶ - T. I, col. 88 IH'.

¹²⁷ - Подробности судопроизводства красноречиво говорят о том, что Максим, подобно Мартину, был привлечен к суду в качестве политического преступника: все преступления, за исключением одного, взведенные на Максима, носят чисто политический характер (*crimen laesae majestatis*). Лишь одно обвинение, принесенное сенату аввой Миной, носит характер чисто церковного преступления – обвинение в том, что Максим склонял народ к оригенизму; да и оно могло быть возведено на степень политического преступления.

¹²⁸ - Col. 161 – 163 KE.

¹²⁹ - Col. 112 A.

¹³⁰ - Col. 112 – 113 B'.

¹³¹ - T. I, col. 113 Д-117.

¹³² - T. I, col. 120 E'.

¹³³ - T. I, col. 120–125.

¹³⁴ - Акты судопроизводства над Максимом совершенно умалчивают об этом допросе. О нем мы узнаем из письма Максима к своему ученику, Анастасию монаху (Op. Max., t. I, col. 132). По словам этого письма, настоящий допрос происходил в 18 день месяца, в день Преполовления (Μεσοπεντηκόστη, Media Pentecostes). Обращая внимание на то обстоятельство, что Μεσοπεντηκόστη в 655 году (а в этом году происходил рассматриваемый допрос) падает на 22 апреля, мы допускаем вместе с Паджи, что вместо «в 18 день месяца» в письме Максима нужно читать: «в 22 день месяца». См.: Hefele. b. III, s. 218.

¹³⁵ - Униатская формула исповедания "одного и вместе двух, т. е. трех действований» во Христе была предложена константинопольским пресвитером Петром, впоследствии константинопольским патриархом, преемником Пирра (См.: Hefele, b. III, s. 219). Действительно, эта формула была принята римскими апокрисиариями (см. письмо Анастасия монаха к монахам-каларийцам, Op. Max., 1.1, col. 135–136), но в Риме решительно была отвергнута папой Евгением I (с 10 августа 654 по 3 июня 657 года). По своему замыслу формула Петра – вовсе не новость: еще в 645 году в «Разговоре с Максимом» Пирр предлагал Максиму положение об одной в двух волях в качестве согласительной формулы. Отсюда очень может быть, что за личностью пресвитера Петра скрывается личность патриарха Пирра.

¹³⁶ - Пирр умер (приблизительно) в начале второй четверти 655 года (по Ле Куиеню (p. 231) – в мае или июне), после 4 месяцев и 21 дня вторичного правления. Ему наследовал Петр, тоже монофелит. Pagi, t. II, p. 301.

¹³⁷ - T. I, col. 125 – 128.

¹³⁸ - Т. I, col. 137.

¹³⁹ - Принятие одного действованиа во Христе приводит к слитию учения о Троичном Боге с учением о воплощении Бога Слова: при моноэргистическом воззрении на лицо Богочеловека человеческая природа Христа мыслится однородной с Его Божественной природой и, следовательно, отличной от природы Божества и человечества Его, так что вместо Троицы является четверица. С точки зрения нравственной христологии, монофелитское учение отрицает у Христа способность к произведению добрых дел. В рассуждении относительно существенных определений и отличительных свойств Божества и человечества Христа, монофелитское воззрение приводит не только к смешению их (абсолютная, творческая воля Божества Христа переносится на Его человечество), но даже и к совершенному уничтожению их во Христе, т. е. к отрицанию самого бытия природ Христа (Col. 141 – 144). – Принятие одной личной воли, как бы того хотел Феодосий (col. 149), последовательно ведет к необходимости мыслить четырех богов, различных и по природе, и по ипостаси; отсюда следует то, что воля и действование составляют отличительную особенность природы, а не лица, почему вместе с двумя природами Христа и Св. Писание, и отцы Церкви научают исповедовать две природные воли и два такие же действованиа. А принимая две различные воли и действованиа, ἁλλήν καὶ ἁλλήν [иную и иную], как и две различные природы, необходимо вместе с различием признавать и число их: «δύο» (col. 152).

¹⁴⁰ - Т. 1, col. 160.

¹⁴¹ - Т. I, col. 160 – 161 К Д.

¹⁴² - Т. I, col. 161 КЕ.

¹⁴³ - Т. I. col. 164 КЕ. Эти слова, сказанные притом враждебно настроенным к Максиму императором, весьма метко характеризуют то громадное значение и влияние на ход церковных дел тогдашнего времени, какое имел Максим.

¹⁴⁴ - Т. I, col. 164 – 165 КΘ'.

¹⁴⁵ - Т. I, col. 168 Λ – 169.

¹⁴⁶ - Т. I, col. 169 – 172.

¹⁴⁷ - Деян. VI В. е., стр. 546.

¹⁴⁸ - Там же.

¹⁴⁹ - Название "ἰλλοῦστριος», прилагаемое к Петру, указывает на важность поста, занимаемого им. Комбефи полагает, что это был человек высокопоставленный, занимавший должность сенатора (См.: Ор. Мах., t. II. col. 509, Not. Combefisii). В полном согласии с подобного рода предположением Комбефи стоит то обстоятельство, что Софроний, явившийся в Константинополь по очень важному делу, представляется по этому письму находящимся в сношениях с этим Петром. К этому Петру впоследствии обращался с особым письмом папа Мартин, рекомендуя ему Иоанна, епископа Филадельфийского, в качестве своего викария (Mansi, t. X, p. 825).

¹⁵⁰ - Другое – ἐπιστολή δογματική [послание догматическое] (точнее – συστατική– рекомендательное): защищая православие диакона Александрийской церкви Косьмы, изверженного из сана по подозрению в еретичестве (Ор. Мах., t. II, col. 534, Not. Combefisii), Максим просит Петра походатайствовать перед «папой», как он называет александрийского епископа, о восстановлении Косьмы в диаконском сане (col. 536). От третьего письма к Петру сохранились только отрывки. Оно написано во времена папы Феодора (col. 143), следовательно, в период времени от 642 до 649 года в ответ на какое-то сообщение Петра о Пирре, который назван аввой (col. 141). Не невероятно подразумевать под этим сообщением сообщение о вступлении на константинопольскую епископскую кафедру Пирра, аввы Хрисопольского монастыря.

¹⁵¹ - "Αὐτό§... ἔχετε πατέρα τε καὶ διδάσκαλον κύριον ἄββαν Σωφρόνιον"... col. 533.

¹⁵² - Иоанн кубикулярий занимал одну из придворных должностей и имел большое влияние при дворе (col. 642, Not.). С Максимом он находился в дружеских отношениях; Максим называет его, например, так: «Λίαν ἡγαπημένε καὶ πάντων μοι τιμιώτατε» [зело возлюбленный и всех для меня честнейший]

(col. 648). Из писем Максима к Иоанну видно, что между ними велась оживленная переписка: «Τά τίμια τῆς ὑμετέρας ἐν Κυρίῳ ποσεινότητος γράμματα δεξάμενος, ἡύχαρίστησα τῷ Θεῷ ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ὑμῶν εἰς τό καλόν προθυμία» [Получив честное писание вашей о Господе милости, я возблагодарил Бога о таковом вашем усердии к добру] (col. 408). В другом письме к Иоанну Максим говорит, про себя: «Χαίρω καὶ ευφραίνομαι, διὰ πάσης ἐπιστολῆς τὴν... λύπη ν λυπούμε νον εὐρίσκων τον εὐλογη με νον μοῦ δεσπότη ν» [Радуюсь и веселюсь, находя благословенного моего владыку на всем протяжении письма печальующимся печалью] (col. 413).

¹⁵³ - Оставляем в стороне другие 7 писем к Иоанну кубикюлярию: 1) Рекомендательное (col. 641 – 648), представляющее защиту и восхваление Георгия, префекта Африки (в одном месте, col. 645, Максим прилагает к Георгию подряд 19 различных эпитетов), внезапно отозванного в Константинополь после известного восстания. Написано оно в 647 г., из Африки. 2) О трех главных христианских добродетелях (col. 392 – 408). 3) О печали по Боге (col. 413 – 426) и еще четыре очень небольших письма. Потому оставляем их в стороне, что для нас они не представляют никакого интереса: ни чисто догматического, ни психологического, ни даже в отношении к вопросу об обстоятельствах полемической деятельности Максима.

¹⁵⁴ - В кодексе Фотия адресат настоящего послания называется не «κοιβικουλάριος», а "φιλόσοφος» – надписание, нигде в трудах Максима не встречающееся; обычно же настоящее послание озаглавляется так, как в издании Комбефи, а именно: «к Иоанну кубикюлярию» и т. д. Нужно ли принимать при чтении Фотия Иоанна философа за другое лицо, отличное от Иоанна кубикюлярия, или нет, во всяком случае мы остаемся при том мнении, что адресат настоящего послания есть тот самый Иоанн кубикюлярый, друг Максима, к которому адресованы рекомендательное и др. письма. См.: col. 459, Not. Combefisii.

¹⁵⁵ - Должно заметить, что во время написания самого послания Мартина вместе с малолетним своим сыном

Ираклием (младшим) была уже свергнута с престола сенатом в сентябре 641 года.

¹⁵⁶ - Хотя в заглавии письма стоит имя одного лица, но на самом деле письмо написано к двум лицам: к Юлиану и Христопемту схоластикам (см. начало письма, col. 580).

¹⁵⁷ - "Περί δε ὧν γεγράφατέ μοι, τιμιώτατοι, ἀνήγαγον τῷ εὐλογῇ μένῳ δούλῳ τοῦ Θεοῦ, τῷ πανεύφημῳ ἐπάρχῳ καὶ τὰς τιμίας ἡμῶν συλλαβάς· καὶ ὑπέσχετο προθύμως πᾶσαν ὑμῶν πληρώσαι κέλευσιν» [О чем же вы написали мне, честнейшие, то я довел до благословенного раба Божия, всехвального епарха, и ваши драгоценные слова; и он охотно обещал исполнить любое ваше повеление]; col. 584. Из сопоставления этих слов с заглавием и содержанием непосредственно за этим следующего письма очевидно, что просьба касалась отшельниц (ἀσκητρίας), отделившихся от католической Церкви и по переселении в Африку снова обратившихся к Вселенской Церкви.

¹⁵⁸ - "Πᾶσι πανταχοῦ ποτέ γράφειν οὐκ ὤκνουں πατριάρχαῖς καὶ... αὐτοῖς εὐσευεστάτοις ἡμῶν βασιλεῦσιν..."» [Я никогда не отказывался писать всем повсюду [сущим] патриархам и... самим благочестивейшим нашим царям]; Col. 588; сравни: col. 589.

¹⁵⁹ - Op. Max., t. II, col. 72, Nota.

¹⁶⁰ - Op. Max., t. II, col. 72, Nota.

¹⁶¹ - Там же.

¹⁶² - Там же, col. 69.

¹⁶³ - Там же, col. 65. Nota.

¹⁶⁴ - Op. Max. t. II, col. 136.

¹⁶⁵ - Op. Max., t. II, col. 133.

¹⁶⁶ - Op. Max., t. II, col. 137.

¹⁶⁷ - "Καὶ πρὸς αὐτῆς τὸν ταύτην ἐν Λατίνοις ὑπαγορεύσαντα, κατὰ κέλευσιν αὐτοῦ κύριον ἄββαν Ἰωάννην ἀγιώτατον σύμπονον» [И в связи с ней предписавшего сию среди латинян по его повелению господина авву Иоанна, святейшего заседателя] и т. д. Col. 244.

¹⁶⁸ - Т. II, col. 92. В выражении »εις... τήν καθολικήν ἐκκλησίαν« [к... католической церкви] должно понимать именно католическую (Римскую) церковь, а не вообще католическую, так как Максим не был вне Церкви.

¹⁶⁹ - Т. II, col. 92.

¹⁷⁰ - Этот Георгий – одно лицо с Георгием, пресвитером-аввой, о котором упоминается в письмах Максима »προς Κυρίσικιον ἐπίσκοτον« [к Кирисикию епископу] (col. 624) и к Иоанну епископу (col. 625).

¹⁷¹ - "Γνωρίζω... ὑμῖν, ὡς οὐδαμῶς μοι πεφρόνηται πώποτε κατὰ τὴν τῶν ἐπηρεαζόντων ἐισηγησιν ἢ τῶν ἀντίρροπων καὶ ἐναντίων δογμάτων ὑπόληψις» [Извещаю... вас, что я никоим образом никогда не думал поддерживать, как предполагают злословящие, уравнивающие и противоположные догматы] (т. е. новое монофелитское мнение). Col. 113.

¹⁷² - Col. 132.

¹⁷³ - «Haec iussit (т. е. Максим) mihi transcriber et nota facere sanctissimis vobis...». Col. 133.

¹⁷⁴ - "Τὴν δε τῶν Σικελῶν« Videtur pronomem indicare scriptam epistolam in ipsa Siciliae insula». Т. II, col. 113.

¹⁷⁵ - Помимо рассмотренных есть еще достаточно писем, весьма небольших по объему, к другим лицам. Таковы: 5 писем к Фалассию, пресвитеру и игумену (т. II, col. 445 – 448, 616 – 617, 633 – 637), 8 к авве Полихронию (т. II, col. 625 – 633): самое большое из них – в 28 строк петита; одно – к епископу Кидонии (на о. Кандии) (col. 604 – 605), к пресвитеру Стефану (col. 605 – 608), к Лвксентию (col. 605), к авве-пресвитеру Конону (col. 613) и к Константину сакелларию (col. 608 – 612); три письма к Иоанну епископу (col. 424 – 432 и 624 – 625) и два письма »προς Κυρίσικιον ἐπίσκοπον« [к Кирисикию епископу] (col. 620 – 624). Лицо, к которому написаны последние два письма, можно догадываться (См. Not. Combefisii, col. 619 – 620), есть также Иоанн епископ Кизика, к которому адресованы предпоследние три письма, и с которым Максим состоял в переписке. «Ακολούθως δε τῇ ὑμετέρα ἐπιστολῇ τὴν περὶ ἐκάστου κεφάλου ποιησάμενος ἴητησιν κατεθέμην τῷ γράμματι» [Следуя же вашему

посланию, я о каждом разделе произвел исследование и изложил на письме] – намек на письмо о бестелесности души, col. 424 (письмо к Иоанну, архиепископу Кизика, t. II, col. 1065). Очень возможное явление, что «προς Κυρίκιον», стоящее в надписании письма, образовалось из «προς Κυζικινόν». Мы не входим в рассмотрение их, равно как и письма к Георгию, префекту Африки («Λόγος παραίνετικός ἐν εἰδὲι ἐπιστολῆς» [Слово увещательное в форме письма], написанное по случаю отозвания префекта в Константинополь во время пребывания его там), потому что для нас, в отношении в занимающему нас вопросу, они не представляют никакого интереса: содержание их не имеет почти ничего общего с содержанием догматико-полемиических писем Максима. В отношении к вопросу об обстоятельствах полемиической деятельности Максима они не заключают в себе ни прямых данных, ни косвенных указаний.

¹⁷⁶ - См., например, начало писем: к пресвитеру Марину (col. 9), к пресвитеру Георгию (col. 56 – 57), к Марину диакону (col. 69), к епископу «Никандру» (col. 89), к Марину, пресвитеру о. Кипра (col. 133), к Стефану, епископу Дорскому (col. 156 и 184 – 185), к Георгию, префекту Африки (col. 364), к сенатору Петру (col. 509), к диакону Косме (col. 544), к Юлиану, схоластику (col. 580), к Пирру, авве-пресвитеру, (col. 589 – 592), к пресвитеру Фалассию (col. 633) и начало других писем. Лишь одно из всех писем необычно по своему началу. Это письмо к сицилийцам. Оно начинается словами 165 ст. СХVIII псалма: «Εἰρήνῃ πολλή ἀγαπῶσι τὸν νόμον Σοῦ, καὶ οὐκ ἐστὶν αὐτοῖς σκάνδαλον» [Мир мног любящим закон Твой, и несть им соблазна] (col. 112). Такое начало письма напоминает собой обычное начало апостольских посланий, особенно посланий ап. Павла, заключающее в себе благопожелание благодати, мира и любви. См., например, соборное послание ап. Иуды (ст. 1 – 2), первое (ст. 1 – 3) и второе к (ст. 1–2) послания к Корифянам, послания к Галатам (ст. 1 – 3), к Ефессянам (ст. 1 – 2), первое (ст. 1) и второе (ст. 1 – 2) к Фессалоникийцам, к Тимофею (ст. 1 – 2) и другие. Оно и понятно, почему это одно письмо, к сицилийцам, представляет отступление от общего всем письмам Максима начала и начинается апостольским благопожеланием: письмо к

сицилийцам написано во время гонений на Максима за апостольское дело проповеди Христова учения. Весьма естественно, что в это время, при всем сознании своего не достоинства, столь присущего Максиму, подобно всем апостолам, Максим не мог не признавать себя продолжателем их дела и в смутное время гонений не мог не послать апостольского пожелания – умножения мира и удаления от соблазна.

¹⁷⁷ - Выражения в приложении к другому лицу: «ὁ εὐλογημένος μου δεσπότης» [благословенный мой владыка] или просто «ὁ ἐμός δεσπότης» [мой владыка], «κύριος μου» [господин мой] и им подобные; и в приложении к себе: «δούλος» [раб] и «μαθητής» [ученик] – довольно употребительны на языке Максима. См., например, col. 113, 141, 365, 419, 441, 449, 510, 533, 603, 608, 833, 638.

¹⁷⁸ - См.: col. 61, 89, 112, 209, 257, 445, 449 и др.

¹⁷⁹ - Hefele, b. III, s. 167.

¹⁸⁰ - Op. Max., t. II, col. 285 – 286: vd. Monitum ad. S. Maximi Disputationem cum Pyrrho.

¹⁸¹ - Op. Max., t. II, col. 329.

¹⁸² - Такого взгляда держится, например, Браун – s. 157.

¹⁸³ - Schwane, Dogm. gesch., s. 505 – 516.

¹⁸⁴ - Schwane, s. 493 – 501.

¹⁸⁵ - Dorner, Entwickl. gesch., t. II, s. 236.

¹⁸⁶ - Dorner, s. 236 – 237.

¹⁸⁷ - Baur, s. 128.

¹⁸⁸ - См., например: s. 127.

¹⁸⁹ - Thomasius, s. 371, 369.

¹⁹⁰ - По мнению протестантских ученых, истинный диофелитизм состоит в том, что обе природы Христа, Божественная и человеческая, мыслятся каждая принадлежащей к собственной (отдельной) личности. «Едва ли настоящий протестантский ученый, – говорит Дорнер (в вышеназванном соч., t. II, s. 1225), – отважится отрицать у человеческой природы (Христа) собственную личность,

характеризуя ее как безличную». Точка зрения, на которой стоит протестантское богословие, явно, несторианская: воля вместе с самосознанием, по воззрению протестантских богословов, делает человеческую природу личностью (Baug, t. II, s. 126 – 127), так что двумя рядами природных деятельностей во Христе управляют два личных начала (См. у Дорнера – t. II, s. 1262).

¹⁹¹ - См., например, у Томазиуса – s. 371.

¹⁹² - Op. Max., t. II, col. 149.

¹⁹³ - Ibid., col. 152.

¹⁹⁴ - Ibid., col. 149.

¹⁹⁵ - Когда Евлогий говорит, что «различие между φύσις и οὐσία придумано еретиками с той целью, чтобы можно было сказать, что в Троице τρεῖς φύσεις [три природы] и μία φύσις во Христе, и чтобы избежать употребления выражений »τρεῖς οὐσίαι« [три сущности] и »μία οὐσία« (Braun, s. 3), то, очевидно, он имеет здесь в виду только североан. И Максим, полемизируя против монофизитства, имеет в виду, главным образом, учение Севера и его последователей. Такое явление объясняется тем обстоятельством, что учение Севера, как ближе, чем учение другой монофизитской партии, стоящее к учению Кирилла Александрийского, самим монофизитам казалось более симпатичным и имело более многочисленных приверженцев, но вместе с тем оно было и более опасно для православия.

¹⁹⁶ - Gieseler, *Variae opiniones Monophysitarum de Christi Persona*, part I, p. 11, 2; part II, p. 9. Относительно учения Севера сравни: Op. Max., t. II, col. 40 – 41; Schwane, s. 468.

¹⁹⁷ - Употребление этого термина в смысле лица было отвергнуто православными еще в половине IV в. (на Александрийском соборе 362 года) после того, как аполлинариане в оправдание своего лжеучения стали ссылаться на употребление его в смысле лица у Афанасия Великого. См. у Брауна – s. 4.

¹⁹⁸ - Vid. Gieseler, part. I, p. 12.

¹⁹⁹ - Op. Max., t. II, col. 149, 276.

²⁰⁰ - Op. Max., t. II, col. 152.

²⁰¹ - Op. Max., col. 276.

²⁰² - Op. Max., t. II, col. 264.

²⁰³ - "Ἐνυπόστατόν ἐστι τό εἶδος (κοινός οὐσία φύσις), τό ἐν τοῖς ὑπ' αὐτό άτομοις (in individuís) πραγματικῶς ὑφίστάμενον (realiter subsistit), καί οὐκ ἐπινοία ψιλή Φεωρούμενον». [Воипостасное есть вид (общая сущность природа), в подлежащих ему неделимых (т. е. индивидах) реально существующий, а не только лишь мысленно созерцаемый] Т. II, col. 149.

²⁰⁴ - Т. II, col. 264.

²⁰⁵ - Op. Max., t. II, col. 261 – 264.

²⁰⁶ - Οὐδέ γάρ άτομόν ἐστι, πρὸς εἶδος ἢ γένος ἀναγόμενον [Ибо не является и неделимым, будучи возводимо к виду или роду]. Col. 204. Вывод отсюда очевиден.

²⁰⁷ - Цитаты указаны выше. Выражение «πραγματικῶς ὑφίστασθαι» [реально существовать] (- realiter subsistere), употребляемое Максимом в приложении к индивидуальной природе, тождественное с довольно употребительными на языке Василия Великого, Григория Назианзина и Кирилла Александрийского выражениями «καθ' ἑαυτό ὑφίστασθαι» [существовать самому по себе], «ἰδίᾳ ὑπαρξίς» [обособленное существование], «ὑπαρξίς καθ' ἑαυτό» [существование по самому себе], как обозначением личного существования (См. у Брауна – s. 17), несомненно, тождественно с другим, приведенным, выражением его, употребленным в приложении к лицу. И то, и другое обозначает у него индивидуальное, и в этом смысле – личное бытие, в противоположность бытию вообще, какова природа или сущность in abstracto. Со времен древних вошло в обычай, имеющий силу и по настоящее время, обозначать личное бытие латинским термином «subsistere» (- греч. «ὑφίστασθαι») и называть лицо, владеющее сущностью, словом «subsistentia» (в отличие от «existentia»).

²⁰⁸ - Αἱ (т. е. αἱ ποιότητες οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις) οὐκ εἰσὶν οὐσία, οὐδὲ καθ' ἑαυτά, ἀλλ' ἐν τῇ οὐσίᾳ τυγχάνουσι, καὶ δίχα ταύτης τό εἶναι οὐκ ἔχουσιν [Каковые (т. е. качества сущностные и надсущностные (т. е. прибавленные к сущности – пер.)) не являются ни сущностью, ни [существующими] сами по себе, но

обретаются в сущности, и без нее не обладают бытием]. Col. 261.

²⁰⁹ - Op. Max., t. II, col. 261.

²¹⁰ - Op. Max., t. col. 297.

²¹¹ - Op. Max., t. col. 300. Под «ιδιότητες φύσεως» никак нельзя понимать только отличительные свойства различных природ или особенностей «трех родов жизни». Это достаточно ясно из того, что относит Максим (тут же) к этим ιδιότητες φύσεως. Должно заметить, что на языке Максима понятия «ιδιότης» и "ιδίωμα» имеют совершенно одинаковый смысл: для обозначения существенных свойств природы Максим одинаково пользуется как тем, так и другим понятием (см. ту же col. 300). Мы говорим это к тому, что, по мнению Брауна (Braun, s. 19), эти понятия выражают не одно и то же. Браун ссылается на употребление этих слов у Василия Великого и Григория Назианзина. Но то, что говорит сам Браун касательно смысла, соединяемого с этими словами у названных отцов Церкви, вовсе не мирится с мнением его относительно неодинаковости смысла двух однозначных понятий. Во-первых, сам Браун настаивает (положим, произвольно) на том, что Василий Великий отождествлял ιδίωμα (в Боге) с ὑπόστασις; с другой стороны, ему не безызвестно выражение Григория Назианзина «μία φύσις ἐν τρισὶ ἰδιότησι ὑπάρχει» [одна природа существует в трех индивидуальностях]. При брауновском понимании «ιδίωμα» Василия Великого, «ιδίωμα» и "ιδιότης» являются понятиями тождественными. Во-вторых, Браун противоречит сам себе; навязывая Василию Великому понимание «ιδίωμα» в указанном смысле, он разъясняет (s. 7), что «ιδίωμα» Василия Великого имеет двоякое значение: значение «ιδιώματος ὑποστάσεως» и значение «ιδιώματος φύσεως», т. е. как раз такое же значение, какое соединяется с этим словом и у Максима. И у Григория Назианзина, можно думать, «ιδιότης» имеет также двоякое значение. На поверку, таким образом, и выходит, что понятия «ιδίωμα» и "ιδιότης» тождественны между собой по употреблению.

²¹² - Op. Max., col. 300.

²¹³ - "Τρία εἰζωής« [три вида жизни], кроме Божественной, Максим различает в диспуте с Пирром. В другом же месте, откуда мы приводим первые названия, у него различаются четыре рода сущностей: кроме трех, исчисленных в тексте, он различает здесь как особый род сущностей »οὐσία παν τό καθ' εαυτό ὑφεστώς« [сущность – все существующее само по себе], каков камень. О Божественной сущности здесь нет упоминания. Эта особенность в делении сущностей, сама по себе для нас безразличная, обращает на себя наше внимание самым названием этого особого рода сущности: отсюда становится очевидным, что самостоятельность (полная – »παν«) существования (τό καθ' εαυτό ὑφεστάναι) составляет отличие (в сравнении с общей природой) неделимого всякой природы (и недуховной), а не только разумной; следовательно, это не есть особенность личности, отличающая последнюю от индивидуальной духовной природы.

²¹⁴ - Op. Max., col. 265, 301.

²¹⁵ - Εἰ οὖν κατὰ φύσιν πρόσεστι τοῖς νοεροῖς, ἡ αὐτεξούσιος κίνησις, ἀρα παν νοερόν και φύσει θελητικόν. Θέλησιν γάρ τό αὐτεξούσιον ὁ μακάριος ὠρίσατο Διάδοχος ὁ Φωτικῆς εἶναι [Итак, если по природе свойственно умным [существам] самовластное движение, то всякое умное [существо] будет по природе и обладающим волей. Ведь блаженный Диадох Фотикийский определил волю как самовластие] Col. 301.

²¹⁶ - Op. Max., t. II, col. 149.

²¹⁷ - Ὑποστατική δε ποιότης, Πατρός μεν τό ἀγέννητον, Τίου δε τό γεννητόν, και Πνεύματος ἁγίου τό ἐκπορευτόν, ἡγουν ἀγγεννησια, και ἡ γέννησις και ἡ ἐκπόρευσις, ἀπερ και ιδιότηας ὀνομάζουσι [Ипостасное же качество Отца – нерожденность; Сына – рожденность; а Духа Святого – исходящесть, то есть нерождение, рождение и исхождение, которые называются и отличительными особенностями]. Col. 249.

²¹⁸ - Col. 300, 96.

²¹⁹ - Κυριώτερόν τε και πρώτον ιδίωμα πάσης μάλιστα φύσεως Λογικῆς, ἡ κατ' ἑφεσιν αὐτῆς καλέστηκε κίνησις [Самым главным и

первым отличительным свойством всякой разумной природы является движение согласно своему устремлению]. Col. 56.

²²⁰ - Τό γάρ της κατ ἔφεσιν ορεκτικῆς ἐστερημένον κινήσεως, καὶ πάσης ζωτικῆς δυνάμεως ἀμοιρήσειεν αὐ [Ибо лишенное целеустремленного движения было бы чуждо и всякой жизненной силы]. Col. 49.

²²¹ - Εἰ μὲν φυσικόν τὸ ὄργανον φάτε, σύγχρονος ἔσται καθ' ὑμᾶς ὁ Λόγος τῇ σαρκί, ἢ ἡ σαρξ τῷ Λόγῳ συναΐδιος· παν γὰρ κεχρημένον φυσικῷ ὀργάνῳ, σύγχρονον τοῦτο ἔχει· ὥσπερ τὸ σῶμα, ἢ ψυχὴ [Если вы назовете орган природным, то Слово будет, по-вашему, со-временным плоти, или плоть – совечной Слову: ведь все пользующееся природным органом имеет его со-временным себе, как душа – тело]. Col. 64.

²²² - Φύσις ἐστὶ, κατὰ μὲν φιλοσόφους, ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἡρεμίας [Природа, согласно философам, есть начало движения и покоя]. Col. 276.

²²³ - Так в существе дела смотрели на отношение между природой и лицом следующие отцы Церкви: Иринеи, Иустин, Ориген, Тертуллиан, Афанасий Великий и другие. Braun, s. 6 – 10. Хотя в сочинениях Максима и нет специального учения об этом предмете, но некоторые положительные данные, заключающиеся в них, представляют несомненное ручательство за то, что воззрение Максима на отношение между ὑπόστασις и φύσις в общем ничем не отличается от вышеизложенного учения об этом предмете названных отцов Церкви. К числу таких данных должно отнести: а) ясно и определенно высказанное у Максима (вышеизложенное) учение об образе существования конкретной разумной природы; б) определение «личной» юли, как способа пользования прирожденной душе волевой способностью, принадлежащего «пользующемуся» (лицу); в) приведенное сравнение рассматриваемого отношения с отношением между душой и телом, восполняемое указанием на господственное отношение души к телу (см. в третьей главе), и г) различные названия, прилагаемые к лицу, как-то: «хотящий», «действующий» и им подобные.

²²⁴ - Ὅτι φύσις μὲν οὐκ ἂν εἴη ποτέ ανυπόστατος, οὐ μὴν ἡ φύσις ὑπόστασις [Из-за того что природа никогда не бывает безыпостасной, природа – [еще] не ипостась] (Col. 264). Εἰ γάρ τό μή ανυπόστατον εἶναι τήν φύσιν, ὑπόστασιν ταύτην ποιεί, πάντως δήπου κατὰ τό ἀκόλουθον, καί τό μή ανούσιον τήν ὑπόστασιν ὑπάρχειν, οὐσίαν ταύτην παρίστησι... Κατά τήν των ἀγίων παράδοσιν,.. τό μή ανυπόστατον, οὐχ ὑπόστασιν εἶναι τήν φύσιν ποιεί, ἀλλ' ἐνυπόστατον ἰμή ὡς συμβεβηκός ἐπινοία μόνη λαμβάνηται, ἀλλ' ὡς εἶδος πραγματικῶς θεωρῆται. Οὕτω δε καί τό μή ανούσιον, οὐκ οὐσίαν ποιεί τήν ὑπόστασιν, ἀλλ' ἐνούσιον παριστά, ἵνα μή ψιᾶόν ἰδίωμα ταύτην, ἀλλά μετὰ τοῦ ἐν ὧ τό ἰδίωμα κυρίως γνωρίζωμεν. Ὡςπερ οὖν ἐκεῖ τό ἐνυπόστατον δηλοῖ τό ἐνύπαρκτον· ἐνύπαρκτον δέ ἐστι τό οὐσιώδους καί φυσικῆς μετέχον ὑπάρξεως· οὕτω κἀνταῦθα τό ἐνεργόν ἡγουν ἐνεργητικόν, τό ἐνδύναμον σημαίνει κυρίως [Ибо если то, что природа не безыпостасна, делает ее ипостасью, то, конечно, и то, что ипостась не бессущностна, представляет ее сущностью... Согласно преданию святых,... нелишенность ипостаси не делает природу ипостасью, но воипостасным, дабы она не воспринималась как акциденция только лишь мысленно, но реально бы созерцалась как вид. Таким образом и нелишенность сущности, не делает ипостась сущностью, но представляет ее тем-что-в-сущности (восуществленным), дабы мы знали ее не голой идиомой, но вместе с тем, в чем собственно [пребывает] идиома. Таким образом, как там воипостасное указывает на имманентное, имманентное же есть причастное сущностного и природного существования, так и здесь действующее, то есть активное, означает в собственном смысле облеченное силой] Col. 205.

²²⁵ - Ὅτι οὐ δέον οὔτε τό ἐνυπόστατον εἰς ὑπόστασιν συνάγειν, οὔτε τό ἐνούσιον εἰς οὐσίαν διορίζειν... Ὅτι ὡςπερ εἰ τις λέγει, οὐκ ἐστι σῶμα ἀσχημάτιστον ἢ ἀχρωμάτιστον ὀρθῶς μὲν λέγει, οὐ μὴν ὀρθῶς συμπεραίνει, τό σχῆμα, ἢ τό χρῶμα σῶμα λέγων εἶναι, ἀλλ' οὐχί ἐν σῶματι θεωρεῖσθαι· οὕτως εἰ τις ονομάσει λέγων Οὐκ ἐστι φύσις ανυπόστατος, εἴτα τό μή ανυπόστατον εἰς ὑπόστασιν συνάγων, οὐκ ὀρθῶς διακρίνει [Потому что не подобает ни воипостасное сводить к ипостаси, ни то-что-в-сущности

переводить в сущность... Потому что как если кто скажет, что не бывает тела бесформенного или бесцветного, это будет правильно, однако он сделает из этого неправильный вывод, если будет говорить, что форма или цвет есть тело, а не созерцается в теле; так и если кто выразится, сказав, что «не существует безыпостасной природы», и затем не лишенность ипостаси сведя к ипостаси, то он неправильно рассуждает] Col. 261 – 264. Cf. col. 204.

²²⁶ - Col. 205.

²²⁷ - Col. 308, 309.

²²⁸ - Cf. Braun, s. 80, 81.

²²⁹ - Op. Max., t. II, col. 468.

²³⁰ - Op. Max., t. II, col. 493.

²³¹ - Так, например, в III Epist. ad Ioannem ducem Север говорит: «κατά τήν φωνήν τοῦ Διονυσίου τοῦ Αρεοπαγητικοῦ... μίαν ὁμολογουφύσιν τέ και ὑπόστασιν θεανδρικήν, ὡσπερ και τήν μίαν φύσιν του Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην» [по слову Дионисия Ареопагита... мы исповедуем одну богочеловеческую природу и ипостась, как и одну природу Бога Слова воплощенную]. Немного далее в том же письме, читаем: «αναφематствуем всех, которые исповедуют в Нем по соединении (μετά τήν ένωσιν) двойство природ и действований (δυάδα φύσεων και ενεργειών)». Gieseler, part I. p. 14 – 15; cf. Op. Max., t. II. col. 40 – 41.

²³² - "Τά έπινοία σκοπήθεντα δύο τή ὑποστάσει δύο μένειν ού συγχωρεί« [То, что в умопредставлении видится двумя, не терпит пребывать двумя в ипостаси]. Ex libr. Severi contra Ioan. Grammaticum; Gieseler, part I. p. 18.

²³³ - Места из "Εκθεσις της πίστεως προς Νηφάλιον» [Изложение веры к Нефалию] Севера. Gieseler, part I, p. 10.

²³⁴ - Epist. II, Severi ad Sergium Grammaticum. Gieseler, part I, p. 21.

²³⁵ - Op. Max., t. II, col. 40, 41, 44, 49.

²³⁶ - Op. Max., t. II, col. 49.

²³⁷ - См., например, «Λόγος φιλαλήθης» [Слово истинолюбивое] Севера или «Λόγος εις τά γενέθλια» [Слово на

Рождество], Gieseler, part I, p. 16 – 17.

²³⁸ - "Φαίνεται γάρ ἐν πολλοῖς ὁ Λόγος μὴ συγχωρῶν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ διὰ τῶν τῆς σαρκὸς ἐρχεσθαι νόμων« [Ибо Слово является во многих, не позволяя Своей плоти приходить по законам плоти].

²³⁹ - Ex Severi contra Iulianum libris. Gieseler, part I, p. 22, 23. Во взгляде на происхождение безгрешных страстей, страданий и физической смерти и на отношение к ним Христа севериане и юлианисты расходятся. По воззрению севериан, и те, и другие, и третья были в природе невинного человека. Адам был создан бессмертным лишь по душе, и смерть, о которой говорится в заповеди не вкушать от «древа познания добра и зла», разумеется – духовная, нравственная (порабощение греху), которая есть следствие греха. Действительно, после вкушения плода от этого дерева Адам и не умер физически, а сделался нравственно мертвым. А так как Христос воспринял человеческую природу такой, какой она вначале вышла из рук Творца и была в Адаме в невинном его состоянии, то и страдания, и смерть (физические) естественно были присущи человеческой природе Христа: и тем, и другим Христос был подвержен в силу самой воспринятой природы. Нравственная же смерть была далека от нее: не было причины (греха), не могло быть и следствия. А если и говорится про Христа, что Он подчинился им добровольно (тем не менее, ведь – на самом деле, а не призрачно, не приспособительно), то это должно понимать лишь в том смысле, что, будучи вместе и Богом, Он мог и не подчиняться им, как мог, например, призвать на помощь «немощной плоти» легионы ангелов. По учению юлианистов, физические страдания и смерть – результат повреждения человеческой природы, и человеческая природа Христа, как безгрешная, естественно была свободна от них (Vid. Gieseler, part II, p. 7, 8). Правда, юлианисты находили возможным рассуждать, таким образом, что хотя Христос был и неповинен таким законам поврежденной природы, однако Он принимал пищу и питье и подвергался страданиям. И это – не φαντασία [в воображении] или δόκησι [мнении], но на самом деле и притом не ἐξ ἀνάγκης φυσικῆς [по природной

необходимости], но ἐκουσίως [добровольно], ради совершения нашего спасения (Ibid. p. 8). Но полагаем, для всякого очевидно, что подобное рассуждение есть ничто иное, как грубое очевидное противоречие.

²⁴⁰ - Ex Severi contra Iulianum libris. Gieseler, part I. p. 22, 23.

²⁴¹ - Основание к отождествлению – то же самое, что и у всех монофизитов: см. выдержку из письма Севера «ad Prosdocium medicum», у Гизелера – part I, p. 9.

²⁴² - Слова папы Льва в послании к Флавиану.

²⁴³ - О Кирилле Александрийском (три класса изречений Св. Писания) см.: Op. Max., t. II, col. 121 sq.

²⁴⁴ - Op. Max., t. II, col. 499; сравни: col. 525.

²⁴⁵ - "Φύσις γὰρ πρὸς φύσιν οὐκ ἀν κοινωνήσῃ κατὰ φύσιν ποτ' ἄν« [Ибо природа природе никогда не приобщится по природе]. Т. II, col. 108.

²⁴⁶ - Οὐ γὰρ φυσικὴ μονὰς κατὰ σύνθεσιν ἐστὶν ὁ Χριστός κατ' Απολινάριον καὶ Σευήρον, ἕως σωζόμενη ν διαφυλάττει τῶν ἐξ, ὧν ἐστὶ φύσεων καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἀσύγχυτον τὴν ετερότητα [Ибо Христос в результате сложения является природной единицей, согласно Аполинарию и Северу, покуда и по соединении сохраняет неслитной разность природ, из которых Он состоит]. Col. 525; сравни: col. 501.

²⁴⁷ - Op. Max., t. II, col. 489; сравни: col. 517, 252.

²⁴⁸ - Разговор с епископом Феодосием. Т. I, col. 141.

²⁴⁹ - По мнению Гизелера, творец изречения о богомужной природе – псевдо-Дионисий, без сомнения, последователь Кирилла. Gieseler, part I, p. 14.

²⁵⁰ - На него ссылается Кир в VII анафематизме, Сергей в послании к Гонорию, Пирр в разговоре с Максимом.

²⁵¹ - Op. Max., t. II, col. 84 – 85, 100, 108, 345, 1056.

²⁵² - Ὅθεν οὐδέ δι ἀριθμοῦ ταύτην ὠνόμασεν, εἰ καὶ μοναδικῶς τὴν τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν ἔνωσιν ἐπίσημαίνων, ταύτην ἐδίδαξεν [Поэтому он и посредством числа его не наименовал, хотя и учил о нем, называя его в единственном числе соединением природных действований]. Col. 85.

²⁵³ - "Οὐ κατὰ Θεόν τα θεία δράσας, οὐ τα ανθρώπινα κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλὰ ἀνδρωθέντος Θεοῦ, καινήν τινα την θεανδρικήν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος». Op. S. Dionysii Areopagitae, p. 707.

²⁵⁴ - "Ἡ μὲν γάρ Θεανδρική... διπλήν τοῦ διπλοῦ την φύσιν ἐνέργειαν περιφραστικῶς δηλονότι σημαίνει» [Ибо «богомужное"... описательно указывает на двойственное действие двойственного по природе]. Из письма к Марину диакону, col. 84 – 85; сравни: col. 100.

²⁵⁵ - Assumit. ex Libello «de Incarnatione Dei Verbi», приписываемого Афанасию и относимого к числу «dubia». Migne, t. XXVIII, col. 25 – 29. Небольшой трактат «о воплощении Бога Слова» (начинается словами «Ὁμολογούμεν τον Τίόν Θεού» [Исповедуем Сына Божия]), в котором имеет место приведенный отрывок, с давних пор возбуждал сомнение в принадлежности его Афанасию. Леонтий Византийский в сочинении «De sectis» приходит к тому заключению, что этот трактат составлен кем-либо из евтихиан и вставлен в труды св. Кирилла с именем Афанасия. Во времена Максима, должно думать, не сомневались в его подлинности, так как Максим прямо выдает его как подлинное. Здесь, между прочим, читаем: «Ὁμολογούμεν δέ εἶναι τον αὐτόν Τίόν Θεοῦ, καί Θεόν κατὰ πνεῦμα· υἱόν δέ ἀνθρώπου κατὰ σάρκα. Οὐ δύο φύσεις, τον ἕνα Τίόν, μίαν προσκυνητήν, καί μίαν ἀπροσκυνητήν· ἀλλά μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην, μετὰ της σαρκός αὐτοῦ μία προσκυνήσει καί προσκυνούμενην. Οὐδέ δύο υἱούς, ἄλλον μὲν Τίόν Θεοῦ, ἀληθινόν Θεόν καί προσκυνούμενον, ἄλλον δέ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπον, μή προσκυνούμενον, κατὰ χάριν υἱόν Θεοῦ γενόμενον, ὡς καί ἄνθρωποι» [Исповедуем же, что Один и Тот же является Сыном Божиим и Богом по духу, и сыном человеческим по плоти. Не двумя природами исповедуем единого Сына, одной покланяемой и одной недостойной поклонения, но исповедуем единую природу Бога Слова воплощенную, единым поклонением и покланяемую вместе с Его плотью. И не двух сынов: одного – Сына Божия, истинного Бога и покланяемого, и другого - [происшедшего] из Марии человека, не покланяемого, ставшего по благодати сыном Божиим, как и [прочие] человеки].

²⁵⁶ - Και μίαν δέ του Θεού Λόγου φύσιν σεσαρκωμένην, σαρκί ψυχὴν ἐχούσῃ τὴν νοεράν τε καὶ Λογικὴν Λέγομεν εὐσεβῶς, διὰ τοῦ ἐπάγειν τὸ Σεσαρκωμένην, τῆς καθ' ἣ μας, οὐσίας τὴν δὴλῶσιν εἰσκομίζοντες. Περίφρασις γάρ ἐστὶν ἐν ταύτῃ καθ' ἑνώσιν, δι' ονόματος καὶ ὅρου τὰς δύο φύσεις ἐμφαίνουσα· ονόματος μὲν, τῆς μίας τοῦ Λόγου φύσεως, τῆς τὸ κοινόν τῆς οὐσίας μετὰ τοῦ ἰδίου τῆς ὑποστάσεως σημαίνουσης ὅρου δὲ τῆς ἀνθρωπίνης, ὡς αὐτὸς φησὶν ὁ διδάσκαλος: Τί γάρ ἐστὶν ἀνθρωπότητος φύσις, πλην ὅτι σαρξ ἐψυχωμένη νοερώς. Ὡστε ὁ Λέγων μίαν τοῦ Θεοῦ Λόγου φύσιν σεσαρκωμένην, μετὰ σαρκὸς ἐμψύχου εἶναι τὸν Θεὸν Λόγον δηλοῖ. [Н единой мы благочестиво называем природу Бога Слова воплощенную в обладающую мыслящей и разумной душой плоть, вводя – тем, что прибавляем «воплощенная» – указание на нашу сущность. Ибо это [т. е. слово «воплощенная»] есть описательное выражение, через название и термин указывающее купно, благодаря соединению, на две природы: название «единая природа Слова», обозначающее общность сущности вместе с особенностью ипостаси, и термин «человеческая», как говорит сам учитель: «Ведь что такое человеческая природа, если не плоть, умно одушевленная?» Так что говорящий о единой Бога Слова природе воплощенной, показывает Бога Слова сущим с плотью одушевленной] Col. 501; cf. col. 525, 584.

²⁵⁷ - Op. Max., t. II, col. 501, 525; сравни: col. 49.

²⁵⁸ - Col. 49. Сравни: Gieseler, part II, p. 15.

²⁵⁹ - Col. 501; сравни: col. 525. Только что рассмотренное место из Афанасия Великого по образу выражения заключающейся в нем догматической истины не единственное. Максим сопоставляет с ним другие два изречения отцов Церкви, говоря: «Достоинно внимания то обстоятельство, что относительно природ и природных действований наряду с выражениями, обозначающими двойство (πρὸς ταῖς διδυκαῖς φωναῖς), у отцов Церкви мы встречаем выражения, говорящие и об единстве (καὶ μοναδικὰς), каковы: "τὴν μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην", "Θεανδρικήν ἐνέργειαν" и "τὴν συγγενή καὶ δι' ἀμφοῖν ἐπίδεδειγμένην ἐνέργειαν»; между тем как относительно природных волей, насколько мне известно, невозможно найти

никакого выражения единства (οὐδε μίαν μοναδικήν): (встречаются) все такие выражения, которые и самими наименованиями и численно говорят о двойстве". Т. II, col. 88 – 89.

²⁶⁰ - Assumit. ex Epist. XLIV, ad Evlogium presv. C. P. Migne, t. LXXVII, col. 225. Разница в чтении настоящего места у Кирилла и у Максима незначительна, а именно у Максима недостает против Кирилла слов «έτερα γάρ ἢ του Λόγου φύσις, και έτερα ἢ της σαρκός» [ибо иная природа Слова, и иная – плоти] и слова «τον αὐτόν» [того же], стоящего после «ένα Υἱόν» [одного Сына].

²⁶¹ - Op. Max., t. II, col. 524 – 525.

²⁶² - "Ὁμολογοῦμεν τον Κύριον ημῶν Ἰησοῦν Χριστόν ἐκ δύο φύσεων, ὡς ἐκ θεότητος και ἀνθρωπότητος συγκεείμενον» [Исповедуем Господа нашего Иисуса Христа сложившимся из двух природ, то есть из божества и человечества]. Col. 500.

²⁶³ - «Мы не перестанем исповедовать, что Христос – »ἐκ δύο φύσεων... και ἐν δύο φύσεσιν... και δύο φύσεις, ὡς Θεόν τε ὁμοῦ τον αὐτόν ὄντα, και ἀνθρωπον πιστεύοντες» [из двух природ... и в двух природах... и две природы, веруя, что Один и Тот же одновременно является Богом и человеком]. Col. 501.

²⁶⁴ - Τοῦ ἀσυγχύτους αὐτάς μεμενηκένας Λέγειν, οὐ διαίρεσιν την οἴανούν παρεισάγοντος...; ἀλλά την διαφοράν ἀτρεπτον μένειν σημαίνοντος [Тем, что говорится, что они пребыли неслитными, не вводится никакого разделения..., но обозначается, что различие пребывает неизменным]. Т. II, col. 469.

²⁶⁵ - Т. II, col. 473; сравни: col. 477, 513. Из анализа содержания письма Максима к Иоанну кубикюлярию видно, что там это положение разъясняется на примере двухцветного или пятицветного камня. Сущность разъяснений сводится там к такому выводу: при различии цветов «камень один и тот же: ни качество (т. е. различие) красок не разделяет его, ни единичность предмета (μητέ τω μοναδικῶ τοῦ ὑποκειμένου) не сливает (т. е. качественно различных цветов)». Col. 476.

²⁶⁶ - Col. 477.

²⁶⁷ - Πάντες γάρ (οἱ ἅγιον της καθολικῆς Εκκλησίας διδάσκαλοι) ὡσπερ ἄλλην και ἄλλην, θεῖαν φημί και ἀνθρωπίνην, και διπλήν

φύσιν ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνός ἔδογμάτισαν [Ведь все (святые учителя католической Церкви) как об иной и иной – я имею в виду божественную и человеческую – учили о двойной природе Одного и Того же]. Col. 84.

²⁶⁸ - Т. II, col. 96, 49, 76, 289, 1052.

²⁶⁹ - По учению другой партии монофизитов, юлианистов (например, Сергия Грамматика), природа Христа хотя тоже образовалась из соединения двух, но по соединении она не должна быть называемая сложной. Правильнее говорить, что по соединении во Христе – одна природа, одна сущность и одно свойство, и такая одна природа – Божественная, к которой и должно быть отнесено все, что ни говорится о Христе (даже страсти и страдания). Vid. Gieseler, part II, p. 9.

²⁷⁰ - Op. Max., t. II, col. 49. Το δὲ ζωτικὴν οὐκ ἔχον ἐκ φύσεως δύναμιν, οὐδὲ τὴν οἰκονομῶν δηλονότι ψυχὴν, ἧς χωρὶς οὐδὲ σὰρξ ὑποσταίῃ ποτ' αὐ. Οὐκοῦν ψιλὴ μορφώσῃ σαρκὸς τὴν οἰκονομίαν ἐφάντασεν [Не имеющее же от природы жизненной силы, ни, очевидно, какой бы то ни было души, без которой отнюдь не может существовать и плоть. Стало быть, одной лишь видимостью плоти [Христос] изобразил домостроительство [спасения].

²⁷¹ - Χριστὸς "κατὰ ἀνθρώπους χωρὶς ἀμαρτίας ἀληθῶς γενόμενος ἄνθρωπος" [ради человеков воистину стал без греха человеком]. Из письма к Юлиану схоластику, col. 581; сравни: col. 60.

²⁷² - Οὕτω τὴν φύσιν λαβὼν ἠνώσεν (Θεὸς ὁ Λόγος) ἑαυτῷ τὸ καθ' ὑπόστασιν, ὡς ἀπαρχῆς ταύτην ἐδημιούργησε [Таким образом, приняв природу, (Бог Слово) соединил с Собою по ипостаси, [такою же] как Он изначально ее создал]. Из догматического послания к Стефану Дорскому, col. 157; сравни: col. 77.

²⁷³ - "Ἐλλείψας οὐδέν εἰς πρόσληψιν τῶν ἡμετέρων» [Не пренебрегши ничем из нашего в воспринятом [Им человечестве]]. Из того же письма, col. 156.

²⁷⁴ - Из догматического послания к Стефану Дорскому, col. 157; сравни: col. 581.

²⁷⁵ - Один из более ранних выразителей воззрения юлианистов Тимофей Элур, между прочим, учил, что плоть Христа по самому своему рождению была плотью Бога. Если бы это была плоть человеческая, отличная от Божественной природы Слова, то рождение ее могло совершиться не иначе, как по закону естественного рождения людей. Во фрагментах из произведений Тимофея Элура, сохраненных монахом Евстафием (in Ang. Maji Scriptorum veterum nova collect., VII. I) есть, между прочим, такое место: «Εἰ γάρ ἦν ἄνθρωπος κατὰ φύσιν καὶ νόμον ὁ μέλλων ἀποτελεῖσθαι ἄνθρωπος ἐν μήτρᾳ τῆς παρθένου, οὐκ ἂν ἐτέχθη ἐξ αὐτῆς, εἰ μὴ πρῶτον τῆς παρθενίας διαλυθείσης» [Ибо если бы был человеком по природе и [естественному] закону Намеревавшийся стать человеком в утробе Девы, Он бы не родился от Нее, если бы прежде не нарушилось девство]. См.: Gieseler, part II, p. 26.

²⁷⁶ - Письмо к Георгию, col. 60.

²⁷⁷ - О безгрешности человечества Христа по самому рождению довольно подробно трактуется в Апологии за Гонория. См.: col. 237 – 241.

²⁷⁸ - Το γάρ τοῦ κατὰ τον Σωτήρα ἀνθρωπίνου θέλειν, εἰ καὶ φυσικόν ἢ ν, ἅλ' οὐ ψιλόν ἦν καθ' ἡμᾶς, ὥστιερ οὐδ' αὐτό τό ἀνθρώπινον, ὡς ὑπέρ ἡμᾶς τῇ ἐνώσει κατάκρον ξεωξέν, ὡ καὶ τό ἀναμάρτητον κυρίως ἐπῆρτηται. Τό δέ ἡμέτερον προδήλως ψιλόν, καὶ οὐδαμῶς ἀναμάρτητον, διὰ τὴν τῇδε κάκειννομένην περέγκλισιν [Ибо воля Спасителя человечества, хоть и была природной, но не была нагой как у нас, равно как и само [Его] человечество, как превыше нас в высшей степени обоженное соединением [с Божеством], коему по справедливости принадлежит и безгрешность. Наше же – явным образом нага и отнюдь не безгрешна, по причине бывшего здесь и там уклонения]. Col. 236; cf. col. 60: «αὐτός δέ πάσης κατὰ φύσιν ἐλεύθερος ὢν ἀμαρτίας, ὡς ἄνθρωπος οὐ ψιλός, ἀλλ' ἐνανθρωπήσας Θεός, οὐδέν ἐναντίον εἶχεν» [Он же, будучи по природе свободен от всякого греха, как не нагой человек, но вочеловечившийся Бог, не имел [в Себе] ничего сопротивного].

²⁷⁹ - Col. 60, 61.

²⁸⁰ - Παν γὰρ εἶ τι φυσικόν, καί ἀδιάβλητον (nec vitii labem habet), οὐκ ἐναντίον μὲν, οὐ πάντως δέ καί ἠνωμένον Θεῷ [Ибо все, что природно, то и неукоризненно: не противно, но, всяко, и не соединено с Богом]. Col. 236; сравни: col. 56, 80.

²⁸¹ - «Каким образом, – говорит Максим в письме к Стефану Дорскому, – пресущественный ради нас воплотившийся Бог Слово, по восприятию от Духа Св. и Присводевы Марии и Богородицы разумно одушевленной плоти став по природе новым человеком и пребывая таким (νέος τέ χρηματίσας φύσει καί γενόμενος ἄνθρωπος), обновил бы древнего человека (καينουρήσει τον πάλαι), если бы не воспринял всего его, за исключением одного только греха, в чем и состоит ветхость (ἡ παλαιώσις)?" Col. 136.

²⁸² - Col. 157 и многие другие места.

²⁸³ - Из письма к Марину диакону, col. 77; сравни: col. 345 (из «Диспута с Пирром»).

²⁸⁴ - Col. 345; сравни: col. 157.

²⁸⁵ - Col. 157, 281 и 301.

²⁸⁶ - L. c. apud. Braun, s. 96. Ex. III torn. Apologiae de Verbo incarnato.

²⁸⁷ - Disput, cum. Pyrrh., col. 289.

²⁸⁸ - Письмо к Косьме диакону. Т. II, col. 560.

²⁸⁹ - «Отцы Церкви, – говорит Максим (col. 300), – заповедали нам признавать (во Христе) не только природы, но и отличительные свойства или особенности (ιδιότητες τὰ γνωρίσματα τῆς τελειότητος) каждой природы: не только Одного и того же, как совершенного Бога и совершенного человека, но и совершенства их...; согласно с такой благочестивой мыслью, они учили и о двух волях Одного и того же, численно (δύο) и качественно различных (ἄλλο καὶ ἄλλο)".

²⁹⁰ - Cf. Schwane, s. 508.

²⁹¹ - Op. Max., t. II, col. 80, 84, 96, 289 и многие другие.

²⁹² - «Дисп. с Пирр.», col. 289; сравни: col. 201, 96.

²⁹³ - Так, Север в письме к Сергию Грамматику убеждает этого последнего, чтобы он оставил свое (Юлиана) учение и

признал во Христе одну сложную природу, но две сущность и два свойства. Vid. Gieseler, part II, p. 9.

²⁹⁴ - «Дисп. с Пир.», col. 301.

²⁹⁵ - Ibid., Col. 289.

²⁹⁶ - Ibid., Col. 289; сравни: col. 273.

²⁹⁷ - Ibid., Col. 304.

²⁹⁸ - Протестантский богослов Дорнер основанию, заимствуемому от Троичности, не придает силы доказательности. Дорнер, между прочим, говорит: «Основание, заимствуемое от Троичности, конечно, недоказательно, потому что если три лица (в Боге) могут иметь одну волю, то одно лицо тем более должно иметь одну волю, будь оно даже составлено из двух природ или сущностей». Дорнер, как видно, забывает или, скорее, намеренно игнорирует то, что именно хочет доказать Максим по отношению ко Христу на основании учения о Троичности. Максим совсем не то хочет сказать, что на основании единства воли трех лиц Св. Троицы во Христе необходимо признать две воли: вывод из указанного основания, кажется, достаточно очевиден. Таким образом, заключение Дорнера («... то одно лицо, тем более, должно...» и т. д.) совершенно произвольно и ошибочно. Как бы поправляя себя, Дорнер, тем не менее, продолжает петь в унисон монофелитизму, говоря: «Конечно, диофелиты говорят, что в Боге одна природа всех трех Лиц, и поэтому одна воля в Них, если воля повсюду следует природе. Но, не говоря уже о том, что, выходя отсюда, можно было прийти к признанию одной воли в различных человеческих личностях, монофелиты могли возразить (а они, действительно, и возражали), что двойство сущностей, из которых состоит Богочеловек, не необходимо еще ведет к принятию двойства воли; ведь и человек состоит из двух сущностей: тела и души, и, однако, в нем мыслят только одну волю». Dorner, Th. II, s. 244. Что касается этого положения («не говоря уже о том, что отсюда можно было прийти к признанию одной воли в различных человеческих личностях»), то решительно непонятно, как мог Дорнер сказать это после того, как Максим не раз и весьма определенно заявляет, что где

одна природа, там одна и воля, и что, следовательно, всем людям, как однородным и единосущным, свойственна одна природная воля? Подобную очевидность положений Максима нельзя было никак просмотреть, относясь к ним нетенденциозно. О возражении монофелитов, разделяемом Дорнером, у нас речь впереди.

²⁹⁹ - Op. Max., t. II, col. 209.

³⁰⁰ - Col. 292 – 293. См.: I ч. нашего исследования, Анализ содержания «Дисп. с Пир.», стр. ??.

³⁰¹ - Письмо к пресвитеру Марину, t. II, col. 12. Точно такое же определение приводится на col. 45 и 185; не сполна приводится оно во многих местах: см., например, col. 153, 192, 280. Должно заметить, что Максим предлагает не свое собственное определение природной воли, на что и указывает выражение «φάσιν» («говорят»). На col. 185 Максим более определенно говорит, что это определение составлено одним смиренным монахом (εὐλαβὴς μοναχός). В примечании на эти слова Комбефи говорит: «Non facile existimandus Sophronius». Мы более решительно держимся того же мнения, хотя на совершенно ином основании, чем Комбефи: свою догадку этот последний обосновывает на том обстоятельстве, что «во время написания этого (послания) Софроний или был уже епископом (а определение составлено монахом), или его не было в живых». Во всяком случае, при написании как этого послания, так и другого (к пресвитеру Марину), из которого мы привели рассматриваемое определение, Софрония не было в живых; да если бы он и был еще в живых, состоя епископом, все равно Максим не мог так выразиться о Софронии: ὁ εὐλαβὴς μοναχός. Едва ли можно допустить и то, чтобы Стефан Дорский, пользовавшийся доверием Софрония, позволил себе обратиться к Максиму за мнением последнего относительно правильности этого определения: «εἰ οὐ ἔχει, ἢ μή» (col. 185). Это, разумеется, все более или менее остроумные догадки, а вот и истинная, по нашему мнению, причина, почему автором приведенного определения нельзя считать Софрония: полемика Софрония всецело падает на первый период истории развития монофелитских споров, когда

спорный вопрос раскрывался исключительно под формой понятия «ενέργεια», а не «θέλημα» или «θέλησις». Действительный автор определения нам неизвестен.

³⁰² - «Εἰ καὶ θέλησιν τό θέλημα προσαγορεύουσιν [хоть и именуют волю волением], т. е. отцы Церкви, ἀλλ' οὐδαμῶς θεληθέν ἢ θελητόν [но отнюдь не изволенным или желанным]». Col. 188. Из всех отцов Церкви (Ириней Лионский, Климент Александрийский, Евстафий Антиохийский, Афанасий Александрийский, Григорий Нисский, Диадок Фотикийский, Анастасий Антиохийский, Немезий Емесский, Иустин Философ), определения воли которых приводятся у Максима (t. I, col. 276 – 280), только у одного Анастасия Антиохийского встречается название «θέλημα», у всех же остальных – исключительно «θέλησις».

³⁰³ - Так, в письме к пресвитеру Марину (col. 13) и θέλημα, и θέλησις Максим одинаково определяет как »ορεξις λογική καὶ ζωτική« [желание разумное и животное].

³⁰⁴ - В догматическом трактате «О двух волях Христа Бога нашего» слово «θέλημα» встречается более 30 раз, тогда как «θέλησις» – всего лишь И раз. Численное превосходство в употреблении первого сравнительно со вторым выступает еще более рельефно в «Диспуте с Пирром»: здесь, если принимать в счет употребление этих терминов и со стороны Пирра, «θέλημα» встречается более 90 раз, между тем как «θέλησις» всего лишь 15 раз. Достоин замечания то явление, что в формуле «две воли» у Максима всегда употребляется слово «θέλημα»: «δύο θελήματα» (См. например, col. 193, 196, 289, 300, 301), за исключением единственного случая в разговоре с Феодосием (t. I. col. 141), где употреблено «θέλησις»: «δύο θελήσεις». (Подобно Максиму, Пирр также употребляет «θέλημα» предпочтительно перед «θέλησις»). В отдельности же, для обозначения как Божественной, так и человеческой воли Максим одинаково употребляет и тот, и другой термин; пример употребления «θέλησις» см. на col. 209.

³⁰⁵ - «Дисп. с Пирр.», col. 293.

³⁰⁶ - Письмо к пресвитеру Марину, col. 48.

307 - «Дисп. с Пир.», col. 292.

308 - Письмо к пресвитеру Марину, col. 13.

309 - Цитаты, соответствующие предыдущим трем ссылкам.

Природная и личная воли, как таковые, сравниваются у Максима (см., например, col. 293) с природной способностью видеть (τό ὄραν) и с направлением зрения в ту или другую сторону (τό πῶς ὄραν).

310 - Col. 263; сравни: col. 297.

311 - Col. 12, 297; сравни: col. 192.

312 - Col. 13.

313 - Там же; сравни: col. 293, 77.

314 - Из письма к Марину пресвитеру, col. 56.

315 - «Будучи по природе Богом, обладающим совершенной свободой, и Виновником свободы всех, как человек Он не был лишен разума (οὐκ ἄνους γέγονεν ἄνθρωπος) или природной жизни людей (ἡ ζωής... φυσικής), но был человеком мыслящим (νοερός), т. е. (ἡτοι) на самом деле по природе (φύσει) обладал волей и действованием (θελητικός και ἐνεργητικός). Col. 128.

316 - «Дисп. с Пир.», col. 293.

317 - Col. 317. Точно такое же определение, по свидетельству Максима, дает Ириней Лионский; так же в существе дела определяет волю Афанасий Великий, Григорий Нисский и др. См.: Ор. Мах., t. II, col. 276 – 277. Максим не указывает, откуда, из каких сочинений названных отцов Церкви заимствовал он подобное определение воли.

318 - «Дисп. с Пир.», col. 301.

319 - "Κατ' ἐξουσίαν γάρ βουλευόμεθα, και κρίνομεν, και προαιρούμεθα, και ὀρμῶμεν, καί χρώμεθα τοιέφ' ἡμίν« [Ибо мы свободно изволяем и решаем, и избираем, и стремимся, и пользуемся тем, что в нашей власти]. Col. 17–20; сравни col. 293: »Κατά φύσιν δέ ἡμίν, ὡς εἴρηται, προσόντος του Λογικῶς ὀρέγεσθαι, ἡγουν θέλειν, και Λογίζεσθαι βουλευέσθαι τε και ζητεῖν, και σκέπτεσθαι, και βούλεσθαι, και κρίνειν, και διατίθεσθαι, και αἰρεῖσθαι, και ὀρμάν, και κεχρήσθαι οὐκ ἄρα ἡναγκασμένα τά τῶν νοερών φυσικά« [Поскольку же нам по природе, как сказано, свойственно разумно стремиться, то есть желать и

рассчитывать, замышлять и искать, и думать, и хотеть, и решаться, и настраиваться, и избирать, и стремиться, и пользоваться, то не вынужденным является относящееся к природе мыслящих [существ]]. Кстати заметить, что в только что приведенной тираде указан весь волевой процесс, слагающийся из восьми последовательных моментов. В приведенных в тексте словах (col. 17 – 20) опущены два начальных момента:

»βούλησις« (хотение, т. е. желание чего-либо) и »ζήτησις, καὶ σκέψις« (изыскание средств (τό βουλευτόν), ведущих к осуществлению цели (τό τέλος), которую составляет βουλευτόν, и сомнение в возможности достижения цели в случае, если хотение простирается на невозможное (ἐπὶ τῶν ἀδυνάτων). См.: col. 13) и пятый момент – τό διατίθεσθαι или, как обыкновенно он называется, γνώμη – произвольная склонность. См.: col. 17.

320 - Col. 293.

321 - Там же.

322 - ἡ ἐξ ἐξουσία, κυριότης ἐννομος τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν ἡ κυριότης ἀκωλύτος τῆς τῶν ἐφ' ἡμῖν χρήσεως ἡ ὀρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν αὐτοῦ αὐτοῦ. Col. 17.

323 - «Дисп. с Пир.», col. 325.

324 - Название это, насколько можно судить на основании слов Пирра в разговоре с Максимом, придумано монофелитами с известной целью. Смотри: первую часть «Анализ содерж. дисп. с Пир.».

325 - Хотя в письме к пресвитеру Марину о γνώμη трактуется после выбора, но сам же Максим прямо говорит, что «выбор наступает после склонности и возникает из нее» (μεθ' ἧν, т. е. γνώμην, ἡ κυριώτερον εἰπεῖν, ἐξ ἧς ἡ προαίρεσις). Col. 17.

326 - Col. 17.

327 - «Дисп. с Пир.», слова Максима. Col. 308.

328 - Col. 293.

329 - Col. 308.

330 - Col. 293. "Τό πῶς θέλειν... τρόπος ἐστὶ τῆς τοῦ θέλειν... χρήσεως, μόνῳ τῷ κεχρημένῳ προσόν, καὶ τῶν ἄλλων αὐτόν χωρίζον« [Желать некоторым образом... есть способ

употребления [способности] желать, свойственный только пользующемуся [им] и отличающий его от иных].

³³¹ - Основание для отнесения названия »γνωμικόν" только к человеческой личной воле можно видеть в том обстоятельстве, что, говоря о невозможности приписать человеческой природе Христа «θέλημα γνωμικόν» («Дисп. с Пир.», col. 308), Максим в то же время (там же, col. 313) говорит о том, что Христу нельзя приписать, между прочим, одну личную волю (ύποστατικόν θ.), т. е., очевидно, Божественную, к которой неприменимо, разумеется, название «γνωμικόν», по весьма простой причине, кроющейся в самом понятии.

³³² - Причина того зла, что в нас в теперешнем нашем состоянии таким господствующим принципом является наша личная воля, лежит в испорченности нашей природы, в удалении нашей воли от воли Божией, в возвышении личного начала над природным. Col. 56.

³³³ - Разъяснение этого положения см., например, в письме к Стефану, епископу Дорскому, col. 197 – 201; а также col. 64, 97, 333 и многие другие.

³³⁴ - Col. 289.

³³⁵ - Col. 200.

³³⁶ - Col. 333.

³³⁷ - Op. Max., t. II, col. 105, 84, 289.

³³⁸ - Ibid., col. 224, 45, 109.

³³⁹ - Πάντες γάρ ὥστιερ ἄλλη ν και ἄλλην, θεϊαν φημί και ἄνθρωπίνην, και διπλή ν φύσιν επί τοῦ αὐτοῦ και ενός ἔδογμάτισαν οὕτως διαπρυσίως τοις πάσιν ἐκήρυξαν και ἄλλο και ἄλλο θέλημα, θεϊόν φημι και ἀνθρώπινον, και δύο θελήματα και ἄλλην και ἄλλην ἐνέργειαν, θεϊαν τε και ἄνθρωπίνην και διπλήν αὐθις ἐνέργειαν, τουτέστι δύο. Οὕτω γάρ και των οὐσιῶν τήν εν αριθμῷ σημασίαν προδήλως ἐξεφώνησαν. Col. 84; относительно воли сравни: col. 300.

³⁴⁰ - Ὡσπερ γαρ ὁ των τοῦ αὐτοῦ καί ενός Χριστοῦ φύσεων αριθμός, εὐσεβῶς νοούμενος τε καί Λεγόμενος, οὐ διαιρεί τον Χριστόν, ἀλλα σωζομένην, καν τή ἐνώσει παρίστησι των φύσεων την διαφοράν οὕτω καί ὁ αριθμός των οὐσιωδῶς προσόντων ταίς

αὐτοῦ φύσεσι θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν κατ' ἀμφω γάρ, ὥς εἴρηται, τὰς αὐτοῦ φύσεις θελητικός ἦν ὁ αὐτός καὶ ἐνεργητικός τῆς ἡμῶν σωτηρίας οὐ διαίρεσιν εἰσάγει μη γένοιτο ἀλλὰ τὴν αὐτῶν δηλοῖ καὶ μόνον, κὰν τῇ ἐνώσει φυλακὴν καὶ σωτηρίαν. Col. 289.

³⁴¹ - Col. 289 – 292. См.: I часть, «Анализ содерж. дисп. с Пир.».

³⁴² - Col. 293. См.: «Анализ содерж. ...».

³⁴³ - Col. 336. См.: «Анализ содерж. ...».

³⁴⁴ - Там же.

³⁴⁵ - Col. 297. См.: «Анализ содерж. ...».

³⁴⁶ - Θεοδοσ Καὶ ἡμεῖς ὁμολογοῦμεν καὶ τὰς φύσεις καὶ διαφόρους ἐνεργείας, τουτέστι, θεῖαν τε καὶ ἀνθρωπίνην· καὶ θελητικὴν αὐτοῦ τὴν θεότητα, καὶ θελητικὴν αὐτοῦ τὴν ἀνθρωπότητα ἐπειδὴ οὐκ ἀνευ θελήσεως ἦν ἡ ψυχὴ αὐτοῦ. Δύο δέ οὐ λέγομεν, ἵνα μὴ μαχόμενον αὐτοῦ αὐτῷ εἰσαγάγωμεν [Φеодос.: И мы исповедуем и природы, и различные действия, то есть божественное и человеческое; и обладающим волей [исповедуем] Его божество, и [также] обладающим волей – Его человечество, поскольку не без воли была душа Его. «Две» же не говорим, чтобы не вводить в Него противоречие]. Μαξ. Τί οὖν; φύσεσιν ἐπιφημιζόμενος ὁ ἀριθμός οὐ διαιρεῖ· ἀλλ' ἐπὶ θελήσεων καὶ ἐνεργειῶν λεγόμενος, διαιρέσεως ἔχει δύναμιν; [Макс.: Что же, значит, будучи прилагаяемо к природам, число не разделяет, а когда говорится по отношению к волям и действиям, то обладает разделяющей силой?] Θεοδ. Πάντως καὶ οἱ πατέρες ἐπὶ θελήσεων καὶ ἐνεργειῶν οὐκ εἶπον, φεύγοντες τὴν διαίρεσιν, ἀλλ' ἄλλην καὶ ἄλλην, καὶ θεῖαν, καὶ ἀνθρωπίνην, καὶ διπλὴν, καὶ διττὴν· καὶ ὥς εἶπαν λέγω, καὶ ὥς εἰρήκασι λέγω [Φеод.: Несомненно, и отцы о волях и действиях [этого] не говорили, избегая разделения, но [говорили] «иная и иная», «божественная и человеческая», «двойная» и «двоякая». И как они говорили, так и я говорю, и как они изрекли – говорю]. Μαξ. Διὰ τὸν Κύριον, ἐάν ἀκούσητε μίαν καὶ μίαν, ἢ ἄλλην καὶ ἄλλην ἢ δις δύο, ἢ δις πέντε, τί νοοῦντες τοῖς λέγουσιν ἀποκρίνεσθε; καὶ εἶπαν. Ἐπειδὴ ὠρκισας ἡμᾶς, τό μίαν καὶ μίαν, δύο νοοῦμεν· καὶ ἄλλην, καὶ ἄλλην, δύο νοοῦμεν· καὶ δις δύο, τέσσαρα νοοῦ[Ради Господа, если вы

услышите «одна и одна» или «иная и иная», или «дважды два», или «дважды пять», ответьте говорящим, что разумеете? И они сказали: раз ты заклиал нас, то «одна и одна» разумеем две, и «иная и иная» – тоже две, и дважды два – разумеем четыре]. Ор. Мах., t. I, col. 152–153.

³⁴⁷ - Т. II, col. 49.

³⁴⁸ - Col. 156 – 157.

³⁴⁹ - «Дисп. с Пир.», col. 325.

³⁵⁰ - Εἰ δὲ πρωτοπαθὴς ἐν ἡμῖν ἡ Θέλησις, ταύτην δὲ μετὰ τῆς φύσεως κατ' αὐτοὺς οὐ προσείληθεν ὁ Λόγος ἐνανθρωπήσας—οὐκ ἄρα ἐγὼ χωρὶς ἁμαρτίας γέγονα. Εἰ δὲ ἐγὼ χωρὶς ἁμαρτίας οὐ γέγονα, οὐκ ἄρα ἐσώθην—εἶπερ τό ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον [Если прежде всего поражена в нас воля, но сию вместе с природой не восприняло Слово, вочеловечившись, то я не стал без греха. Если же я не стал без греха, то и не спасся, если только действительно не воспринятое – не уврачевано]. Col. 325; сравни: col. 156.

³⁵¹ - Там же.

³⁵² - Col. 80.

³⁵³ - Col. 297.

³⁵⁴ - Апология Гонория, col. 237.

³⁵⁵ - Там же, col. 241.

³⁵⁶ - Догматическое послание к пресвитеру Марину, col. 233 и след.

³⁵⁷ - На это изречение ссылались монофелиты, например, Пирр. См.: «Дисп. с Пир.», col. 316.

³⁵⁸ - Греческий текст этого места приведен в первой главе (ссылка 278).

³⁵⁹ - Φαμέν, ὅτι περ καὶ μέν φυσικόν (т. е. вообще τό ἀνθρώπινον и в частности τό Θέλειν), οὐχ ὑπεναντίον· καὶ δὲ μή φυσικῶς πρὸς ἡμῶν κινεῖται, σαφῶς ὑπεναντίον, καὶ ὡς τα πολλὰ ἀντιπίπτει, ὥ καὶ τό ἁμαρτάνειν ἐφέπεται. Col. 236.

³⁶⁰ - Col. 237.

³⁶¹ - «Дисп. с Пир.», col. 325 – 328; сравни: col. 349.

³⁶² - Col. 348 – 349.

³⁶³ - Col. 325.

³⁶⁴ - Εἰ μὲν καθ' ὁ Θεός, τοῦτό τις περί αὐτοῦ εἰρήσθαι ἐκλάβη, πέρασι σωματικοῖς, τῷ ἄνω φημί, καὶ τῷ κάτω· τῷ ἐμπροσθεν καὶ τῷ ὀπίσω· τῷ δεξιᾷ καὶ τῷ ἀριστερᾷ, διαλήφθαι τὴν θεότητα λέγειν ἀναγκασθήσεται. Εἰ δὲ καθ' ὁ ἄνθρωπος ταῦτα εἰρήσθαι περί αὐτοῦ λέγει· ἀρα θελητικὸς ἦν ὁ αὐτός καὶ καθ' ὁ ἄνθρωπος [Если кто-нибудь будет понимать, что это говорится о Нем, как о Боге, то будет вынужден сказать, что Божество объемлется телесными пределами – я имею в виду, верх и низ, перед и зад, право и лево. Если же станет утверждать, что это говорится о Нем как о человеке, значит, Тот же Самый был наделен волей и как человек]. Col. 321 – 324.

³⁶⁵ - Ὑπήκοος δὲ οὐ καθ' ὁ Θεός, ἀλλὰ καθ' ὁ ἄνθρωπος, γέγονε· "Καθ' ὃ γὰρ Θεός, οὔτε ὑπήκοος, κατὰ τοὺς Πατέρας, οὔτε ἀνήκοος". – "Τῶν γὰρ δευτέρων, καὶ τῶν ὑπὸ χεῖρα ταῦτα", φησὶν ὁ Θεῖος Γρηγόριος· ἀρα καὶ καθ' ὁ ἄνθρωπος Θελητικὸς ἦν [Послушным же Он стал не как Бог, но как человек: «ведь как Бог, Он, – согласно отцам, – ни послушен, ни непослушен». – «Ибо это, – говорит божественный Григорий, – свойственно низестоящим и подчиненным»; значит, Он и как человек был наделен волей]. Col. 324.

³⁶⁶ - Все рассмотренные места Писания, на которые ссылается Максим в подтверждение действительности человеческой воли и действия Христа, приводятся им в разговоре с Пирром. См.: col. 321 – 324. В письме к Стефану, епископу Дорскому (col. 160) приводятся с той же целью те же самые места, за исключением двух: Филип. II 8 и Пс. XXXIX: 7–9.

³⁶⁷ - Col. 81, 68. Должно заметить, что Максим приводит это изречение как доказательство, главным образом, того, что Христос имеет хотя различные, но не противоречивые одна другой воли. Но если возможности мыслить в одном лице Христа, по представлению монофелитов, препятствовало, между прочим, мыслимое ими противоречие воли человеческой воле Божественной, то пример этого изречения мог служить как нельзя более сильным доказательством действительности совмещения в лице Христа двух природных волей. Поэтому замечание Баура (Baur, b. II, s. 122 – 123), что, приводимое в

послании папы Агафона в качестве доказательства действительности существования во Христе двух волей, это изречение «не упоминается у Максима» (т. е. не упоминается как таковое), неверно. Оно не упоминается в «Диспуте с Пирром», где приводятся все другие места, но ведь догматико-поленические труды Максима не ограничиваются одним только разговором с Пирром.

³⁶⁸ - Col. 45 (особый трактат, Cap. 51).

³⁶⁹ - L. sumpt. ex Lib. de incarnatione Verbi Dei et contra Arianos. Op. Athanasii Alexandrini, t. II, col. 1021. Должно заметить, что у Максима настоящее место несколько урезано. У Афанасия оно читается так: «Καί όταν λέγῃ, Πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τό ποτήριον τοῦτο—πλήν μή τό ἐμόν, ἀλλὰ τό σον γενέσθω Θέλημα—καί πάλιν. Τό μεν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δέ σαρξ ασθενής, δύο Θελήματα ἐνταῦθα δείκνυσι—τό μεν ἀνθρώπινον (ὅπερ ἐστί τῆς σαρκός τό δέ Θεϊκόν, ὅπερ Θεοῦ. Τό γάρ ἀνθρώπινον) διά τήν ἀσθένειαν τῆς σαρκός, παραιτεῖται τό πάθος, τό δέ Θεϊκόν αὐτοῦ πρόθυμον» [И когда Он говорит: «Отче, аще возможно есть, да мимоидет от Мене чаша сия, обаче не Моя, но Твоя воля да будет», и опять: «дух убо бодр, плоть же немощна», Он тем самым показывает две воли: человеческая (которая есть воля плоти, и другую – божескую, которая Бога) по причине немощи уклоняется от страдания, а божеская Его воля – бодра]. В чтении Максима недостает слов, поставленных нами в скобки, а слово «πάλιν» оказывается лишним. In Epist. I Agathonis papae (Mansi, t. XI, p. 248) настоящее место читается полно, т. е. так же, как у самого Афанасия.

³⁷⁰ - L. sumpt. ex II orat. (theologica IV) de Filio. Vid. Op. Gregorii theology, t. II, col. 117 et sq.

³⁷¹ - Col. 236; сравни: col. 316.

³⁷² - L. sumpt. ex I orat. in Christi resurrectionem (vel in sanctum Pascha). Op. Gregorii Nysseni, t. III, col. 616. Относительно чтения приведенного места в трудах Григория Нисского в теперешнем их виде должно заметить, что оно неполно. Здесь оно представляется в таком виде: «Ἡ ψυχὴ θέλει καί τό σῶμα... ἡ Λέπρα» [Душа хочет и тело... проказа];

предполагается пропуск следующих слов: «και τό σώμα (άπτεται δι' αμφοτέρων φεύγει τό πόνος· απήλθε γάρ, φησίν, απ' αυτού) ή Λέπρα» [и тело (касается: посредством обоих уходит болезнь, ибо отступила, – глаголет, – от него) проказа]. Cf. Op. Max., t. II, col. 161; на col. 317 последнее предложение у Максима опущено.

³⁷³ - Настоящее место в трудах Григория Нисского (col. 616) и Максима (col. 161) стоит рядом с первым.

³⁷⁴ - Следующие слова Григория Нисского: «Επειδή τοίνυν άλλο τό ανθρώπινον Θέλημα, και τό θεϊον άλλο, φθέγγεται μεν ώς έκ του ανθρώπου τό тής άσθενείας (у Максима: »τή άσθενεία") тής φύσεως πρόσφορον, ό τά ήμέτερα πάθη οίκειωσάμενος—επάγει δέ την δευτέραν φωνήν, τό ύψηλόν τε καί θεοπρεπές βούλημα κυρωθήναι παρά τό ανθρώπινον ύπέρ της των ανθρώπων (у Максима: «του κόσμου") σωτηρίας Θέλων. Ό γαρ ειπών· Μη τό έμόν, τό ανθρώπιно ν τω Λόγω έσημανε· προσθείς δέ, Τό σόν, έδειξε τό συναφές της έαυτου προς τον Πατέρα Θεότητος, ής ούδεμία Θελήματος έστι διαφορά, διά την κοινωνίαν της φύσεως» взяты из его *Antirrheticus adversus Apollinarem*. Op. Gregorii Nysseni, t. II, col. 1193 et sq. Cf. Op. Max., t. II, col. 161. Русский перевод приведенного места см. в «Деян. VI В. е.», стр. 233.

³⁷⁵ - Assumit ex XXIV assert. (Λόγος ΚД) Thesavri de sancta et consubstantiali Trinitate. Op. S. Cyrilli Alexandrini, t. VIII, col. 392.

³⁷⁶ - В том же послании к Стефану, епископу Дорскому, col. 165 – 169.

³⁷⁷ - Комбефи замечает, что «haec (h. e. verba) de vini miraculo non exstant inter Opera S. Cyrilli Hierosolymitani» (pag. 167. Var. lect. 10). На самом деле, эти слова Кирилла относятся к числу *fragmenta deperditorum S. Cyrilli operum*. Настоящий отрывок, по словам Тутэ, приводится только у Максима и в актах латеранского собора 649 года. Vid. Opera S. Cyrilli Hierosolymitani, col. 1181.

³⁷⁸ - В подлинном латинском тексте эти слова читаются так: «Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est» – «та и другая форма в общении с другой действует свойственное себе». На VI Вселенском соборе эти слова

читались тоже в такой форме: «*utraque forma*» «ἐκτέρα μορφή» (Apud. Mansi, t. XI, p. 421 – 422 Деян. VI В. е., стр. 255). Известно, что и монофелиты ссылались на это изречение в подтверждение единства действований, например – Сергей в послании к Киру и Гонорию; между тем, это место ясно и решительно свидетельствует о двойстве природных действований. Дорнер (Dorner, th. II, s. 216, примечание 27) полагает, что монофелиты в свою пользу делали грамматическое извращение этого классического места, читая вместо «*utraque forma*» (пот. с.) – «ἐκτέρα μορφή» (dativ. с). И получался такой смысл: не «та и другая природа», а «в той и другой природе» (а двойства природ в принципе они не отвергали) действует одно лицо. Справедливо или нет предположение Дорнера (а в копии посланий Сергея к Киру и Гонорию, читанных на VI Вселенском соборе, употреблена форма именительного падежа: apud Mansi, t. XI, p. 525 – 526 и 537 – 538), во всяком случае, употребление у Максима формы выражения «ἐκτέρα μορφή» не может быть приравниваемо к употреблению этого выражения в такой же форме у монофелитов. Должно помнить, что Максим строго разграничивает понятия «ἐνερῶν» и «ἐνέργεια», а при таком разграничении формула «ἐκτέρα μορφή» ни в каком случае не может быть истолкована в монофелитском смысле. Она равняется часто употребляющемуся на языке Максима выражению, вроде следующих: «по той и другой природе» (καθ' ἐκτέραν αὐτοῦ φύσιν: col. 128) или «по обоим своим природам» (καθ' ἀμφω τὰς αὐτοῦ φύσιν: col. 160) Христос обладал волей и действом».

³⁷⁹ - Οὐ γάρ δή που μίαν εἶναι φυσικὴν τὴν ἐνέργειαν δώσομεν Θεοῦ καὶ ποιήματος ἵνα μήτε τό ποιηθέν εἰς τὴν Θεϊαν ἀνάγωμεν οὐσίαν, μήτε μὴν τῆς Θείας φύσεως, τό ἐξαίρετον εἰς τὸν τοῖς γενητοῖς πρέποντα κατάγωμεν τόπον. Οἷς (у Максима: ὧν) γάρ ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ δύναμις ἀπαραλλάκτως μία, τούτοις ἀνάγκη καὶ τὴν τοῦ εἶδους (у Максима: «γένους») ἐνότητα σώζεσθαι. L. sumpt. ex XXXII assert. Thesauri. Op. S. Cyrilli, t. VIII, col. 453; cf. Op. Max., t. II, col. 168 – 169.

³⁸⁰ - T. II, col. 169.

³⁸¹ - Op. Max., t. II, col. 41, 44, 481, 525.

³⁸² - Ούκουούχ υπόστασις ἡ τοῦ Θεοῦ Λόγου καλέστηκε σὰρξ. Οὐδέποτε γάρ... καθ' 7 ἑαυτὴν τὸ παράπαν ὑπέστη τοιάφορίζουσιν αὐτὴν ιδιώμασι διωρισμένη τῶν ομογενῶν, ἢ πρὸς τον συγκεείμενον καθ' ὑπόστασιν Λόγον, τοῦ κοινού τὸ ἴδιον ἔχουσα κεχωρισμένον— ἀλλ' ἐνυπόστατος ὡς ἐν αὐτῷ καὶ δι' αὐτόν λαβούσα τοῦ εἶναι τὴν γένεσιν· καὶ αὐτοῦ γενομένη καθ' ἐνωσιν σὰρξ, καὶ πρὸς αὐτόν καὶ ὑπόστασιν ἐνιζομένη, τῷ Λόγῳ τῆς τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων ἀφορίζουσης αὐτὴν ιδιότητος. Καὶ σαφέστερον εἰπεῖν, αὐτοῦ τοῦ Λόγου καθ' ὑπόστασιν ποιούμενη τὸ ἴδιον ὡς πρὸς καὶ τὸ κατ' οὐσίαν κοινόν, οὐ καὶ σὰρξ ἀληθῶς καὶ ἐνωσιν γέγονεν [Так что плоть Бога Слова не стала ипостасью. Ведь она вовсе никогда... отнюдь не существовала сама по себе, будучи отграничена от однородных [с ней] определяющими ее признаками, или обладая [какой-либо] отдельной от общего [для всех] особенностью, кроме соположенного ей по ипостаси Слова, но [всегда была] воипостасной, как в Нем и через Него принявшая начало бытия и сделавшаяся по соединению Его плотью и с Ним по ипостаси единой в силу отличающей ее от остальных человеков особенности. И, яснее говоря, делаясь по ипостаси особенностью Самого Слова, — как в некотором смысле и общим по сущности, — плотью Которого она воистину сделалась в результате соединения]. Col. 560.0 «сложности ипостаси» Христа см. нижеприводимую выдержку, col. 529.

³⁸³ - Col. 581, 60.

³⁸⁴ - Col. 157.

³⁸⁵ - См., например, col. 192.

³⁸⁶ - Op. Max., t. II, col. 124 – 125, 101 – 104. Выражение Кирилла Александрийского «μία τε καὶ συγγενή δι' ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι (ὁ Χριστός) ἐνέργειαν» взято из IV Lib. In Ioannis Evangelium. Op. S. Cyrilli Alexandrini, t. VI, col. 557. У Максима Исповедника оно приводится в несколько измененной форме: «μία τε καὶ συγγενή δι' ἀμφοῖν ἐπιδεικνύς τὴν ἐνέργειαν» (col. 124) или «μία τε καὶ συγγενής δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένη ἐνέργεια» (col. 101, cf. col. 85). Пирр в разговоре с Максимом приводит его в

такой форме: «μίαν ("те καί» – опущено) συγγενή δι ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένον ἐνέργειαν (Col. 344).

³⁸⁷ - Col. 64.

³⁸⁸ - Таково, например, выражение: «ήν (т. е. Θέλησιν) φυσικῶς τυπῶν τε καί κινῶν, ὡς οἰκείαν, καί τῆς αὐτοῦ ψυχῆς φυσική ν, ἀφαντασιάστως πεπλήρωκε τό μέγα τῆς ὑπέρ ἡμῶν οικονομίας μυστήριον» [которой (т. е. воле) природно придавая очертание и движение, как Своей собственной, и природной для Его души, Он немечтательно совершил великое таинство [Своего] о нас смотраения]. Col. 32.

³⁸⁹ - Λέγομεν δέ ἐκ δύο φύσεων τήν ἐνωσιν γεγενήσθαι· μίαν δέ τήν ἐξ αὐτῶν ὑπόστασιν ἀποτετελέσθαι τοῦ Χριστοῦ σύνθετον, ἐκείνας αὐτάς τάς ἐξ ὧν συνετέθη φύσεις, ὡς ὅλον ἴδια μέρη ἀνελλιπῶς μετὰ τῶν φυσικῶν ιδιωμάτων, καί ἀτρέπτως φυλάττουσάν τε καί διασώζουσάν· καί ἐν αὐταῖς φυλαττομένην καί σωζομένην ὡς ὅλον ἐν μέρεσιν [Мы говорим, что из двух природ произошло соединение, и одна из них получилась составная ипостась Христова, неизменно содержащая и сохраняющая те две природы, из которых она составила, как целое [содержит в себе] свои части без умаления с присущими им природными свойствами, и [сама] в них содержится и сохраняется, как целое в частях]. Col. 492–493. Сравни: col. 529: «Θεός ὑπαρχῶν φύσει, καί Θεοῦ κατὰ φύσιν Υἱός ἀπλούς τε καί ἀσώματος, καί τῷ Πατρὶ συναΐδιος, καί πάντων δημιουργός τῶν αἰώνων, φιланθρώπῳ βουλήσει Θέλων κατὰ πρόσληψιν σαρκός γέγονεν ἄνθρωπος—καί δι ἡ μας, ἀπλούς κατὰ φύσιν καί ἀσώματος, ἐξ, ἡμῶν γέγονεν οικονομικῶς καθ ὑπόστασιν σύνθετος καί ἐνσώματος [Будучи по природе Богом и Сыном Божиим по природе, простым и бестелесным, и совечным Отцу, и Творцом всех веков, Он, человеколюбивым волением пожелав, стал человеком в результате принятия плоти, и ради нас, простой по природе и бестелесный, домостроительно родился от нас сложным по ипостаси и в теле]. Та же мысль с отрицательной стороны развивается во многих других местах, например, на col. 517, 525, 557.

³⁹⁰ - Col. 41, 493, 521, 525.

³⁹¹ - Το Χριστός όνομα, ού φύσεως έστι δηλωτικόν, ἀλλά συνθέτου ύποστάσεως [Имя «Христос» есть указание не на природу, но на сложную ипостась]. Col. 268.

³⁹² - Και παρώ Λέγειν, ώς ούδέ άτομον κυρίως τό κατά Χριστόν σύνθετον Λέγεται πρόσωπον. Ού γάρ σχέσιν έχει προς τήν έκ τού γενικωτάτου γένους διά των ύπάλληλα καθεμένην γενών προς τό είδικώτατον είδος διαίρεσιν, και έν αύτώ τήν οίκείαν πρόοδον περιγράφουσιν... Ούδέ γάρ άτομόν έστι, προς είδος ή γένος αναγόμενον, ή κατ' ούσίαν ύπό τούτων περιγραφόμενον ἀλλ' ύπόστασις σύνθετος... [Не говоря уже о том, что и неделимым в собственном смысле не называется сложное лицо Христа. Ибо Он не имеет отношения к разделению, идущему от самого общего рода через подчиненные роды к самому частному виду и в нем завершающему свой путь... Ведь Он не является неделимым, возводимым к виду или роду, или по сущности ими описываемому, но сложной ипостасью] Col. 201 – 204. Сравни: «Точное изложение православной веры» И. Дамаскина, стр. 143.

³⁹³ - Соединение природ, мыслимое Севером, есть в собственном смысле соединение или слияние (σύγχυσις) сущностей, есть субстанциальное соединение (οὐσιώδης ένωσις), в котором при личном единстве (έν) нет места природному двойству (δύο); это, строго говоря, не соединение, а «природное единство, образовавшееся через сложение» (φυσική μονάς κατά σύνθεσιν). А соединение природ, мыслимое Несторием, есть относительное или аффектуальное соединение (σχετική ένωσις), согласие в направлении мысли и воли: природное двойство здесь есть вместе с тем и личное (ύποστατική δυάς). См.: col. 149 – 152, 40 – 44, 525.

³⁹⁴ - Υποστατική ένωσις έστιν, ή τάς διαφόρους ούσίας ήγουν φύσεις εις έν πρόσωπον, και μίαν και τήν αύτήν ύπόστασιν συνάγουσά τε και συνδέουσα [Соединение есть ипостасное или сводящее и связывающее различные сущности, сиречь природы, в одно лицо и в одну и ту же ипостась]. Col. 152.

³⁹⁵ - Имя «Христос» указывает на ύπόστασις σύνθετος, τήν φυσικήν τών άκρων (т. е. φύσεων) διαίρεσιν έν έαυτή κατ' άκρον ταυτίζουσα, και εις έν άγουσα τή τών οίκείον ενώσει μερών [сложную ипостась, природное разделение крайностей (т. е.

природ) в себе самой до крайности отождествляющую и воедино сводящую соединением своих частей]. Col. 204.

³⁹⁶ - Col. 204, 268.

³⁹⁷ - Epist. Sophronii ad Sergium, у Хардуина – р. 1272; сравни: Op. Max., t II. col. 493.

³⁹⁸ - Op. Max., t. II. col. 493 – 496. У Кирилла Александрийского это выражение ближайшим образом имеет отношение к природе человека, пример которой берется для легкости разъяснения того положения, что «хотя и говорится о Божественной и человеческой природах Еммануила, но мыслится (при этом) единый Сын (εις Υἱός) вместе с человечеством, которое сделалось собственностью Слова» (ή ἀνθρωπότης γέγονεν ἰδίᾳ τοῦ Λόγου). Op. S. Cyrilli Alexandrini, t. X, Epist. XLVI, II ad Succensum, col. 245.

³⁹⁹ - Col. 340.

⁴⁰⁰ - Πώς ἡ ἀκρα ἔνωσις καί ταυτότητα ἔχει, καί ἐτερότητα; Οἶον ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, ταυτότης μὲν ἐστὶν οὐσίας ἐτερότης δὲ προσώπων· μίαν γάρ οὐσίαν ὁμολογούμεν· τρεῖς δὲ ὑποστάσεις. Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου, ταυτότης μὲν ἐστὶ προσώπου· ἐτερότης δὲ οὐσιῶν· ἑνὸς γάρ ὄντος ἀνθρώπου, ἄλλης οὐσίας ἐστὶν ἡ ψυχὴ, καί ἄλλης ἡ σὰρξ. Ὁμοίως δὲ καί ἐπὶ τοῦ Δεσπότη Χριστοῦ ταυτότης μὲν ἐστὶ, προσώπου· ἐτερότης δὲ, οὐσιῶν· ἑνὸς γάρ ὄντος προσώπου, ἦτοι ὑποστάσεως, ἑτέρας οὐσίας ἐστὶν ἡ Θεότης, καί ἑτέρας ἡ ἀνθρωπότης. Ὡσπερ γάρ ἀδύνατον τῆς ἁγίας Τριάδος ὁμολογεῖν μὲν τὴν ἔνωσιν, μὴ ἐκφωνεῖν τὴν διαφορὰν· οὕτως ἀνάγκη πάσα ἐπὶ τοῦ ἑνὸς τῆς ἁγίας Τριάδος, καί τὴν ἔνωσιν καί τὴν διαφορὰν κηρύττειν [Каким образом крайнее соединение обладает и тождественностью, и инаковостью? Потому что, применительно к Святой Троице, тождественность относится к сущности, а разность – к лицам: одну ведь мы исповедуем сущность и три ипостаси. А применительно к человеку – тождественность относится к лицу, а разность – к сущностям, ибо при том, что лицо, то есть ипостась, едино, иной сущности есть душа, и иной – плоть. Подобным же образом и у Владыки Христа тождественность относится к Лицу, а разность – к сущностям, ибо при том, что Лицо, то есть ипостась, едино,

отличной природы – божество, и отличной – человечество. Ибо как невозможно исповедовать единство Святой Троицы и не провозглашать различие, так всячески необходимо применительно к Единому от Святыя Троицы проповедовать и единство, и различие] Col. 145β' – 148γ'.

⁴⁰¹ - Обращение Максима к учению о Троичном Боге Баур (Baur, th. II, s. 127) произвольно рассматривает как своего рода доказательство возможности совмещения двух природ, а, следовательно, и двух волей в одном лице Христа и с этой точки зрения приходит к тому резкому выводу (разъяснения Максима, в разговоре с Пирром, col. 313, при помощи аналогии, представляемой учением о Троичности, прямо обзывая «пустым, бессмысленным формализмом»), что, как таковое, оно доказывает совершенно противное тому, что при помощи его, по его мнению, Максим силится доказать.

⁴⁰² - Col. 64 – 65: два очень небольших трактата.

⁴⁰³ - Так понимает значение этого слова, между прочим, и Дорнер, говоря: «Dazu (т. е. zu τρόπῳ ἀντίδοσεως) komme als weitere Folge der hypostatischen Einigung die geheimnissvolle Weise des Kreisens der Naturen Christi in einander". Dorner, s. 235. Понятие »περιχώρησις« впервые, кажется, встречается у Максима, так что он по справедливости считается творцом этого понятия. У И. Дамаскина оно имеет точно такой же смысл. См. Lib. III, с. III, col. 994 – 995; сравни: Ср. XVII, col. 1070. Понятия »ἀντίδοσις" и "ἔωσις« встречаются в патристической литературе более раннего времени. Так, у Григория Нисского находим довольно точное определение того, что называется »ἀντίδοσις«. «По причине теснейшего соединения воспринятой плоти и воспринявшего Божества, – говорит Григорий Нисский (Op. Gregorii Nysseni, t. II, Adversus Apollin. ad Theoph., fine torn., col. 1277), – происходит взаимный обмен имен (ἀντιμεσίστανται τὰ ὀνόματα communicantur et mutuo dantur nomina), так что и человеческое (τό ἀνθρώπινον) называется именем Божественного, и Божественное (καί τό Θεῖον) – именем человеческого. Почему и говорится, что Господь славы был распят, и поклоняемый от всякой твари небесных, земных и преисподних называется Иисусом».

⁴⁰⁴ - В существующих у нас догматических системах αντίδοσις и \$έωσις рассматриваются как следствия ипостасного соединения природ Христа по отношению к Самому Христу. Ο περιχώρησις же, как образе ипостасного существования природ Христа, не говорится ни слова. См., например, «Догматическое Богословие» преосвященного Макария, т. II, § 139, стр. 93 и след.

⁴⁰⁵ - Col. 189.

⁴⁰⁶ - Col. 337–340.

⁴⁰⁷ - Col. 189.

⁴⁰⁸ - Op. Max., t. II. col. 168; сравни: col. 352.

⁴⁰⁹ - Col. 341.

⁴¹⁰ - Καί ούτε τήν φύσιν αὐτοῦ, φημί δέ τοῦ σιδήρου, καν μετά πυρός ὁράται, κωλυόμενα τό παράπαν ὀνομάζειν ἢ ἀριθμεῖν, οὔτε τήν φυσικήν ἐνέργειαν, εἰ καί μετά καύσεως καθοράται, καί μηδεμίαν ἔχει προς ταύτην διάστασιν, (ἀλλένοειδῶς σύν αὕτῃ τε καί ἐν αὕτῃ διαφαίνεται καί γνωρίζεται). Τίς οὖν ὁ Λόγος τοῦ τό φυσικῶς τη φύσει προσόν μή ἀριθμεῖν, τουτέστι τό Θέλημα, καί ταύτῃ τό κα\$' ἡμᾶς ἀτελές τῷ (ὑπερτελεῖ καί προτελεῖ) Θεῷ Λόγῳ σεσαρκωμένῳ προσμαρτυρεῖν,... κα\$' ἐνώσιν τήν ἀδιάστατον τῶν τῆς φύσεως κεκοινωνηκότι, καθάπερ οὖν καύτῆς τελείως τῆς φύσεως, πλήν μόνης τῆς ἀμαρτίας (ὅτι μηδέ τῆς φύσεως ἦν, ἀλλὰ γνώμης, παρά τον λόγον καί τον νόμον κεκινημένης τῆς φύσεως, ἐκτροπή καί ολίσθημα); col. 189 – 192.

⁴¹¹ - Οὐ γάρ ἀν\$ρωπον ἀπο\$εω\$έντα του Χρίστου καταγγέλλομεν, ἀλλὰ Θεόν τελείως ἐναν\$ρωπήσαντα, καί τῆς οἰκείας ἀφράστου Θεότητος τήν ἀπειρον, ἀπειράκις ἀπείρως ὑπεράπειρον δι' ενεργούς φύσει σαρκός νοερώς ἐψυχωμένης εμφανή ποιησάμενον δύναμιν [Ибо мы не человеком обожившимся объявляем Христа, а Богом совершенно вочеловечившимся и Своего неизреченного Божества бесконечную, бесконечное число раз бесконечно-пребесконечную силу сделавшим явной посредством по природе деятельной плоти, разумно одушевленной]. Col. 36.

⁴¹² - Ἐμπαλιν δέ δια τήν ἐνώσιν, τά ἐκάτερας ἴδια φύσεως κατά ἀντίδοσιν τῇ ἑτέρα προσάπτομεν· ἐξ οὐ καί Θεόν παθητόν κατά τῆς

ἀμαρτίας φαμέν καί σάρκα· "προσειλημμένην καί γενομένην ὅπερ τό χρίσαν (*asumptam unctam deitate*) καί Θαρρώ λέγειν, ὁμόθεον", κατά τον Θεολόγον Γρηγόριον [Напротив, по причине соединения собственные свойства каждой природы мы по взаимообмену прилагаем к другой, отчего и Бога называем страждущим против греха, и плоть «воспринятой и ставшей как помазавшее и – осмелюсь сказать – равнобожественной», согласно богослову Григорию]. Col. 120.

⁴¹³ - В разъяснение вышеприведенных слов («мы проповедуем Христа не как обожествленного человека...» и т. д.), указывающих на то, как должно понимать обожествление человечества Христа, св. Максим выражается, между прочим, так: «Θεός γάρ υπάρχων τέλειος, καί άνθρωπος τέλειος ὁ αὐτός καὶ ἑκάτερον ὦν υπήρχεν υπόστασις, φυσικῶς ἐνήργει μὴ διαιρούμενος» [Ибо, будучи совершенным Богом и совершенным человеком, Он по каждому из [естеств], коих Он был ипостасью, природно действует, не разделяясь]. Col. 36.

⁴¹⁴ - Πρώτον μεν δύο ενεργείας καί ὑμεῖς ομολογεῖτε· μίαν ἐπικρατύσαν· τήν φείαν φημί—καί μίαν κρατουμένην· τήν ἀνθρωπίνην δηλονότι... Τό γαρ ἐπικρατοῦν, πάντως καί αὐτό τῶν πασχόντων ἐστί· καί αὐτό γαρ κρατεῖται υπό του ἐπικρατουμένου. Εἰ γάρ καί ἐλασσον, ὅμως δέ κρατεῖται πάντως· ὡσπερ χρυσός ἐπικρατῶν μέν του καταμιγνυμένου αὐτῷ ἀργυρίου, φέρε εἰπεῖν, ἡ χαλκοῦ—κρατούμενος δέ καί αὐτός, εἰ καί ἥττον, δῆλον δέ οτι κατά τήν ποσότητα τήν προσμιγείσαν [Во-первых, и вы исповедуете два действования: одно преобладающее, – я имею в виду божественное, – и другое – подверженное обладанию, то есть человеческое... Ведь преобладающее – всяко и само из числа подвергающихся воздействию, ибо и оно обл а дается обладаемым. Хотя и в меньшей степени, но всяко обладает, подобно тому как золото, преобладая над смешанным с ним серебром и, пожалуй, медью, и само подчиняется обладанию со стороны этих последних, хотя в меньшей мере, сообразно, разумеется, количеству примеси]. Col. 64.

⁴¹⁵ - Ημεῖς δέ τοῖς ἀγίοις Πατράσιν, ὡς ἐν ἀπασι, κἀν τούτῳ ἐπόμενοι, φαμέν, ὅτι αὐτός ὁ τῶν ὅλων Θεός, ἀτρέπτως γενόμενος ἄνθρωπος, οὐ μόνον ὡς Θεός ὁ αὐτός καταλλήλως τῇ

αὐτοῦ φεότητι ἤθελεν, ἀλλὰ καὶ ὡς ἄνθρωπος ὁ αὐτός καταλλήλως τῇ αὐτοῦ ἀνφρωπότητι [Мы же святым Отцам как во всем, так и в этом последуя, говорим, что Сам Бог всех, непреложно ставший человеком, не только как Бог Сам же соответствующим Своему божеству образом возжелал, но и как человек Сам же – соответствующим Своему человечеству образом]. Col. 297; cf. col. 593. Настоящее место по мысли и отчасти по букве сходно с одним местом из Дионисия Ареопагита, буквально приводимым Максимом на col. 100 в разъяснение того, как должно понимать «Θεανδρική ἐνέργεια». То, чем аргументирует Дионисий общение образов действия обеих природ Христа, может быть сведено к выставленному нами положению.

⁴¹⁶ - Col. 296.

⁴¹⁷ - Col. 120; сравни: col. 1056.

⁴¹⁸ - Ὅμως δ' οὖν ὡς ὁλω τω αὐτῷ καὶ ἐνὶ καὶ μόνῳ Χριστῷ κατὰ φύσιν, ὅλα παρέχομεν τὰ τῶν, ἐξ ὧν ἐστὶ, φύσεων [Однако же как целому мы одному и тому же единственному Христу по природе приписываем все относящееся к тем природам, из которых Он]. Col. 120. Не должно смущаться стоящим здесь выражением «κατὰ φύσιν», так как оно относится не к «τω αὐτῷ καὶ ἐνὶ καὶ μόνῳ», а к "Χριστῷ» и имеет связь со следующими за ним словами.

⁴¹⁹ - Col. 345.

⁴²⁰ - Col. 85 – 88; сравни: col. 101, 344.

⁴²¹ - Col. 124; сравни: col. 345.

⁴²² - Col. 80 – 81, 65 – 68, 196, 197, 268, 297.

⁴²³ - Ὑπερούσιος Λόγος, ἀνφρωπικῶς οὐσιωθεὶς, ἐσχέ καὶ τοῦ ὄντος τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπιότητος τὴν ἀνφεκτικὴν δύναμιν· ἥς τὴν ὁρμὴν καὶ ἀφορμὴν φέλων οἱ ἐνεργείας ἐδείξε... τὴν δὲ ἀφορμὴν ἐν τῷ καιρῷ τοῦ πάθους, ἐκουσίως τὴν πρὸς τὸν Θάνατον συστολὴν ποιήσασθαι... Ἔστι γάρ καὶ κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν δειλία· καὶ κατὰ φύσιν μὲν δειλία ἐστὶ, δύναμις κατὰ συστολὴν τοῦ ὄντος ἀνφεκτικὴ· παρὰ φύσιν δέ, παράλογος συστολή. Τὴν οὖν παρὰ φύσιν ὁ Κύριος... ὁλως οὐ προσηκατο τὴν δὲ κατὰ φύσιν... φέλων δι ἡμᾶς, ὡς ἀγαθός, ἐδέξατο [Пресущественное Слово, по-человечески осуществлявшееся, возымело и тянущуюся к

тому, что принадлежит Его человечеству, силу, коей влечение и отвращение, желая, явил посредством действия... отвращение же – в час страдания, добровольно опечалившись перед лицом смерти... Ибо есть робость, согласная с природой и противная природе. И согласная с природой робость есть [проявляющаяся] в подавленности сила притяжения к сущему, а противная природе – необоснованная подавленность. Итак, ту, что против природы, ... Господь совсем не допустил к Себе, а согласную с природой добровольно принял ради нас, как Благой]. Col. 297; cf. col. 48,196,197, 297.

⁴²⁴ - "Ἐξουσιαστικῶς ὡς Θεός, ἐδίδου τῇ φύσει καιρόν, ὅταν ἐβούλετο, τὰ αὐτῆς ἐνεργήσαι» [Он свободно, как Бог, дал природе время, когда захотел, совершать свойственные ей действия], – говорит Максим словами Григория Нисского. Op. Max., t. II, col. 77; сравни: «Окружное послание» Софрония (Mansi, t. XI, p. 484).

⁴²⁵ - Οὐ γάρ ἐκτίσις ἦν, ὡς εἴη ἡμῖν, ἀλλὰ κένωσις υπέρ ἡμῶν τοῦ σαρκωθέντος Λόγου τό πάθος [Страдание воплощенного Бога было не уплатой [долга], как у нас, но истощанием за нас]. Col. 120. Cf. col. 48: «Οὐ γάρ ἵνα πάθῃ, σῶσις δέ, προηγουμένως γέγονεν ἄνθρωπος. Δίῳ φήσι· Πάτερ, εἰ δυνατόν» [Ибо не для того, чтобы пострадать, но чтобы спасти, Он прежде стал человеком. Поэтому Он и говорит: «Отче, аще возможно есть"] и т. д.

⁴²⁶ - Ἐναντίωσις δέ ποία, – говорит св. Максим в опровержение крайнего монофелитского мнения о временном усвоении Христом человеческой воли (о чем см. ниже), – τό προσεύχεσθαι, καί φυσικῆς ἐκουσίως, τῆς κατὰ τήν σάρκα Λέγω, πρόσδειξιν ἀσθενείας ποείσθαι διὰ τῆς συστολῆς, καί μή ἀντιτείνειν ὅλως, ἀλλὰ Λέγειν. Εἰ δυνατόν, καί· Μή τί ἐγώ θέλω, ἀλλ' εἰ τι σύ· καί συνάπτειν τῇ συστολῇ τήν ἰσχυράν κατὰ τοῦ θανάτου καί πρόθυμον κίνησιν; Ἐτύπου μὲν γάρ πραγματικῶς ἐν ἑαυτῷ τό ἡμέτερον, διὰ τῆς φυσικῆς προς μικρόν ἀγωνίας ἵνα καί ταύτης ἡμᾶς ἐλευθερώσῃ, καί τῆς οικείας σαρκός τήν φύσιν πιστώσῃται, καί πάσι καθάραν τήν οἰκονομίαν φαντασίας ἐργάσῃται· παρίστη δέ πάλιν εὐθύς τήν κατὰ τοῦ θανάτου μεγίστην ὁρμήν, καί τήν ἀκραν τοῦ κατ' αὐτόν ἀνθρωπικοῦ προς τό οἰκείον αὐτοῦ καί Πατρικόν θέλημα, συμφυῖαν καί ἐνώσιν, τῷ ἐπικρίναι τούτο καί φάσκειν· Μή τό ἐμόν,

ἀλλά τό σον γενέσθω. [Какое же противоречие в том, что бы молиться и уступать природной – то есть по плоти – немощи посредством подавленности, и [вместе с тем] не противиться вовсе, но говорить: «аще возможно» и «не якоже Аз хочу, но якоже Ты», и прилагать к подавленности сильное и добровольное движение навстречу смерти? Ибо Он действительно напечатлел в Себе наше посредством естественного кратковременного борения, дабы и от него нас освободить и удостоверить природу Своей плоти и всем ясно продемонстрировать домостроительство, и представил тут же величайшее стремление навстречу смерти и крайнее сращение и соединение Своего человеческого с собственной Своей и Отческой волей тем, что избрал это и сказал: «Не Моя, но Твоя да будет"'] Col. 196 – 197.

⁴²⁷ - См. col. 304, 233, 56, 80.

⁴²⁸ - Ουκ ἐστὶ οὖν ἄλλο τό καθ' ἡ μας, καὶ ἄλλο τό κατὰ τον Σωτήρα ἀνθρώπινον· οὐδέ τό ξέλειν ἄλλο, κατὰ γε τον τῆς φύσεως Λόγον, εἰ καὶ ἄλλως ὑπέρ ἡμᾶς [Так что не иное – у нас, и иное – у Спасителя человечество, и воля – также не иная, – по крайней мере, по логосу природы, – хотя и иным образом [осуществляемая] превыше нас]. Col. 237.

⁴²⁹ - Οὐ γάρ προσηγείται ἐν τῷ Κυρίῳ καθάπερ ἐν ἡμῖν, τῆς θελήσεως τὰ φυσικά–ἀλλ' ὥσπερ πεινάσας ἀληθῶς, καὶ διψήσας, οὐ τρόπῳ τῷ καθ' ἡμᾶς ἐπείνασεν καὶ ἐδίψησεν, ἀλλὰ τῷ ὑπέρ ἡμᾶς· ἐκουσίως γάρ· οὕτω καὶ δειλιάσας ἀληθῶς, οὐ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὑπέρ ἡμᾶς ἐδειλίασε. Καὶ καθόλου φάναι, πᾶν φυσικόν ἐπὶ Χριστοῦ, συνημμένον ἔχει τῷ κατ' αὐτό λόγῳ καὶ τον ὑπέρ φύσιν τρόπον· ἵνα καὶ ἡ φύσις διὰ τοῦ λόγου πιστωτή, καὶ ἡ οἰκονομία διὰ τοῦ τρόπου [Ибо у Господа природные [потребности] не преобладали над волей, как у нас, но и как истинно алкавший и жаждавший, он не по-нашему алкал и жаждал, но превыше нас – ибо добровольно; так же и истинно убоявшись, Он не по-нашему, но превыше нас убоялся. И вообще говоря, все природное во Христе имеет соединенным со своим логосом и превышающий природу тропос, дабы и природа получила удостоверение через логос, и домостроительство – через тропос]. Col. 297 – 300; cf. Schwane, s. 509.

⁴³⁰ - Греческий текст см. в примечании 429. Относительно разумности человеческих движений Слова сравни следующее место: «Ὡς ἄνθρωπος οὔτε κατὰ σῶμα διὰ τῶν μελῶν τὴν οἰανοῦν ἐκέκτητο παρὰ φύσιν ἐνέργειαν, οὔτε μήν κατὰ ψυχὴν θελήματος ἐναντίαν ἢ παράλογον κίνησιν, ὥσπερ ἡμεῖς, "ἐπειδὴ καὶ αὐτὸς ὑπὲρ νόμον ἀνθρωπίνης φύσεως ἐτέχθη"» [Как человек ни по телу Он не имел в членах какого-либо вопреки природе действованиа, ни, конечно же, по душе – противного воле или неразумного движения, как мы, «потому что и превыше закона человеческой природы родился»]. Col. 241. О согласии с Божественной волей Слова см., например, вышеприведенную цитату, col. 196 – 197.

⁴³¹ - Col. 68; cf. col. 81.

⁴³² - Εἶχεν γὰρ πεφυκέναι θέλειν ὁ σαρκῶδεις λόγος ὡς ἄνθρωπος, τῷ αὐτοῦ ξεικῶς θελήματι κινούμενόν τε καὶ τυπούμενον. Col. 48; cf. 81: «Ὡστε θέλειν εἶχεν ἀνθρώπινον, ... οὐ μὴν θεῶ καὶ οὐτιοῦν ὑπεναντίον· ὅτι μὴ γνωμικόν τοῦτο καθάπαξ, ἀλλὰ φυσικόν κυρίως ἐτύγχανεν, ὑπὸ τῆς αὐτοῦ κατ' οὐσίαν θεότητος τυπούμενον ἀεὶ καὶ κινούμενον πρὸς τὴν τῆς οἰκονομίας ἐκπλήρωσιν» [Так что Он имел волю человеческую, ... ни в чем не противную Богу, так как она вовсе не была гномической, но пребывала в точном смысле слова природной, формируемой и движимой Его божеством к исполнению домостроительства].

⁴³³ - Краткое рассуждение Максима по вопросу о знании Христа было вызвано возражениями диакона Феодора, монофелита, синодикария константинопольского архиепископа Павла, предложенными Максиму при допросах. Допросы и ответы на них Максима см. в Op. Max., t. II, col. 216 и след.

⁴³⁴ - "Ἡ πᾶσιν εὐδὴλον, ὅτι γινώσκει μὲν Θεός, ἀγνοεῖν δὲ φησὶν ὡς ἄνθρωπος ἂν τις τὸ φαινόμενον χωρίση τοῦ νοουμένου". Τίθεται οὖν τὴν μὲν ἀγνοίαν τῇ κατ' ἐπίνοιαν διαστολῇ τῶν οὐσιῶν μόνον ἐκδέχεσθαι... Εἰ γὰρ οὐκ ἐν διαστολῇ τὸν σεσαρκωμένον γινώσκουμεν Λόγον, οὐδέ κατ' ἐπίνοιαν ψιλὴν φανταζόμεθα, ἀλλ' ἐν ἄκρᾳ τῇ καθ' ὑπόστασιν ἐνώσει τῶν φύσεων ὄντα πιστεύομεν· δῆλον ὡς οὐδέ τι τῶν ἐν διαίρεσει κατ' ἐπίνοιαν λαμβανομένων, αὐτοῦ τὸ παράπαν ἐστίν [Ἢ ἴσως совершенно ясно, что знает Бог, а о неведении Он говорит как человек, если кто отделит видимое от умопредставляемого». Итак он полагает, что

неведение можно относить только к мысленному раобщению сущностей... Ведь если мы не в разобщении знаем воплощенное Слово, и не по голому мысленному представлению воображаем, а веруем, что Оно существует в совершенном единении по ипостаси, то ясно, что ничего из мысленно воспринимаемого в разделении, абсолютно не является Его [подлинным свойством]]. Col. 221.

⁴³⁵ - Col. 216.

⁴³⁶ - Op. Max., t. II. col. 280 – 281.

⁴³⁷ - Τω γάρ ξελήματι καί τήν άγνοϊαν οι Πατέρες (Афанасий Великий в слове против ариан, Григорий Богослов в I слове о Сыне и др.) συνέταξαν, τον αύτόν αύτη φυλάξαντες Λόγον [Ибо отцы к воле присоединили и неведение, сохраняя за ним тот же смысл]. Col. 216.

⁴³⁸ - Op. Max., t. II, col. 128.

⁴³⁹ - Col. 317.

⁴⁴⁰ - Επειδή ή έπιτηδειότης εκ μαθήσεως ποιείται τήν έξιν καί τήν προχείρησιν· από μαθήσεως άρα καί προκοπής έσχεν ό Χριστός κατ' αυτούς τήν έξιν τού ^ελήματοί·, καί τήν προχείρησιν· καί προέκοπτεν, άγνοών про тής μαθήσεως τά μαθήματα [Поскольку способность от научения делается навыком и мастерством; от научения, стало быть, и преуспевания возымел, по их мнению, Христос навык воли и мастерство, и преуспел, не зная науки прежде научения]. Col. 313; сравни: Ин. VII 15.

⁴⁴¹ - Так, между прочим, смотрит на вопрос о знании Христа и такой смысл усвояет ответным словам Христа относительно будущей судьбы мира преосвященный Иннокентий, епископ Херсонский. См.: сочинения Иннокентия, т. VI, стр. 207.

⁴⁴² - Braun, s. 156,157.

⁴⁴³ - «Дисп. с Пир.», col. 329 – 332.

⁴⁴⁴ - Ει ούν εις ό Χριστός, ώς εις πάντως καί ήθελε ν· εί δέ ώς εις ήθελε ν, έν πάντως αύτοϋ καί τό θέλημα· καί οϋ δύο. Col. 289. Εί ούν εις ό ένεργών, καί μία, ώς ένόс, ή ένέργεια [Итак, если один Христос, то, несомненно, как один Он и хотел; если же как один Он хотел, то, несомненно, и воля Его одна, а не две]. Col. 340.

⁴⁴⁵ - T. I, col. 141; t. II, col. 341, 272, 53.

⁴⁴⁶ - «В твоих сочинениях, – говорит Максим Пирру (col. 333), – я нашел, что ты учишь об одном действовании Христа, как целого» (μὴν Χριστοῦ, ὡς ὅλου, ἐνέργειαν). Сравни: письмо к сицилийцам, col. 117: «Что же припишем мы, говорят (монофелиты), целому (τῷ ὅλῳ), если не признаем в Нем вследствие соединения одного действования, как одного целого» (εἰ μὴ τὴν μίαν ὡς ἐνὶ τῷ ὅλῳ διὰ τὴν ἐνῶσιν διδοῦμεν ἐνέργειαν).

⁴⁴⁷ - Δυνατόν δέ ὥσπερ ἐκ τῶν δύο φύσεων ἐν τῇ σύνθετον λέγομεν, οὕτω καὶ ἐκ τῶν δύο φυσικῶν θελημάτων ἐν τῇ σύνθετον λέγειν [Возможно – так же, как мы говорим о чем-то сложном из двух природ – говорить и о некоей сложной [воле] из двух природных волей]. «Дисп. с Пир.», col. 296.

⁴⁴⁸ - Письмо к сицилийцам, col. 117.

⁴⁴⁹ - Положительная мысль о тождестве целого с частями по содержанию и по образу существования есть лишь обратная сторона монофелитского воззрения на этот предмет, безусловно отвергаемого Максимом.

⁴⁵⁰ - Col. 117.

⁴⁵¹ - «Никто, – говорит Максим, – не будет отвергать того положения, что Христу невозможно приписать две гномические воли» (τὴν τῶν γνωμικῶν θελημάτων δυάδα). Col. 45.

⁴⁵² - Col. 85, 136, 273, 313.

⁴⁵³ - Col. 308–309.

⁴⁵⁴ - «Дисп. с Пир.», col. 340.

⁴⁵⁵ - Col. 296 и 269.

⁴⁵⁶ - Εἰ ἐκ τῆς ἐνώσεως αὐτῷ, κατὰ τὸν ὑμέτερον λόγον, προσέγεγονεν ἡ ἐνέργεια, про τῆς ἐνώσεως ἀρα ἀνενέργητος ἦν· καὶ τετυράννηται, καθ' ὑμᾶς, δημιουργήσας. Καὶ αὐθις, εἰ ἐκ τῆς ἐνώσεως αὐτῷ προσέγεγονε τὸ ἐνεργεῖν· ὁ Πατήρ δέ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα οὐχ ἠνώθησαν καθ' ὑπόστασιν σαρκί, οὐκ ἀρα ἐνεργητικοί. Εἰ δέ μὴ ἐνεργητικοί, οὐδέ δημιουργοί—ἴνα μὴ λέγω, ὅτι οὐδέ ὅλως εἰσὶν. [Если от соединения возникло у Него, по вашему слову, действование, то, стало быть, до соединения Он был бездейственным, и вынужденно, по-вашему, творил. И опять же, если действование возникло у Него от соединения, а Отец и

Святой Дух не соединились ипостасно с плотью, то Они, значит, и не деятельны. А если не деятельны, то Они и не Создатели, чтобы не сказать, что и вовсе не существуют.] Col. 340.

⁴⁵⁷ - Тракта́т Феодо́ра Фа́ранского, адре́сованный Серге́ю Арсе́ноитскому, Harduin, p. 1344 et sq. Деян. VI В. с, стр. 402 и след.

⁴⁵⁸ - «По словам византийцев, – говорит Пирр, – отцы учили, что Христос имеет человеческую волю κατ' οἰκείωσιν... σχετικὴν [по усвоению... относительному]». «Дисп. с Пир.», col. 304; cf. col. 125, 200, 220 и др.

⁴⁵⁹ - Καθ' ἣν (т. е. σχετικὴν οἰκείωσιν) τὰ ἀλλήλων φυσικῶς στέργομέν τε καὶ οἰκείουμεθα, μηδέν τούτων αὐτοὶ πάσχοντες ἢ ενεργοῦντες [По которому (т. е. относительному усвоению) мы естественно любим и усвояем относящееся друг к другу, ничего из этого сами не делая и не претерпевая]. Col. 220. О различии усвоений см. на той же странице. Cf. Op. Damasc., col. 1093.

⁴⁶⁰ - Εἰ δὲ τὴν δευτέραν (т. е. σχετικὴν οἰκείωσιν), οὐδέ ἀνδρῶπον ὅλως, ἀλλ' ἄσαρκον μόνον Θεόν, ὡς ἐν ψιλῇ σχέσει τὰ τῆς σαρκός, καὶ οὐχ ὡς ἀνθρώπου τὰ φυσικὰ φυσικῶς οἰκειούμενον μετὰ τοῦ εἶναι καὶ μένειν Θεόν [Если же второе (т. е. относительное соединение), то вовсе и не человеком [Он был], а лишь бесплотным Богом, как лишь относительно усвояющий Себе относящееся к плоти, а не природным образом – то, что относится к природе человека, продолжая вместе с тем быть и оставаться Богом]. Col. 220.

⁴⁶¹ - Col. 196.

⁴⁶² - Col. 220 – 221.

⁴⁶³ - Το γὰρ δὴ Λέγειν, ὡς ἐν τῷ καιρῷ μόνῳ τοῦ σωτηρίου πάθους (ἡνίκα τό ἡμέτερον ἐτύπου πραγματικῶς ἐν ἑαυτῷ, καὶ ὡς ἄνθρωπος παρητεῖτον θάνατον), δύο θελήματα ἔχων ἐδείκνυτο, ἀποφαντικόν, οὐκ ἀποδεικτικόν μοι δοκεῖ. Πῶς γάρ ἐν τούτῳ μόνῳ τῷ καιρῷ, καὶ μὴ προ τούτου, καὶ δι ἡντινα τὴν αἰτίαν; Εἰ μὲν γάρ εἶχε τότε, καὶ ἀπ' ἀρχῆς εἶχεν ἐξ οὗ γέγονεν ἄνθρωπος, ἀλλ' οὐκ ὕστερον ἐσχεδιάσεν· εἰ δὲ ἀπ' ἀρχῆς οὐκ εἶχεν, οὐδέ κατὰ τὸν καιρόν τοῦ πάθους, ἀλλὰ μόνον ἐφάντασε τὴν παραίτησιν, καὶ πρὸς

ταύτη τά Λοιπά δι ὧν σεσώσμεθα... Πώς γάρ οὐκ ἐκεῖνο μὲν, ταῦτα δέ; Καί τις ὁ Λόγος; col. 196.

⁴⁶⁴ - Col. 305.

⁴⁶⁵ - Изречения всех названных отцов Церкви приводятся, между прочим, Пирром в разговоре с Максимом. См.: col. 316 и след.

⁴⁶⁶ - Некоторое основание для такого понимания приведенного изречения монофелиты усматривали, должно полагать, собственно в следующих за ним словах, приводимых в объяснение Ин. VI 18. «Так как это (т. е. евангельские слова) – речь воспринявшего, а не воспринятого, то, – рассуждает богослов, – дадим такой ответ: это сказано не потому, что собственная воля Сына действительно отлична от воли Отца, но потому, что нет такой воли, и смысл, заключающийся в словах, таков: «не да творю волю Мою, потому что у Меня нет воли, отдельной от Твоей воли, но есть только воля общая и Мне и Тебе. Как Божество у нас одно, так и воля одна"». *Ex II orat. de Filiō Op. Gregorii theologi, t. XXXVI, col. 117–120.*

⁴⁶⁷ - Сравни: col. 48.

⁴⁶⁸ - Сравни: col. 236.

⁴⁶⁹ - В объяснение настоящего места Григорий Нисский говорит следующее. Так как обе части человеческой природы (душа и тело) за грех повинны были смерти, то «жизненное общение» (ἐπιμιξία τῆς ζωῆς) Божества и человечества во Христе должно было избавить от нее и ту, и другую. Действительно, та и другая часть человеческой природы Христовой являют знаки вышечеловеческой природы (ἐπίδιλα τῆς ὑπερεχούσης φύσεως ταῦν ὡρίσματα): тело своим прикосновением к больным свидетельствует о действии через него Божества; душа властным хотением проявляет присущую ей Божественную силу. *Vid. I orat. in Christi resurrectionem (vel in s. Pascha): Op. Gregorii Nysseni, t. III, col. 616.* Последняя мысль о сверхъестественном действии души Христа и подала монофелитам повод к неправильному, благоприятствующему их собственному представлению пониманию приведенного изречения.

⁴⁷⁰ - *Ex I lib. de incarnatione Domini nostri I. Christi, contra Apollinarium. Op. Athanasii Alexandrini, t. II, col. 1128.*

⁴⁷¹ - «А что скажем мы, – как бы спрашивает Пирр (col. 317), – о тех примерах, которые заимствуются от великого Афанасия?» (Τί δέ φαμεν καί περί των παραγομένων αὐτοῖς ἀπό του μεγάλου Αθανασίου χρήσεων).

⁴⁷² - "Εγεννήθη ἐκ γυναικός, ἐκ τῆς πρώτης πλάσεως τὴν ἀνθρώπου μορφήν ἑαυτῷ ἀναστησάμενος, ἐν ἐπιδείξει σαρκός, δίχα δε σαρκικῶν Θελημάτων, καί λογισμῶν ἀνθρωπίνων, ἐν εἰκόνι καινότητος. Ἦ γάρ Θελήσις, Θεότητος μόνης». Col. 320; cf. col. 240. *Assumpt. ex II lib. de incarnatione Domini nostri I. Christi, contra Apollinarium. Op. Athanasii Alexandrini, t. II, col. 1148.*

Относительно чтения рассматриваемого места должно заметить следующее: а) в «Диспуте с Пирром», col. 320, ошибочно напечатано «к ο ινότητος»; должно читать: «к α ινότητος», как читается у самого Афанасия и у Максима в другом месте, в апологии за Гонория, col. 240; б) у самого Афанасия и у Максима в апологии чтение его восполняется словами: «ἐπειδὴ καί φύσις ὅλη Θεότητος» [поскольку и природа вся принадлежит божеству]; они много помогают уяснению смысла непосредственно предшествующего им выражения: «ἡ γάρ Θελήσις, Θεότητος μόνης», или (как читается оно у Афанасия и в апологии) «μόνη» (и без запятой после «θέλησις»). Господствующая мысль настоящего места у св. Афанасия та, что плоть Христа по самому своему рождению, совершившемуся единственно по воле Божией, была безгрешна, так что «диавол, подойдя к Христу, как к человеку, и не найдя в Нем следов древнего семени (μή εὕρισκων δε ἐν αὐτῷ τῆς παλαιᾶς αὐτοῦ ἐπιστοράς γνώρισμα), побежденный должен был удалиться со стыдом». Ibidem.

⁴⁷³ - Col. 345 и след. Подлинный текст (слова Максима в объяснение «καὶνὴ ἐνέργεια») приведен выше.

⁴⁷⁴ - Письмо к святейшему епископу «Никандру», col. 100; cf. *Scholia Maximi in epist Dionysii ad Caium, t. II, col. 1056 – 1057.*

⁴⁷⁵ - *Op. Dionysii Areopagitae, Epist. IV ad Caium, p. 767.*

⁴⁷⁶ - Col. 344 – 345; cf. col. 85. Assmupt. ex IV Lib. in Ioannis Evangelium. Op. S. Cyrilli Alexandrini, t. VI, col. 577. Объяснение св. Кирилла в данном месте направляется к тому, чтобы доказать, что Христос животворит не только словом (всемогущим велением), но и при участии Своего тела, через прикосновение его (καί οὐ μόνω δίδοσιν ἐνεργεῖν τῷ Λόγῳ τὴν τῶν νεκρῶν ἀναβίωσιν, ἀλλ' Ὑ ἵνα δείξῃ ζωοποιόν τό ἴδιον σῶμα [и не только слову дает совершать оживление мертвых, но и чтобы показать животворящим Свое тело]). Ibidem.

⁴⁷⁷ - Οὐ μάχεται ὅλως ἡ παρούσα χρήσις ταῖς δύο ἐνεργείαις· τουναντίον δέ, καί συνιστησιν. Οὐ γάρ μίαν φυσικὴν ἐνέργειαν τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ ἔφη, καί τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος· ἐπεὶ οὐκ ἂν ἀλλαχοῦ ἔλεγεν, ὅτι "Ποιητοῦ καί ποιήματος μίαν ἐνέργειαν, οὐκ ἂν τις δοίῃ σωφρόνων" ἀλλὰ δεῖξαι βουλόμενος μίαν τῆς θεότητος οὐσαν τὴν ἐνέργειαν, καί ἀνευ σαρκός, καί μετὰ σαρκός. Ὡς εἴ τις μίαν τοῦ πυρός ἐνέργειαν μετὰ ὕλης καί ἀνευ τῆς ὕλης δείξαι θέλων, φήσειεν, ὅτι τό πῦρ καί ἀνευ ὕλης καί μετὰ ὕλης καίει. Οὕτω καί ὁ Πατήρ οὐ μίαν τὴν τῶν δύο φύσεων εἶπεν ἐνέργειαν· ἀλλὰ μίαν τὴν ἐνέργειαν εἶπε τὴν θείαν καί τὴν Πατρικὴν, οὐσιωδῶς ἐνυπάρχουσιν τῷ σαρκωθέντι Θεῷ Λόγῳ, καθ' ἣν οὐ παντουργῶ μόνον προστάγματι τὰς θεοσημίας ἀσωμάτως ἐτέλει, καθὼς αὐτός φησιν· εἰπερ καί μετὰ σάρκωσιν ὁμοεργός ἐστι τῷ οἰκείῳ γεννήτορι, ἀσωμάτως ἐνεργοῦντι· ἀλλὰ καί τῇ τῆς οἰκείας σαρκός ἀφή ταύτας ἐδείκνυ σωματικῶς. Τοῦτο γάρ βούλεται τό, "Δι ἀμφοῖν"... Οὐκ ἠγνόησεν οὖν ὁ Πατήρ τὴν ἐκάστης φύσεως κατ' ἐξάαιρετον ἰδιότητα, καί τῶν ἄλλων φυσικῶν ιδιωμάτων περιληπτικὴν· τὴν τε δημιουργικὴν φημι, καί τὴν ἐκ τῆς ψυχῆς ἐνδιδομένην τῷ σώματι αὐτοῦ, ζωτικὴν ἐνέργειαν· ἅς σῶζων ἐν ἑαυτῷ ὁ σαρκωθεὶς Θεὸς Λόγος εὐκρινεῖς καί ἀσυγχύτους ἐδείξε. [Настоящее словоупотребление вовсе не противоречит двум действиям, а даже напротив – способствует. Ведь он сказал не об одном природном действии божества Христова и Его человечества, потому что [иначе] он не сказал бы в другом месте, что «никто из здравомыслящих не согласится с одним действием Творца и творения», но, желая показать, что одно есть действие божества – что без плоти, что с плотью. Как если бы кто, желая показать одно действие огня, что с

веществом, что без вещества, сказал, что огонь и без вещества, и с веществом жжет. Так и отец не об одном действовании двух природ сказал, но сказал об одном действовании, божественном и Отчем, сущностным образом пребывающем в воплотившемся Боге Слове, по которому Он не только вседетельным повелением бестелесно совершал знамения, как сам он говорит, если действительно Он и по воплощении равнодетелен Своему Родителю, бестелесно действующему, но и Своей плоти прикосновением их (т. е. знамения – пер.) показывал телесным образом.] Со 1. 344 – 345.

⁴⁷⁸ - Col. 169 – 180.

⁴⁷⁹ - Догматическое письмо к пресвитеру Марину, col. 237 и след.

⁴⁸⁰ - Col. 237 и 241.

⁴⁸¹ - Εἰπὼν γάρ, ὅτι διὰ τὴν ἀφραστον ἔνωσιν τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως, καὶ θεὸς Λέγεται παθεῖν, καὶ ἀνθρωπότης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κατελθεῖν μετὰ τῆς τῆς θεότητος· καὶ ταύτη δεῖξαι τὴν τῶν φυσικῶς προσόντων ἑκατέρα φύσει τῶν τοῦ ἐνός Χριστοῦ καὶ Υἱοῦ κατ' ἐπαλλαγὴν ἀκραν ἀντίδοσιν, ἐπάγει Λέγων, "Ὅθεν καὶ ἐν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ," Πῶς, φησὶν; "Ἐπειδὴ προδήλως ἐκ τῆς θεότητος προσελήφθη ἡ ἡμετέρα φύσις, οὐχ ἁμαρτία" τούτέστιν, οὐκ ἐκ τῆς ἁμαρτίας. [Ибо сказав, что по причине неизреченного соединения человеческой и божественной природ и о Боге говорится, что Он страждет, и о человечестве – что оно сошло с неба вместе с божеством, и таким образом [чтобы] показать совершенный по взаимообщению [природ] взаимообмен естественно присущих каждой природе единого Христа и Сына [свойств], продолжает, говоря: «Отсюда и одну волю исповедуем Господа нашего Иисуса Христа». Каким образом? – говорит. «Потому что совершенно очевидно, что от божества воспринята наша природа, а не грех», то есть не от греха.] Col. 237–238. Nam cum dixisset ob ineffabilem naturae humanae ac divinae unionem, tum dici Deum passum esse, tum humanitatem cum divinitate de coelo descendisse; atque in eum modum, eorum quae natura insunt utrique naturae unius Christi ac Filii, summam reciprocationem, quae est per commutationem, ostendisset, subiungit, dicens: «Unde et

unam Domini nostri Iesu Christi voluntatem confitemur». Quonam id modo? «Quia profecto a deitate assumpta est natura nostra, non culpa», hoc est, non ex peccato. Col. 239 – 240.

⁴⁸² - "Ἐτερος γάρ νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν αὐτοῦ, ἢ θέλημα διάφορον ἢ ἐναντίον οὐ γέγονε τῷ Πατρί» [Ибо не возникло иного закона в членах Его, или воли отличной или противной Отцу]. «Alia enim lex in membris ejus, aut voluntas diversa, vel Patri contraria, non fuit in membris ejus». Col. 241 – 242; сравни: нижеприведенную ссылку под номером 484.

⁴⁸³ - Οὐκ ἀναίρεσιν οὖν, ὥς ἔφην, τοῦ φυσικοῦ καί ἀνθρωπίνου θελήματος, ἀλλά τοῦ ἐμπαθοῦς καί παρὰ φύσιν ποιεῖ. Col. 241.

⁴⁸⁴ - "Οὐκ εἰσὶ ταῦτα (т. е. Ин. VI 38), φησί, διαφόρου θελήματος» ["Non sunt haec diversae voluntatis"], τούτέστιν ἐναντίου καί ἀντικειμένου, ἐξ οὗ τό δύο κατὰ φύσιν ὑπάρχειν ἐν τῷ Σωτήρι θελήματα προδήλως συνάγεται. Εἰ γάρ ἐναντίον οὐκ εἶχεν, φυσικόν εἶχεν ὥς ἄνθρωπος. Τό γάρ οὐκ ἐναντίον, φυσικόν πάντως, καί οὐδεὶς ἀντερεῖ· οὐδέν γάρ ἐν τῇ φύσει ἢ τοῖς κατὰ φύσιν παντελῶς ἐναντίον. ["Эти [слова] не суть [признак], – говорит он, – отличной воли», то есть противной и противоположающейся, из чего выводится, что у Спасителя существуют две природные воли. Ибо хотя Он не имел противной, но как человек имел природную. Ибо не противоположная – несомненно, природная, и никто с этим не спорит, ибо ничто в природе и в том, что согласно природе, не является целиком противным.] Col. 244.

⁴⁸⁵ - Δέος οὖν πολλά βαίνειν [ἐπιβαλεῖν: vid. not. Combefisii «Istud erroris scribae palam est»; in latin, vers.: «Itaque verisimile est eos mentiri ac subdere"], ὃ μή κυρίως ἐν τοῖς ἑαυτοῦ γέγραφε λόγοις, καί μηχανάσθαι τοὺς δι' ἐναντίας οικείας δόξης ὥς οὐκ ἀρίστης ἐπικάλυμμα ποιεῖν τάνδρός τὰ γράμματα... Καί οὕτω μὲν ἐγὼ γε τὸν νοῦν ἔχειν ὑπολαμβάνω, πάσης ὄντα καθαρὸν ὑποψίας. [Так что, боюсь, они много прибавляют такого, чего он в действительности не писал в своих словах, и думают делать писания [сего] мужа прикрытием собственного противного учения, как не самого лучшего... И таким образом, я считаю его имеющим разум, чистый от всякого подозрения] Col. 244.

⁴⁸⁶ - Col. 244, 245.

⁴⁸⁷ - «Мы, – говорится в апологии Иоанна (автор апологии говорит о Гонории и о себе), – сказали, что одна воля у Господа; одна – не Божества и человечества Его вместе, а только человечества (ἀλλά μόνῃς τῆς ἀνθρωπότητος). Так как Сергей писал, что некоторые признают во Христе две противодействующие (ἐναντία) воли, то мы ответили, что Христос имеет не две противодействующие воли, т. е. волю плоти и духа (как мы имеем их после падения), а только одну волю (ἐν μόνον), естественно характеризующую человечество Его (τό φυσικῶς χαρακτηρίζον τὴν αὐτοῦ ἀνθρωπότητα)» и т. д. Col. 329.

⁴⁸⁸ - Col. 240.

⁴⁸⁹ - Καί ἰν' ἐπιτόμως εἶπω, δια τοῦ ενός θελήματος, τό μόνην τῆς αὐτοῦ κατά σάρκα γεννήσεως τὴν θείαν προκαθηγήσασθαι θέλησιν δηλοῦν αὐτόν οἶμαι. Col. 244.

⁴⁹⁰ - Τον δέ γε τῆς Ρωμαίων ἡ ἅπαν Ὀνώριον, οὐ καταγορεύειν οἶμαι τῆς τῶν ἐμφύτων Θελημάτων ἐπὶ Χριστοῦ δυάδος, ἐν τῇ γραφείῃ πρὸς Σέργιον ἐπιστολῇ δια τό ἐν Θέλημα φάναι, συναγορεύειν δέ μάλλον, καί ταύτην ὡς εἶκος συνιστάν [Так что я полагаю, что папа Римской церкви Гонорий, сказав об одной воле в адресованном Сергию послании, не порицает двоицу природных волей во Христе, а скорее защищает и по справедливости рекомендует]. Col. 237.

⁴⁹¹ - Сюда относятся выражения Гонория, приводимые у Максима, вроде следующих: «μὴ ὑπαρχεῖν θελήματος διαφοράν» [не существует различия воли] или «οὐκ εἰσὶ ταῦτα (Ин. VI 38) διαφόρου θελήματος». Col. 244.

⁴⁹² - Сравни отзыв о Максиме Шрекка: Schröckh, s. 412.

⁴⁹³ - Так, между прочим, назван Максим в заглавии «Общих мест» (Op. Max., t. II, col. 721): «Αββά Μαξίμου του φιλοσόφου καὶ μάρτυρος» [Аввы Максима, философа и мученика] ...

⁴⁹⁴ - Fabricius, p. 655; cf. Notitia ex Fabricii bibliotheca in Op. Max., 1.1, p. 9.

⁴⁹⁵ - Col. 204.

⁴⁹⁶ - L. Allatius, p. 609. Iohan. Plusiadeni, Pro concilio Florentinō слова Rhacenditae.

⁴⁹⁷ - Unum hoc sufficiat, nullum Craecorum, qui post cum theologica, polemica, seu etiam ethica scripserit, a Maximi sibi testimonio summa cum laude abstinuisse. Vid. Combefisii praefatio, Lectori, p. 59, in Op. Max., 1.1.

⁴⁹⁸ - Так, например, Иоанн (XI) Векк, патриарх К. П. (1275 – 1282: Vid. le Quien, p. 288) величает его «знатоком-догматистом» (δογματικότητος) и «поистине великим» (Allatius, p. 76 et 85. Vecchi, patriarchae C. P., De unione Ecclesiarum, orat I.); Григорий (II, Кипрский), патриарх К. П. (1283 – 1289; Le Quien, p. 289) называет его «божественным и ученым отцом» (Ibid., p. 440 et 448. De additione facta in Symbolo per Latinos, et aliis); подобным же образом титулуют его Георгий Трапезунтский и Иоанн Плусиадин (L. C., p. 493, 501 et 608).

⁴⁹⁹ - Apud le Quien, p. 247.

⁵⁰⁰ - Photii Bibliotheca, p. 156, cod. 192 (A).

⁵⁰¹ - Намереваясь предложить краткий раздельный очерк последовательных моментов волевого процесса и оценку мнения противников об одной будущей воле Бога и святых и об одной воле Христа, Максим предупреждает: «οὐκ ἐμούς ἐγχαράττων Λόγους..ἀλλὰ τοὺς περὶ τούτων ἄλλοις πονηθέντας ἐρανισάμενος» [Не свои начертывая слова..., но собрав иными об этих предметах высказанные]. Начало письма к пресвитеру Марину, col. 12.

⁵⁰² - Schröckh, s. 330.

⁵⁰³ - L. e., s. 331.

⁵⁰⁴ - Ἔστι δὲ τὴν φράσιν σχοινοτενὴς καὶ χαίρον ὑπερβατοῖς, ἐνακμάζων τε ταῖς περιβολαῖς, καὶ κυριολογεῖν οὐκ ἐσπουδασμένος· ἐξ ὧν αὐτῷ τῇ συγγραφῇ καὶ τό ασαφές καὶ δυσεπισκόπητον διατρέχει· τῷ τραχεῖ δὲ τοῦ ὄγκου, ὅσα περὶ συνθήκην καὶ αναπαύσεις, τὸν Λόγον ὑποβάλλων, οὐδ' ἡδὺς εἶναι σπουδάζει τῇ ακοή· καὶ ἡ μεταφορὰ αὐτῷ τῶν λέξεων οὐκ εἰς τό χαρίεν καὶ γεγοητευμένον περιήνθισται, ἀλλ, οὕτως ἀπλῶς καὶ ἀπεριμερίμνως παραλαμβάνεται. Photii Bibliotheca, p. 156, cod. 192 (A); cf. Migne, t. CHI, col. 645; Cave, p. 586.

⁵⁰⁵ - Фотий выражается о нем, между прочим, так: «Ὁ μέντοι διάλογος εἰς τό ταπεινότερόν ἐστι διεσκευασμένος» [Причем диалог

написан еще более вульгарно]. Ibid., p. 159, cod. 195. Cf. Migne, col. 657.

⁵⁰⁶ - О письмах Максима, исключая письмо к диакону Косьме, Фотий отзывается так: «Ἐν ταύταις... ἐπιστολαῖς, ὁ μὲν ἄλλος χαρακτήρ αὐτοῦ τῶν λόγων, καὶ ἡ εὐσέβεια μάλιστα διασώζεται, τό δ' ἄσαφές... οὐκ ἔσχε τό ἀνοικονόμητον. Δήλον, δ' ὅτι καὶ ἡ τήν ἀσάφειαν, ἐποίει, τὰ μὲν ἐρρίπται τὰ δέ κεκόλασται». [В этих... письмах иной характер его слов, и благочестие скорее сохраняется, а неясность... не привела к беспорядку. Очевидно, что и из того, что производило неясность, одно отброшено, а другое подправлено] О стиле письма к диакону Косьме Фотий выражается так: «Ἡ φράσις δέ τό σαφές διώκει καὶ οὐκ ἀκομψον» [Слог стремится к ясности и не лишен изящества]. Ibid., p. 159; apud Migne, col. 649 et 653.

⁵⁰⁷ - Op. I. Damasc., t. I, col. 944; cf. Op. Max., t. II, col. 21. Разница – у Максима: «Τήν... κίνησιν, νόησιν καλοῦσι· τήν... νόησιν, ἐνοίαν λέγουσι» [движение, называют мышлением; мышление зовут мыслью]. Лишние против Дамаскина слова: «παρά τοις ταῦτα δεινοίς». У Дамаскина: «Ἡ... κίνησις, νόησις λέγεται· ἡ... νόησις ἐνοία καλεῖται» [Движение зовется мышлением; мышление называется мыслью]. Лишние против Максима слова: «καὶ τυπώσασα τήν ψυχὴν πρὸς τό νοούμενον» [и впечатывающая в душе мыслимое].

⁵⁰⁸ - Damasc., t. I, col. 944 – 945; cf. Max., t. II, col. 12 – 17 et Disput, cum. Pyrrh., col. 293. Третий волевой момент у Дамаскина осложняется привнесением понятия «σκέψις».

⁵⁰⁹ - Damasc., 1033; cf. Max., t. II, col. 289.

⁵¹⁰ - Так, одно из них (о невозможности познания сущности вещей путем противоположения и о различных названиях человеческого движения, встречающихся у отцов Церкви) представляет тираду в 42 строки греческого текста. Damasc., 1060 – 1061 Max., 349 – 352.

⁵¹¹ - Особенность изложения данного места у Дамаскина состоит лишь в том, что опущена диалогическая форма рассуждений.

⁵¹² - Полемическая сторона рассуждений Максима в этом месте (невозможность допущения во Христе воли согласно усвоению и непоследовательность сторонников мнения Сергия) у Дамаскина опущена, что наблюдается – и это в порядке вещей – и во всех остальных местах заимствований.

⁵¹³ - Толкование двух первых изречений не вполне буквально повторяется у Дамаскина.

⁵¹⁴ - Из довольно пространного рассуждения Максима на эту тему буквально заимствует Дамаскин лишь некоторые положения, а в целом это место сходно у того и другого только по мысли и ее развитию.

⁵¹⁵ - Настоящее место у Дамаскина несколько урезано, и в этом вся особенность.

⁵¹⁶ - Все отличие Дамаскина от Максима в раскрытии данного положения состоит лишь в том, что имя Нестория и все, относящееся к нему, у Дамаскина опущено. Полемический тон рассуждений Максима у Дамаскина носит характер безотносительный («скажут» и т. п.), а Максим, ведя живую полемику и имея в виду определенных противников, почти всегда употребляет второе лицо («вы говорите», «вы должны будете утверждать то-то и то-то» и т. п.).

⁵¹⁷ - Op. Damasc., col. 1084, 948; cf. Op. Max., t. II, col. 221.

⁵¹⁸ - Op. Damasc., col. 1084, 948; cf. Op. Max., t. II, col. 221.

⁵¹⁹ - Damasc., col. 1012 – 1013.

⁵²⁰ - L. e., s. 1073.

⁵²¹ - L. e., s. 948.

⁵²² - В актах VI Вселенского собора, между прочим, читаем: «Настоящий св. и Вселенский собор, приняв с распростертыми объятиями представление святейшего и блаженнейшего папы древнего Рима Агафона к ... императору Константину, и с таким же сочувствием приняв другое соборное представление от св. собора 125 епископов, бывшего под председательством того же святейшего папы, как согласные со св. собором в Халкидоне, с посланием Льва в Флавиану, а также с соборными посланиями Кирилла..., последую пяти Вселенским соборам и святым

славным отцам, согласно определяя, исповедуем» и т. д. Mansi, t. XI, p. 636; Harduin, p. 1400 Деян. VI В. е., стр. 470 – 471.

⁵²³ - Thomasius, s. 369.

⁵²⁴ - Epistola I Agathonis papae («Consideranti mihi...») – Mansi, t. XI, p. 238 – 239; Harduin, p. 1079 Деян. VI В. е., стр. 66 – 67.

⁵²⁵ - Mansi, p. 243; Harduin, p. 1083, 1090 – 1091 Деян. VI В. е., стр. 72 и 81 – 82.

⁵²⁶ - Здесь приводятся следующие места Писания, как говорящие а) о двух волях во Христе: Мф. XXVI 39 (Мк. XIV: 36 Л к. XII 42) с объяснением на него Амвросия Медиоланского, Афанасия и Кирилла Александрийских, И. Златоуста и блаженного Августина; и Ин. VI 38; б) только о Божественной воле и действовании Христа: Пс. CXXXIV, 6, Мф. VIII, 3 и Мф. XI, 27; и с) только о человеческой воле и действовании Христа: Мф. XIV: 25 (Ин. VI 19), Мк. VII 24, Ин. IV: 37, Ин. VII 1, Филип. II 6 – 8 и др. Из отцов Церкви приводятся изречения обоих Григориев, Афанасия и Кирилла Александрийских, И. Златоуста, Амвросия Медиоланского, блаженного Августина, Льва Великого и др. См. Mansi, p. 246 et sq. и 258 et sq.; Harduin, p. 1083 et sq. и 1099 et sq. Деян. VI В. е., стр. 73 и след. и 93.

⁵²⁷ - Mansi, p. 259; Harduin, p. 1095 Деян. VI В. е., стр. 88.

⁵²⁸ - Mansi, p. 243 – 244; Harduin, p. 1083 Деян. VI В. е., 71 стр.

⁵²⁹ - Сравни: взгляд на послание Агафона Шване: Schwane, s. 520 – 521.

⁵³⁰ - Такой взгляд высказывает, между прочим, Томазиус, s. 369 и 371.

⁵³¹ - QH читается так: «Καί δύο φυσικά θελήσεις ἦτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καί δύο φυσικά ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τήν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν· καί δύο μὲν φυσικά θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μή γένοιτο, καθ ὡς οἶάσεβείς ἐφησα ν αἰρετικοί, ἀλλ ἐπόμενον τό ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καί ἡ ἀντιπίπτον, ἡ ἀντιπαλαίον, μάλλον μὲν οὖν καί ὑποτασσόμενον, τῷ θεῷ αὐτοῦ καί πανσθενεῖ θελήματι». Mansi, t. XI, p. 637, Harduin, p. 1400 –

1401. «Согласно учению святых отцов, проповедуем также, что в Нем – и две естественные воли или хотения, и два естественных действовани^я, пребывающие нераздельно, непреложно, неразлучно и неслитно, и что два естественных хотения не противны, как говорили нечестивые еретики – да не будет! – но Его человеческое хотение не противоречит или противоборствует, а следует или – лучше сказать – подчиняется Его Божественному и всемогущему хотению». Сравни: Деян. VI В. е., стр. 472 – 473.

⁵³² - Mansi, XI, p. 637; Harduin, 1397. Деян. VI В. е., стр. 469.

⁵³³ - Thomasius, s. 371.