



ВИЗАНТИЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ

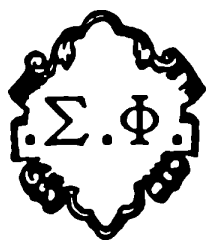
МАКСИМ
ИСПОВЕДНИК

ПИСЬМА





Прп. Максим Исповедник.
Фреска. Монастыри Метеоры.
Фессалия

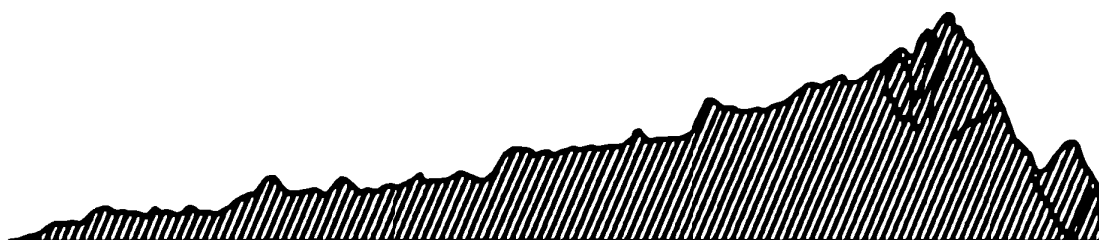


ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ

Братство святителя
Григория Паламы



ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



ПУСТЫНЬ НОВАЯ ФИВАИДА • СВЯТАЯ ГОРА АФОН



Редколлегия серии:

*Г. И. Беневиц,
Д. С. Бирюков,
Д. К. Бурлака,
Д. А. Поспелов,
Р. В. Светлов,
А. М. Шуфрин*

Византийская Философия • Том 2

ΣΜΑΡΑΓΔΟΣ ΦΙΛΟΚΑΛΙΑΣ

Прп. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК
ПИСЬМА

В переводе Егора Начинкина



Издательство Санкт-Петербургского университета
Русская Христианская гуманитарная академия

Санкт-Петербург
2007

Творения прп. Максима Исповедника издаются по благословению
игумена Русского на Афоне Свято-Пателеимонова монастыря
священноархимандрита Иеремии

Ответственный редактор Д. С. Бирюков

Второй том серии «Византийская философия» впервые представляет русскому читателю перевод корпуса Писем выдающегося богослова и философа VII в. прп. Максима Исповедника. В настоящий том Писем прп. Максима включены не только те его письма, которые под этим заглавием были собраны и изданы Ф. Комбефисом и входят в греческую патрологию Миня, но и ряд других писем, в частности, проливающих свет на отношение прп. Максима к месту Римского престола в Церкви. Особый интерес представляет перевод найденного в XX в. окончания Письма VIII, свидетельствующего об отношении прп. Максима к насильственному крещению иудеев в Карфагене в 632 г. Подавляющее большинство публикуемых писем никогда не переводилось на русский язык. Публикацию Писем предваряет вступительная статья известного специалиста по прп. Максиму Ж.-К. Ларше.

Письма прп. Максима являются важным источником, освещающим его богословские и философские взгляды. В них рассматриваются не только классические философские вопросы, но они свидетельствуют и о специфике понимания прп. Максимом основных терминов христианской философии, таких как «ипостась», «сущность», «энергия», «ипостасная особенность». Кроме того, Письма прп. Максима являются ценнейшим источником для понимания его аскетического учения, учения о любви к Богу и ближнему, а также источником по истории Церкви и Византии VII в.

Книга напечатана при поддержке
Фонда святого Димитрия Солунского
и Братства святителя Григория Паламы

ISBN 978-5-288-04379-6



- © J.-C. Larchet, статья, 1998
- © Егор Начинкин, пер. с древнегреч., пер. с фр., 2007
- © м. Кассия (Сенина), пер. с фр., 2007
- © Г. И. Беневиц, составление, статья, комментарии, 2007
- © З. А. Барзах, пер. с лат. и древнегреч., 2007
- © Д. С. Бирюков, примечания, 2007
- © Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007

Содержание

От составителя.....	11
Ж.-К. Ларше. О письмах святого Максима	15
I. Значение писем	17
II. Христологические письма	18
1. Введение	18
2. Христология Севира Антиохийского и его учеников	18
3. Взгляд Максима на христологию Севира	20
4. Защита православной христологии через критику христологии монофизитской	25
а) Две природы Христа и их сохранение после соединения....	26
б) Существуют две природы, а не одна	27
в) Православный смысл выражения святого Кирилла «единая природа Бога-Слова воплощенная»	27
г) Ипостасное соединение природ	28
д) Христос не является одной составной природой.....	29
е) Составная ипостась Христа.....	30
ж) «Природы, из которых, в которых и которые есть Христос»	31
з) Общение идиом	33
и) Человеческая природа Христа воипостазирована.....	33
5. Смысл Письма XIX.....	34
III. Письмо II, к кубикulario Иоанну о любви	39
IV. Особенный интерес, который представляют некоторые другие письма	43
V. Адресаты писем и биографические и исторические сведения о них	43

ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ИСПОВЕДНИК. ПИСЬМА

Предисловие переводчика	71
Условные обозначения	74

ПИСЬМА, ВОШЕДШИЕ В СОБРАНИЕ Ф. КОМБЕФИСА

Письмо I. Слово увещательное в виде письма. Рабу Божиему господину Георгию, преблагословенному наместнику Африки.	75
Письмо II. Кубикулярию Иоанну о любви.	91
Письмо III. Тому же	100
Письмо IV. Тому же, о печали по Богу.	102
Письмо V. Константину.	106
Письмо VI. Святейшему и блаженнейшему архиепископу Иоанну о том, что душа бестелесна	108
Письмо VII. Пресвитеру Иоанну о том, что душа и после смерти сохраняет действие мысли и не утрачивает ни одной из своих естественных способностей.	113
Письмо VIII. Тому же	117
Письмо IX. Пресвитеру и игумену Фалассию	120
Письмо X. Кубикулярию Иоанну.	122
Письмо XI. Игуменье о монахини, вышедшей из монастыря и раскаявшейся ...	125
Письмо XII. Кубикулярию Иоанну о правых догматах Церкви Божией и против еретика Севира	129
Изложение правого исповедания	133
О различии и о том, как следует благочестиво исповедовать две природы во Христе после их соединения	134
Иначе о том же	135
О том, что число и не разделяет, и не разделяется, и по своей сути вовсе не вносит разделения в то, к чему прилагается.	137
Как благочестиво употреблять число для изъявления различия.	139
Как следует понимать изречение святого Кирилла в послании к Суккенсу. И о том, что слова «в двух» не противоречат утверждающим одну воплотившуюся природу Слова, если не брать их неблагочестиво в смысле Нестория.	141

О том, что во Христе существует различие вещей, или, скорее, сущностей, а не качеств. И о том, что всякое различие по необходимости непременно привносит с собой количество тех сущностей, к которым относится, а количество — выражающее его число, будь количество непрерывным или отдельным	143
О том, что неблагочестиво говорить, будто Христос — одна составная природа, и противно истине	145
О составной ипостаси	146
Краткое опровержение возражения Севира против выражения «в двух»	147
Краткое истолкование слов правого исповедания о Христе по учению соборной Церкви	151
Письмо XIII.	
Краткое слово к иллюстрию Петру против учения Севира.	157
Более естественное рассуждение о числе.	158
Более строгое рассуждение о различии и количестве и о их благочестивом исповедании	159
О том, что кощунственно утверждать, будто Христос — просто одна природа.	160
Более строгое рассуждение о сложной природе и её логосе, и о нечестии, утверждающих, будто Христос — одна сложная природа	161
О том, что утверждающий, что после соединения Христос есть Бог и человек, необходимо должен исповедовать после соединения и соответствующие этим именованиям природы, если желает право верить	164
О выражении «в двух», и благочестивое исповедание единой воплотившейся природы Слова по учению Отцов, и отрицание единой сложной природы	165
Рассуждение о сложной ипостаси, основывающееся более на природе, и точное доказательство того, что исповедующие единую сложную ипостась Христа не впадают в ту же нелепость, что и говорящие, будто Христос — единая сложная природа.	166
О том, что соединение Бога-Слова с плотью произошло единственно по принятию, так что Он предсуществовал и пожелал истощиться ради соединения с плотью	168
Письмо XIV.	
Тому же послание учительное.	171
Письмо XV.	
Об общем и особом, то есть о сущности ипостаси, Косме, богоугоднейшему диакону Александрии.	177
Доказательство, основывающееся более на природе и устанавливающее, что ничто из существующего не тождественно иному по сущности и ипостаси,	

а одни вещи тождественны по сущности, но отличны ипостасями, другие же — тождественны по ипостаси, по сущности же совершенно отличны	180
О том, что Христос, по сущности соединяя в Себе крайности общностью с ними Своих частей, сохранил различие частей между собой, а особенностями частей выказал ипостасную тождественность целого, общего обеим... ..	183
О том, что ипостасное общее частей отграничивает целое, то есть Христа, от крайностей, а сущностное общее частей с крайностями сущностно связывает с крайностями Христа как целое	184
О том, что Христос, полностью Богом будучи и полностью человеком, в том, что Он есть, содержит общее и особенное, которым соединяется с крайностями и отличается от них, соединением крайностей с Собой удостоверяя сохранение двух природ, из которых составлен, а отличием крайностей от Себя устанавливая единство собственной ипостаси.....	186
Краткое рассуждение о различии, показывающее, что сущностное количество соединяющихся вещей сохраняется.....	187
Более пространное и более основывающееся на природе рассуждение о различии, количестве и выражающем их числе	187
О том, что отрицающий тождественность природы и ипостаси благочестиво утверждает во Христе соединение и различие, веря в первое по ипостаси, а во второе — по природе	190
О том, что Севир, утверждая тождество природы и ипостаси, превращает соединение в слияние, а различие — в разделение, чем показывает, что логос Троицы расширяет в четверицу лиц, и тайну Единицы рассекает на двоицу божеств, и кощунственно извергает Христа из всякого сущностного бытия	191
Краткое изложение истинного исповедания Отцов, с правильным обоснованием	193
Письмо XVI.	
Тому же	197
Письмо XVII.	
Юлиану, схоластику Александрии, о церковном учении относительно воплощения Господа.....	199
Письмо XVIII.	
Написанное от лица Георгия преблагословенного наместника Африки, александрийским монахиням, отпавшим от соборной Церкви	202
Письмо XIX.	
Пирру, святейшему пресвитеру и игумену	206

Письмо XX.	
Монашествующему Марину.	210
Письмо XXI.	
Святейшему епископу Кидонии.	214
Письмо XXII.	
Авксентию.	216
Письмо XXIII.	
Пресвитеру Стефану.	217
Письмо XXIV.	
Сакелларию Константину.	218
Письмо XXV.	
Пресвитеру и игумену Конону.	221
Письмо XXVI.	
Пресвитеру Фалассию, спросившему, как это некоторые из языческих царей ради Божиего гнева, угрожавшего их подданным, приносили в жертву детей и родственников, и гнев прекращался, как описано у многих древних писателей.	222
Письмо XXVII.	
Кубикуларию Иоанну.	224
Письмо XXVIII.	
Епископу Кирисикию.	226
Письмо XXIX.	
Тому же.	228
Письмо XXX.	
Епископу Иоанну.	229
Письмо XXXI.	
Тому же.	230
Письмо XXXII.	
Авве Полихронию.	231
Письмо XXXIII.	
Тому же.	232
Письмо XXXIV.	
Тому же.	233
Письмо XXXV.	
Тому же.	234
Письмо XXXVI.	
Тому же.	235
Письмо XXXVII.	
Тому же.	236

Письмо XXXVIII.	
Тому же	237
Письмо XXXIX.	
Тому же	238
Письмо XL.	
Пресвитеру и игумену Фалассию	239
Письмо XLI.	
Тому же	240
Письмо XLII.	
Тому же	241
Письмо XLIII.	
Кубикулярию Иоанну	242
Письмо XLIV.	
Тому же	245
Письмо XLV.	
Тому же	249

ПИСЬМА, ВОШЕДШИЕ В СОБРАНИЕ Ф. КОМБЕФИСА

Письмо святого Максима к игумену Фалассию (Письмо А).	
Записка о том, что сделали римские легаты	
в Константинополе	253
Того же [Максима] к благочестивейшему Стефану, пресвитеру	
и игумену (Письмо В)	257
Богословско-полемический трактат XII.	
Из письма того же святого Максима, написанного	
к славному Петру, где он упоминает Пирра, святого Софрония,	
епископа Иерусалимского и папу Гонория	258
Письмо от монаха Максима монаху Софронию, называемому	
Евкратом (Окончание Письма VIII)	265

ПРИЛОЖЕНИЯ

Г. И. Беневиц. По поводу «Окончания Письма VIII»	
прп. Максима	269
А. Насильственное крещение иудеев в Карфагене — два подхода	269
Б. Обстоятельные добродетели и апостасия	276
Именной указатель	279
Указатель цитат из Священного Писания	281

В настоящем томе серии «Византийская философия» впервые русскому читателю представлен перевод всего корпуса *Писем* прп. Максима Исповедника. Под этим названием принято понимать не все эпистолярное наследие прп. Максима, но те его письма, которые были собраны и изданы под таким заглавием Ф. Комбефисом и входят в греческую патрологию Миня (PG 91 364–649). Из этих писем на русский язык переводилось только *Письмо II*¹, «О любви», адресованное кубикулярию Иоанну, и *Письмо IV*, ему же, «О печали по Богу»². В настоящем издании эти письма переведены заново Егором Начинкиным, как и остальные, вошедшие в корпус *Писем* прп. Максима. Из современных европейских языков *Письма* целиком были переведены только на французский язык Эммануэлем Понсуа (Е. Ponsoye) и изданы со вступительной статьей известного специалиста по прп. Максиму Ж.-К. Ларше³. Эту вступительную статью с любезного разрешения автора мы приводим в настоящем издании.

К переводу писем, собранных Комбефисом, мы прибавляем перевод ряда других писем прп. Максима, не входящих в его собрание. В частности, это сохранившееся только на латыни так называемое *Письмо А*, адресованное игумену Ливийскому Фалассию⁴, сообщающее о поведении римских апокрисиариев в Константинополе при утверждении Северина папой и содержащее ценный

¹ См. в пер. А. И. Сидорова в изд.: Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М., 1993. С. 146–153.

² Преподобного Максима Исповедника письмо Иоанну постельничему о печали по Боге // Христианское чтение. Ч. III. 1846. С. 387–395.

³ Saint Maxime le Confesseur. *Lettres* / Introd. par Jean-Claude Larchet. Paris, 1998. Во французском издании *Писем* (так же как в издании Ф. Комбефиса) не была осуществлена точная идентификация мест из отцов Церкви или философов, которые цитирует или на которые ссылается в своих письмах прп. Максим. При подготовке настоящего издания работа над этим была проведена отв. редактором тома Д. С. Бирюковым, с указанием основных разночтений в цитатах.

⁴ Оно было опубликовано в изд.: *Mansi J. D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. T. X. Florence, 1764. Col. 677C–678B.

материал по вопросу отношения прп. Максима к месту Римского престола, а также впервые изданное С. Л. Епифановичем⁵ *Письмо В*, адресованное пресвитеру и игумену Стефану⁶.

Кроме этих двух писем, мы публикуем в нашем переводе окончание *Письма VIII*, не вошедшего в текст этого письма, изданный Комбефисом. Текст этого отрывка, содержащий свидетельство об отношении прп. Максима к насильственному крещению иудеев и самарян, совершенному по приказу императора Ираклия эпархом Карфагена Георгием, был издан в 1937 г. Р. Девреессом⁷ и представляет несомненный интерес.

Из не вошедших в настоящий том писем прп. Максима следует упомянуть в первую очередь так называемое *Второе письмо к Фоме*⁸, которое было недавно переведено на русский язык архим. Нектарием (Яшунским)⁹. К числу писем прп. Максима относится и написанное в ссылке *Письмо к монаху Анастасию*, изданное Ф. Комбефисом в PG 90 132A–133A. В русском аннотированном переводе, уточняющем перевод проф. М. Д. Муретова¹⁰ с учетом издания П. Аллен и Б. Нейл¹¹, оно опубликовано нами в первом томе серии «Византийская философия»¹².

Часть писем прп. Максима, посвященных, главным образом, полемике с моноэнергизмом и монофелитством, входит в число так называемых *Богословско-полемических трактатов*, перевод

⁵ Епифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917. С. 84–85.

⁶ Перевод *Писем А и В* для настоящего издания сделан З. А. Барзах.

⁷ Devreesse R. La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et Samaritains à Carthage, en 632 // Revue des Sciences religieuses. 17, 1937. P. 25–35.

⁸ См. его издание: Canart R. La «Deuxième lettre à Thomas» de saint Maxime le Confesseur // Byzantion. 34, 1964. P. 427–447.

⁹ Прп. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. арх. Нектария (Яшунского). М., 2006. С. 40–50.

¹⁰ Творения святого отца нашего Максима Исповедника. Ч. 1. Житие Преподобного Максима и службы ему / Пер., изд. и прим. проф. М. Д. Муретова. Сергиев Посад, 1915. С. 85–89.

¹¹ Maximus the Confessor and His Companions. Documents from Exile / Ed. and trans. by P. Allen and B. Neil. Oxford, 2002. P. 120–123.

¹² Письмо, иже во святых, аввы Максима к монаху Анастасию, его ученику // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. С. 199–201.

которых требует отдельного издания. Тем не менее мы сделали исключение для одного из писем, входящего в число *Богословско-полемических трактатов* — *ТР XII*. Это письмо, адресованное экзарху Африки Петру, мы приводим в дополнении к корпусу *Писем*. Оно сохранилось только в отрывках на латыни в переводе Анастасия Библиотекаря¹³. Мы решили включить это произведение в настоящий том, поскольку оно проливает свет на отношения прп. Максима с рядом адресатов *Писем* и является важным источником для изучения жизни и деятельности прп. Максима в момент, когда он, полностью солидаризуясь с позицией Рима, перешел к «боевым действиям» против сторонников *Экфесиса*¹⁴. Это письмо, как и *Письмо А*, к Фалассию, важно для понимания отношения прп. Максима к Римскому престолу и его месту в Церкви¹⁵.

Письма, публикуемые в дополнении к основному корпусу *Писем*, мы снабдили краткими комментариями, дополняющими вступительную статью Ж.-К. Ларше, а окончание *Письма VIII* сопроводили специальной историко-библиографической справкой и кратким разбором его проблематики (см. *Приложения*).

Поскольку вопрос об адресатах многих писем св. Максима остается в науке дискуссионным, и критического издания *Писем* до сих пор не существует¹⁶, в переводе сохранены адресаты, указанные в собрании Ф. Комбефиса. Современное состояние вопроса об адресатах писем св. Максима отражено во вступительной статье Ж.-К. Ларше.

Среди издаваемых писем прп. Максима философскими произведениями в классическом смысле этого слова являются только два — впрочем, весьма важных — письма, это *Письма VI* и *VII*. Целый ряд писем прп. Максима (например, *Письма XII*, *XIII*, *XV*) содержит разработку философских понятий в контексте богословско-философских споров с монофизитами. Однако и те письма, в которых прп. Максим выступает как учитель аскетики, наставник монашеской жизни, церковно-политический деятель или просто любящий друг и ученик своих духовных учителей,

¹³ PG 91 141A–146A.

¹⁴ Подробнее см. в работе: *Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Дело Максима // *Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом...* С. 41–42.

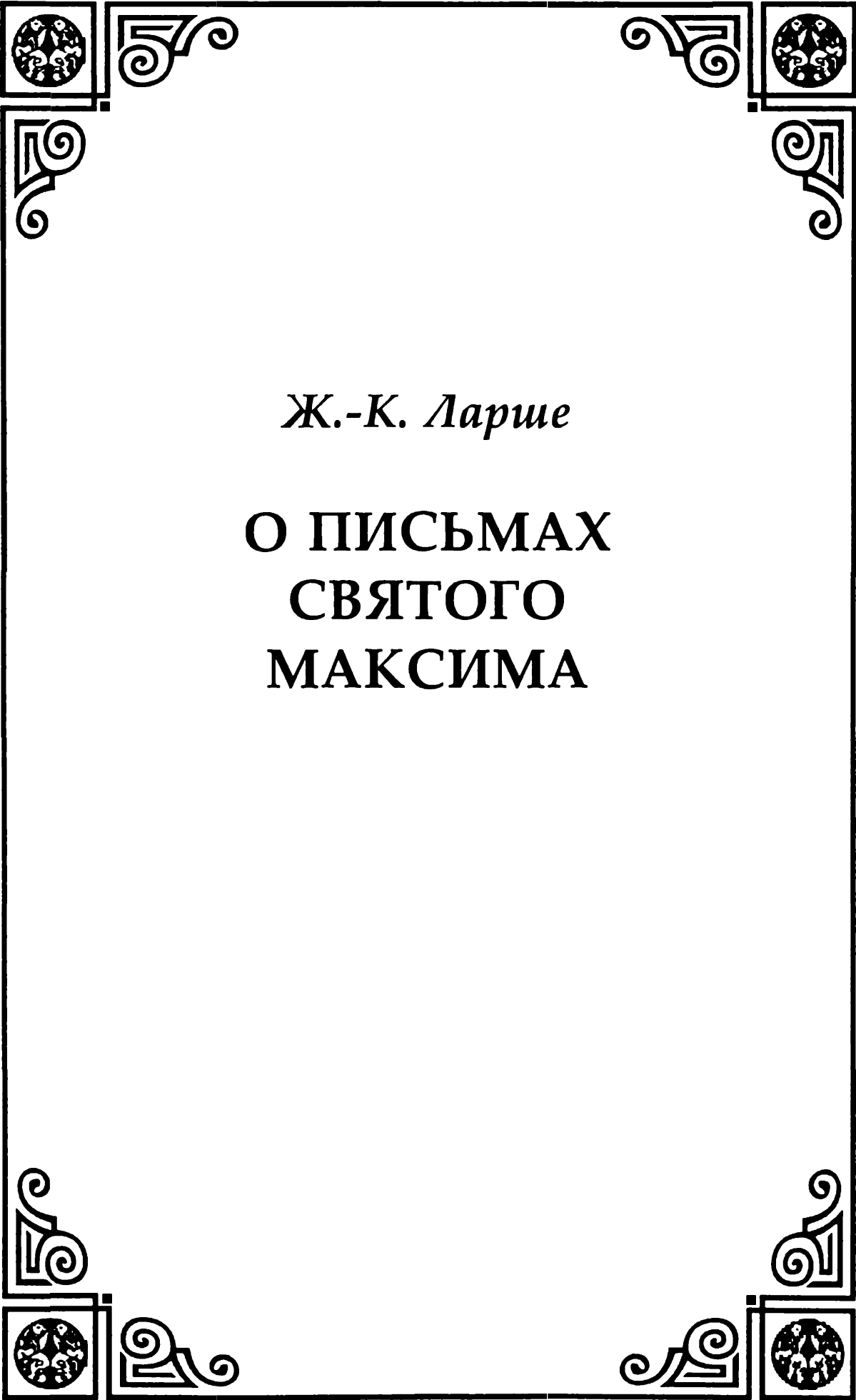
¹⁵ Перевод *ТР XII* для настоящего издания сделан З. А. Барзах.

¹⁶ Критическое издание *Писем* и *Богословско-полемических трактатов* прп. Максима в настоящее время готовит для CCSG д-р Basile Markesinis.

являют его как философа и в классическом, и в специфически христианском смысле этого слова. Везде в письмах прп. Максима мы видим нераздельное единство опыта и его осмысления, как и единство любви к Богу и ближнему, составляющее суть *христианской философии*.¹⁷

Г. И. Беневиц

¹⁷ Мы благодарим А. М. Шуфрина и Д. А. Поспелова за ценные указания и помощь при подготовке настоящего издания.

A decorative rectangular border surrounds the text. At each of the four corners, there is a square inset containing a circular medallion with a floral or foliate design. Between these square insets, along each side of the border, are stylized, symmetrical scrollwork or foliate ornaments.

Ж.-К. Ларше

О ПИСЬМАХ
СВЯТОГО
МАКСИМА



І. ЗНАЧЕНИЕ ПИСЕМ¹

Письма² великого византийского богослова Максима Исповедника³ (580 — 662 гг.) занимают среди его произведений далеко не второстепенное и не малозначащее место.

Правда, в них мы не найдем и следа монофелитских споров, в которых святой Максим играл важную роль и которые заставили его разработать точное учение о двух волях и действиях (энергиях) Христа — учение, послужившее основанием для решений VI Вселенского собора (третьего Константинопольского). Однако это молчание дает нам повод вместе с Ларсом

¹ Перевод Е. Начинкина, м. Кассии (Сениной) по изд.: *Larchet J.-C. Introduction // Saint Maxime le Confesseur. Lettres. Paris: Cerf, 1998. P. 1–62.* В настоящем издании, по возможности, исправлены опечатки в нумерации писем, встречающиеся в оригинальном издании *Предисловия* Ж.-К. Ларше. — *Прим. отв. ред.*

² Речь идет о письмах, которые были собраны и изданы под таким заглавием Ф. Комбефисом (F. Combefis) и входят в *Греческую патрологию* Миня (*Patrologia Graeca* 91 364–649). Другие письма Максима находятся в том же томе PG среди *Богословско-полемических трактатов*. Наконец, некоторые другие письма были изданы отдельно: *Письмо А*, опубликованное в изд.: *Mansi J. D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. X. Florence, 1764. Col. 677–678*; *Письмо В*, изданное в работе: *Епифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917. С. 84–85*; *Письмо к монаху Анастасию*, изданное Ф. Комбефисом в PG 90 132A–133A; *Второе письмо к Фоме*, изданное в: *Canart R. La «Deuxième lettre à Thomas» de saint Maxime le Confesseur // Byzantion. 34, 1964. С. 427–447.*

³ Напомним в качестве ориентира основные периоды и значимые события жизни Максима: 580 г. — рождение; 613/614–624/625 гг. — пребывание в Хрисополе; 624/625–626 гг. — жизнь в Кизике; между 626 и 628 (?) гг. — пребывание на Крите (и на Кипре?); 628 (?) г. — приезд в Карфаген; июнь 633 г. — *Пакт объединения* (начало моноэнергизма); конец 633 г. — *Псифос*; октябрь 638 г. — *Экфесис* (начало монофелитства); 646 г. — переселение в Рим; октябрь 649 г. — Латеранский собор; 653 г. — арест Максима; 655 г. — 1-й процесс; 662 г. — 2-й процесс; 13 августа 662 г. — смерть Максима. Подробную биографию см. в нашем исследовании: *Larchet J.-C. La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996. P. 7–20.*

Тунбергом, превосходным знатоком Исповедника, подчеркнуть, что «остальные стороны богословия Максима и внесенного им вклада — или, скорее, более широкий контекст его мысли — были несколько в тени из-за того, что внимание сосредотачивалось на его борьбе с монофелитством», и что «он оказался способен найти православное решение монофелитской проблемы, скорее, именно благодаря своей работе по синтезу и исправлению учения предшествовавшей богословской традиции»⁴. Часть этой работы и будет представлена в настоящей книге.

Некоторые из писем даже числятся среди главнейших произведений святого Максима. Именно им и будет посвящено наше изложение.

II. ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ ПИСЬМА

1. Введение

Письма под номерами с XII по XIX представляют собой важнейший вклад в православную христологию по вопросу о единой ипостаси и двух природах воплощенного Слова. Они направлены против ереси монофизитов, в особенности, против монофизитства Севира, которое во время святого Максима не только распространилось на часть христианского мира (особенно в Египте и Сирии), но также продолжало вызывать нестроения внутри Церкви. Для правильного понимания смысла аргументации, развиваемой святым Максимом в его письмах, и догматических уточнений, которые ему приходится вносить, необходимо вкратце напомнить положения Севира и его учеников⁵.

2. Христология Севира Антиохийского и его учеников

Монах Севир, ставший патриархом Антиохийским (512 — 518 гг.), выступает в качестве одного из главных противников

⁴ Thunberg L. *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund, 1965. P. 9–10; и 2-е издание: Chicago—La Salle, 1995. P. 9.

⁵ Они вкратце изложены в книге: Meyendorff J. *Le Christ dans la théologie Byzantine*. Paris, 1969. P. 49–55 [рус. пер.: Мейендорф И., *протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 42–52. — Прим. м. Кассии (Сениной)], и более детально — в классических работах: Lebon J. *Le Monophysisme sévérien*. Louvain, 1909 и Lebon J. *La Christologie du monophysisme syrien* // Grillmeier A., Bacht H. *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*. I. Wurtzburg, 1951. P. 525–580. См. также более свежую работу: Grillmeier A. *Le Christ dans la tradition chrétienne*. T. II/2: *L'Église de Constantinople au VI^e siècle*. Paris, 1993. P. 37–244.

Халкидонского собора. Стремясь прежде всего к утверждению единства Христа, он отвергает определение этого собора о двух природах, так как подозревает в нем несторианство. Ссылаясь на святого Кирилла, он продолжает, напротив, говорить об одной природе (μία φύσις), используя в качестве лейтмотива формулу великого александрийца: «Единая природа Слова воплощенная (μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη)». Под этой единой природой Севир подразумевает Слово Божие и полагает, что при Воплощении эта природа, которая раньше была «простой», стала «составной природой (μία φύσις σύνθετος)». Он соглашается, что Христос состоит «из двух природ (ἐκ δύο φύσεων)», выражая таким образом «становление воплощенным» для Слова, но не имея в виду наличие человеческой природы, которая существовала бы до Воплощения. Однако он не соглашается ни с тем, что Христос есть «две природы (δύο φύσεις)», ни даже с тем, что Он существует «в двух природах (ἐν δύο φύσεσι)», как это утверждается в халкидонском определении. Если и возможно вести речь о «двух природах после соединения», то только имея в виду, что они в умственном представлении (ἐν θεωρίᾳ), «в мысли (τῇ ἐπινοίᾳ)» или «в воображении (τῇ φαντασίᾳ)». Но невозможно принять двойственность природ во Христе в реальности. Севириане также настаивают на том, что природы не могут различаться численно: по их мнению, число, прилагаемое в каком бы то ни было отношении к Воплощенному Слову после соединения, является «разделителем» и приводит к несторианскому учению; оно разделяет Христа на два лица, поскольку в собственном смысле приложимо лишь к индивидуумам, которые существуют отдельно и совершенно независимо друг от друга.

Другими словами, учение Севира подразумевает, что во Христе нет человечества в качестве отдельной природы, обладающей конкретным существованием. В отличие от Евтихия, Севир признает, что человеческий элемент продолжает наличествовать во Христе и после соединения, но этот элемент для него не является ни человеческой природой, ни присущими этой природе свойствами; для него эти свойства «как бы в природном качестве (ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ)», иначе говоря, — это чистые качества без какого-либо другого конкретного существования кроме того, что они являются новым состоянием, воспринятым Словом Божиим, когда Оно воплотилось. В самом деле, по учению севириан, свойства человеческой природы, идиомы плоти, становятся непосредственно свойствами Бога Слова, единой природой, которая, будучи ранее

«простой», становится «составной относительно плоти (σύνθετος πρὸς τὴν σάρκα)».

3. Взгляд Максима на христологию Севира

Сегодня, после появления работ Ж. Лебона, зачастую считают, что монофизитство Севира является «словесным монофизитством», иначе говоря, что между его христологией и христологией православной существует терминологическое различие, а не различие по существу; Севир в этом случае оказывается полностью верен учению Кирилла Александрийского, а его богословие является в своей основе православным⁶.

Действительно, Севир считает Кирилла своим учителем, постоянно на него ссылается и обильно использует его слова и формулировки, свидетельствуя о глубоком знании его трудов.

Верно также, что Севир старается отмежеваться от некоторых положений, характерных для крайнего монофизитства в духе Аполлинария и Евтихия, а также для некоторых концепций его современников — Юлиана Галикарнасского и Сергия Грамматика (с которыми он вступил в спор). Например, он отвергает евтихианскую идею о смешении, слиянии и превращении Божества и человечества во Христе после соединения, так же как идею о поглощении человеческого элемента Божественной природой Слова. Он не принимает идею афтартодокетов, согласно которой Слово восприняло нетленную плоть. В противоположность Аполлинарию, он исповедует реальность разумной души и телесности Христа. В общем и целом он утверждает полную реальность человечества во Христе.

Наконец, возникает впечатление, что во многих отношениях единая природа Слова является для Севира единой ипостасью Слова⁷.

⁶ Ж. Лебон в вышеупомянутых работах стремится доказать полное соответствие богословия Севира богословию св. Кирилла Александрийского. Такова и позиция М. Jugie (*Monophysisme // Dictionnaire de théologie catholique*. X (Paris, 1929). Col. 2221–2228), А. von Harnack (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*. T. III. Tübingen, 1931. P. 409–410), G. Bardy (*Sévère d'Antioche // Dictionnaire de théologie catholique*. XIV. (Paris, 1939). Col. 1999–2000), J. Meyendorff (*Unité de l'Empire et division des chrétiens*. Paris, 1993. P. 272) и Damaskinos Papandréou, который пишет: «Диоскор и Севир остались верны христологическому учению святого Кирилла», они «были осуждены не за то, что впали в монофизитскую ересь, а за то, что не приняли IV Вселенский собор» (*Episkepsis*. 521, 1995. P. 14–16).

⁷ И именно на основании этой синонимичности он логично отказывается признать две природы во Христе: для него это приводило бы к признанию в Нем двух ипостасей и, следовательно, к принятию несторианской позиции.

Если согласиться с одним лишь этим утверждением, многие моменты его христологии могут показаться приемлемыми с православной точки зрения⁸.

Однако отказ Севира принять терминологию Халкидонского собора и его упорное стремление придерживаться дохалкидонского словаря становится источником путаницы, — путаницы тем более значительной, что, с одной стороны, этот словарь используется в контексте, который в целом остается контекстом монофизитского учения, а с другой — в православной Церкви терминология, связанная с ипостасным соединением, в VI в. стала значительно точнее.

На эту-то путаницу и ополчается Максим, выступив в свое время против секты севириан, которая чрезвычайно укоренилась в Египте и Сирии и сохранила привязанность к буквальным богословским выражениям своего основателя⁹, не сделав ни малейшего усилия, чтобы воспользоваться возможностью, предоставленной так называемым неохалкидонским течением¹⁰, согласовавшим с определениями Халкидонского собора наиболее двусмысленные формулировки Кирилла и упустив случай для объединения, предложенного V Вселенским собором (553 г.). Этот последний все же недвусмысленно осудил умеренное несторианство Феодора Мопсуэстийского и Феодорита Кирского и постарался вернуться к формулировкам Кирилла, которые на Халкидонском соборе были отвергнуты из-за того, что монофизиты могли, как казалось, ложно истолковать их в свою пользу.

При чтении христологических писем Максима можно заметить, что он чрезвычайно сурово выступает против Севира и критикует его с той же беспощадностью, что и Аполлинария с Евтихием, с одной стороны, и Нестория — с другой¹¹. У Максима нет

⁸ См. упомянутые работы Ж. Лебона.

⁹ Максим имел об учении Севира не только отвлеченное представление: очень рано, еще во время своего пребывания на Крите в 626/627 г. ему пришлось вести обстоятельные богословские дискуссии с севирианскими епископами (см. *Богословско-полемические трактаты*, 3 // PG 91 49C).

¹⁰ Мы предпочитаем называть его «открытым (ouvert) халкидонизмом» (см. нашу работу: *Larchet J.-C. La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur...* P. 304–307).

¹¹ Довольно суровую критику в адрес Севира можно найти в *Богословско-полемических трактатах*, 2 (PG 91 40A–45B), 3 (Ibid. 49C–56D), 16 (Ibid. 204D), 19 (Ibid. 220D–221A), 21 (Ibid. 252A–256D), 24 (Ibid. 269A).

ни малейшего сомнения в том, что Севир — еретик¹². Того, кого он называет «нечестивым Севиром», он ставит на одну доску с Аполлинарием и Евтихием (*Письма* XII, 501D; XV, 568CD)¹³, считает его их учеником (*Письмо* XIII, 525B) и эпигоном Мани (*Письма* XII, 501D; XV, 569B)¹⁴ и ставит его положения в параллель с мнениями Нестория, объединяя их обоих как виновников противоположных и симметричных заблуждений (*Письмо* XV, 568D)¹⁵.

¹² Однако как таковой Севир был осужден на VI и VII Вселенских соборах, а также на поместных соборах в Константинополе (536 г.) и в Латеране (649 г.). Ввиду аргументации Максима и принимая во внимание ту силу, которую его труды имели на VI Вселенском соборе, утверждение, будто Севир был анафематствован не вследствие своих еретических воззрений (см. прим. 6), представляется шатким. Еретический характер богословия Севира не вызывал сомнений ни у св. Саввы (см.: *Кирилл Скифопольский. Житие святого Саввы*, LV–LVII / Ed. E. Schwartz (Leipzig, 1939), P. 147–158, перев. А.-Ж. Festugière (Paris, 1962. P. 75–86)), ни у св. Софрония Иерусалимского (см. *Софроний Иерусалимский. Слово на Благовещение* PG 87 3224A), ни у такого сведущего богослова, как св. Иоанн Дамаскин, см. *Иоанн Дамаскин. Liber de haeresibus*, 83 / Ed. B. Kotter (Patristische Texte und Studien, 22), P. 49–50 [рус. пер.: О ста ересьях, 83 // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. С. 141. — *Прим. м. Кассии (Сениной)*] (где он утверждает, что египетские монофизиты — ученики Севира — православны во всем, кроме той части их учения, которая не согласуется с верой, провозглашенной в Халкидоне); Точное изложение, III. 3 / Ed. B. Kotter (Patristische Texte und Studien, 12), P. 111–116 [рус. пер.: Точное изложение православной веры. Кн. 2. Гл. III (47): О двух природах // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания... С. 237–240. — *Прим. м. Кассии (Сениной)*], а также главы IV–XIX, которые близко следуют рассуждениям Максима и посвящены большей частью опровержению позиций Севира, хотя последний больше не называется по имени. Это последнее замечание касается и трактатов *Contra iacobitas* (Patristische Texte und Studien, 22. P. 109–153) и *De duabus in Christo voluntatibus* (Ibid. P. 173–231). Св. Фотий также совершенно явно рассматривает Севира как еретика (см. его письма 284 и 285: *Photius. Epistulae et Amphilochia*. T. III / Ed. B. Laourdas, L. G. Westerink. Leipzig, 1985. P. 4–97, 98–112); они частично были изданы и переведены в изд.: *Darrouzès J. Deux lettres inédites de Photius aux Arméniens // Revue des études byzantines*. 29, 1971. P. 137–181.

¹³ См. также: *Богословско-полемические трактаты*, 2 (PG 91 40C), 3 (Ibid. 49C).

¹⁴ Манихеи придерживались относительно Христа учения докетов, в котором Его тело и Его страдания понимались как чистая видимость.

¹⁵ См.: *Богословско-полемические трактаты*, 2 (PG 91 40B, 41A–44C), 3 (Ibid. 56C): «Итак, нечестивый замысел един у Нестория и у Севира, даже если методы у них и различны. Один, вследствие смешения, избегая ипостасного единства, выводит из сущностного различия разделение на лица; другой, вследствие разделения, не упоминая о сущностном различии, выводит из ипостасного единства смешение природ». Максим точно такого же мнения об Аполлинарии и Нестории (*Письма* XII, 480C, 493C; XIII, 521D–524A; XIV, 536D–537A; XV, 568B, 568CD).

Максим прекрасно осознает, что для Севира «природа» и «ипостась» означают одно и то же¹⁶, однако именно в этой тождественности, или синонимичности, он усматривает источник неразрешимой и неприемлемой богословской путаницы (см., например, *Письмо XV*, 568С ff). По большей части, эти взгляды неизбежно заставляют Севира смешивать то, что принадлежит собственно одной и/или другой природе, и то, что относится к единой ипостаси.

Максим, будучи искусным богословом, не позволяет ввести себя в заблуждение наружностью и старательно доказывает, что термины и формулировки, позаимствованные Севиром у Кирилла Александрийского, имеют у последнего другое значение и не приводят к такому смешению понятий, как у его самозванного ученика. Для этого он использует свое великолепное знание произведений Кирилла, возвращая эти формулировки в их первоначальный контекст, чтобы показать, каким образом они дополняются или разъясняются другими текстами великого александрийца; он неустанно занимается проницательным истолкованием Кирилловой мысли, которое не только выявляет ее православность пред лицом несторианствующих дифизитов, но и опровергает ошибочное истолкование, данное ей Севиром и его учениками, которые якобы на нее опираются¹⁷. В особенности это относится к формулировке «единая природа Слова воплощенная», которая, по мнению Кирилла, принадлежала святому Афанасию, а на самом деле была изобретена фальсификаторами-аполлинаристами; Максим показывает, что, в то время как Кирилл понимает эту формулировку в православном смысле, Севир истолковывает ее, напротив, в духе своих предшественников монофизитов¹⁸.

¹⁶ Он говорит об этом очень определенно во втором из *Богословско-полемических трактатов* (PG 91 40А,С). Об этой синонимии см.: *Lebon J. La Christologie du monophysisme syrien... P. 461–467, 483.*

¹⁷ Максим часто разоблачает софистический характер мысли севириан и использование ими ссылок на святых отцов. См. особенно: *Богословско-полемические трактаты*, 21 (PG 91 252A,C).

¹⁸ См.: Ibid. 252D–253C, где Максим как раз отмечает, что Севир «занимается манипуляциями и фальсифицирует подлинное учение Кирилла, отрицая его, иначе говоря, — учение испытанных отцов». В отличие от Ж. Лебона, который вследствие интерпретации Кирилла в свете учения Севира, приходит к тому, что уже не видит никакой разницы между ними, F. Loofs прекрасно видит то, что их разделяет, если не принимать в расчет некоторое сходство в терминологии (Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche // Texte und Untersuchungen. 3, 1–2. Leipzig, 1887).

Даже если Максим и повинен в некоторых полемических преувеличениях, — таковы законы жанра, — он не только прекрасно понимает богословие Севира, но проницательно постигает его внутренние противоречия и непоследовательность и изобличает их. Это создает эффект преувеличения, которое иногда может показаться даже карикатурой. Однако этот метод, состоящий в логическом развитии следствий, вытекающих из положений противника, с целью показать их абсурдность, противоречивость или неприемлемость, часто используется отцами в их борьбе против ересей.

Благодаря этому методу Максиму удается с особенной ясностью выявить затруднения, к которым приводит севирианское представление о «единой составной природе», — затруднения, весь масштаб которых сам Севир недооценивал¹⁹. Использование Севиром аналогии душа — тело (без критического отстранения, свойственного Кириллу) для подкрепления упомянутого представления свидетельствует об этих затруднениях и делает его чрезвычайно уязвимым для критики Максима.

Если Максим и осознает различие между позициями Севира и Аполлинария с Евтихием (последние он иногда описывает отдельно), он тем не менее подчеркивает глубокую связь патриарха Антиохийского с его предшественниками монофизитами.

Максим особенно чувствителен к тому, что богословие Севира хоть и не растворяет полностью человеческий элемент во Христе, все же в конечном счете лишает его реальности²⁰ — с одной стороны, потому, что Севир не признает реального существования человеческой природы Христа, с другой — потому, что он отказывается приписывать ей свойства (или способности, в том числе волю) и энергию (иначе говоря, деятельное начало), которые ей присущи²¹.

¹⁹ См.: *Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne...* P. 224–225.

²⁰ См., напр.: *Богословско-полемические трактаты*, 3 (PG 91 49C).

²¹ А. Грильмайер отмечает также, что для Севира «деятельность истекает из Божества как из подлинного источника, откуда она берет начало», замечает, что «нет сомнений, что Севир приписывает “я хочу” силе воли Божества», и заключает, что «Севиру действительно трудно признать, что во Христе подлинно существует деятельность человеческой воли, и придавать этому значение» (*Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne...* P. 230–233). Православный патролог Г. Флоровский отмечает то же самое: «Для последователей Севира человеческое во Христе не являлось полностью человеческим, поскольку оно не было деятельным, оно не двигалось само по себе. Согласно видению монофизитов,

В этом отношении трудно оспаривать, что учение Севира о едином действии²² и единой воле²³ приближается (точно так же, как и аналогичная теория Аполлинария) к двум ересям VII в., с которыми Максим поведет жестокую битву, — моноэнергизму и монофелитству²⁴. И нам представляется несомненным, что именно в богословии Севира, а не в неохалкидонском течении, как предположили некоторые недавние толкователи, и находится источник этих двух ересей²⁵. Таково, впрочем, и мнение самого Максима: в *Богословско-полемиических трактатах* он борется с учением Севира о едином действии и единой воле Христа²⁶.

4. Защита православной христологии через критику христологии монофизитской

Опровергая христологию монофизитов и особенно христологию Севира, святой Максим являет строгую верность православной христологии, провозглашенной в Халкидоне, хотя и не ограничивается простым повторением терминов, но стремится разъяснить и уточнить эту христологию, используя для этого достижения так называемого неохалкидонского богословия (представленного, прежде всего, Леонтием Иерусалимским и Юстинианом), которое было утверждено на V Вселенском соборе.

человеческое во Христе было как бы объектом, пассивно претерпевающим божественное воздействие. Обожение (или *theôsis*) было для них, похоже, односторонним действием Божества; при этом недостаточно принималась в расчет синергия с человеческой свободой, предполагаемое существование которой никоим образом не подразумевало второго «субъекта». В их религиозном опыте элемент свободы в целом не был достаточно акцентирован; это можно было бы назвать *антропологическим минимализмом*» (Florovsky G. *The Byzantine Fathers of the Fifth Century*. Vaduz, 1987. P. 330).

²² См.: Grillmeier A. *Le Christ dans la tradition chrétienne...* P. 228–233.

²³ См.: Lebon J. *La Christologie du monophysisme syrien...* P. 562–565.

²⁴ См.: Lebon. *Ibid*; Grillmeier A. *Le Christ dans la tradition chrétienne...* P. 210: «Несомненно, Севир вносит свой вклад уже в моноэнергистско-монофелитский кризис VII в. Именно в этом споре выявится значение халкидонитского представления о Христе для будущего христологии».

²⁵ Наличие этого родства, впрочем, утверждается в *Оросе* VI Вселенского собора: «Ересь об одной воле и об одном действии двух природ Единого от Святой Троицы <...>, ересь, соответствующая безумному инакомыслию Аполлинария, Севира и Фемистия».

²⁶ См.: *Богословско-полемиические трактаты*, 3 (PG 91 49C–56D).

а) Две природы Христа и их сохранение после соединения

Слово, воплотившись, восприняло плоть, наделенную умом (νοῦς) и разумом, что отрицал Аполлинарий; по мнению последнего, Бог-Слово соединился только с плотью и животной душой, Сам заняв место разумной души или ума.

Будучи совершенным Богом, Он становится совершенным человеком, не переставая быть совершенным Богом. То, что Он остается совершенным Богом, не препятствует Ему стать и пребывать совершенным человеком; после соединения обе природы сохраняются — не *качественно*, как утверждают севириане²⁷, а *реально и действительно*. Различие между ними продолжает существовать, иначе говоря, *логос*, т. е. сущностное начало каждой из них сохраняется. Обе природы, или сущности (святой Максим не признает, в отличие от Севира, различия между этими двумя понятиями), вследствие соединения не претерпевают ни изменения, ни смешения, ни умаления, ни сжатия, ни превращения одна в другую. Божество не превращается в человечество и не претерпевает ни малейшего изменения из-за соединения с человечеством, а человечество не превращается в сущность Божества, и его свойства не поглощаются свойствами Божественной природы. Две природы не смешиваются. Однако утверждение, что природы не смешиваются, не вводит ни малейшего разделения между этими природами, но означает, что между ними существует неизменное различие. В этом состоит условие исполнения Божественного замысла о спасении и обожении человека: поскольку Слово является посредником между Богом и людьми, необходимо, чтобы в Нем сохранялись свойства того, между чем осуществляется посредство, — Оно должно быть единосущно Богу-Отцу по Божеству и единосущно нам по человечеству. По Своей Божественной природе, тождественной природе Отца и природе Духа, Оно является и пребывает не-сотворенным, неограниченным, неизменным, бесстрастным, нетленным; по Своей человеческой природе, тождественной нашей, Оно является сотворенным, страстным, ограниченным, смертным. Если бы Слово после соединения переставало быть совершенным Богом, мы не могли бы спастись, соединиться с Богом и обожиться; то же самое было бы, если бы Оно не соделалось совершенным человеком или не пребывало бы таковым, поскольку

²⁷ Более четкая критика Севириной теории о «различии по природным качествам» имеется в *Богословско-полемических трактатах*, 2 (PG 91 40A–44C), 21 (PG 91 252D–256D).

то, что не было бы воспринято, не могло быть и спасено (см.: *Письмо XII*, 469A — 473B, 485D — 488C; *XIV*, 536A).

б) Существуют две природы, а не одна

По мнению святого Максима, не нужно опасаться, как севириане, говорить о *двух* природах; можно смело употреблять число по отношению к ним. Опасения севириан ввести через число разрыв или разделение во Христа совершенно неоправданны: ссылаясь на святого Григория Богослова, святой Максим неоднократно доказывает, что число обозначает количество предметов, а не разделение между ними, что оно указывает на различие, а не на разделение исчисляемого, что оно не могло бы ввести в вещи разделение и что у него нет такой способности, поскольку оно не затрагивает взаимоотношения между вещами; в самом деле, вещи полагаются и соотносятся между собой до всякого исчисления и таковыми остаются после него.

Кроме того, использовать число необходимо, ведь без количества невозможно утверждать или показывать какое бы то ни было различие. Невозможно, оставаясь последовательным, одновременно отрицать существование двух природ после соединения и говорить о различии природ после соединения, как это делают севириане. Отрицать двойственность природ после соединения — значит на самом деле их упразднить. Следовательно, нужно подчеркнуть, что Христос после соединения не является единым по всякому *логосу* и образу бытия (*τρόπος*): Он двойной в отношении природ (в противоположность утверждениям Аполлинария и Севира) и един в отношении ипостаси (в противоположность тому, что утверждал Несторий). Говорить, что Христос является двойным после соединения, означает, с одной стороны, утверждать, что после соединения Он есть Бог и человек, а с другой стороны — что Его природы, которые сохраняются, различны не по примышлению (*κατ' ἐπίνοiαν*) и не только качественно (*μόνη ποιότητι*), как думают севириане, но совершенно реально и действительно.

Проблема, однако, заключается в том, чтобы понять, каким образом Он является двойным, и каким образом Он в то же время один (*Письмо XII*, 473B — 476D, 485A — C; *XIII*, 513A — 516D, 517D, 524B — D; *XIV*, 536C; *XV*, 561C — 565C, 573A,C — D).

*в) Православный смысл выражения святого Кирилла
«единая природа Бога-Слова воплощенная»*

Хотя во Христе действительно две природы, Христос тем не менее из-за этого не разделяется, поскольку две Его природы

различны, но неразделимы²⁸; они соединены, но не смешаны. Однако монофизиты (в том числе севириане) понимают это соединение неправильно. Полемизируя с этими еретиками, которые прикрываются авторитетом святого Кирилла Александрийского и вслед за ним провозглашают «единую природу Бога-Слова воплощенную», святой Максим неоднократно истолковывает эту формулу, чтобы показать, что Кирилл придает ей православный смысл, в отличие от последователей Евтихия и Севира. Максим выявляет, что святой Кирилл употребляет эту формулу исключительно ради полемики с несторианами, которые не соглашались исповедать соединение природ. Когда святой Кирилл пишет: «Мы составляем единого Христа, единого Сына, единого Господа, единую природу Слова воплощенную», то контекст ясно указывает, что словами «единая природа» он обозначает единую ипостась. Он никогда не запрещал говорить о двух природах после соединения, и не учил, что различие между ними уничтожается соединением. Как для того, чтобы показать различие соединившихся природ, говорят о двух природах, так исповедуют и «единую природу Бога-Слова воплощенную», чтобы обозначить ипостасное соединение; каждая из этих формул, употребленная отдельно от другой, сомнительна: одна ведет по направлению к Несторию, отрицающему ипостасное соединение, а другая — к Аполлинарию, Евтихию и Севиру, отвергающим различие природ после соединения. Впрочем, в формуле, употребленной святым Кириллом, слово «воплощенная» является указанием на нашу сущность, и выражение в целом указывает одновременно на две природы: в то время как «воплощенное» указывает на человечество, «единая природа Слова» обозначает «общность сущности с собственно ипостасью». На самом деле, слова «одна» и «две» прилагаются к одному и тому же Христу, но не одинаковым образом: «одна» относится к Его ипостаси, а «две» — к Его природам. Его природы, ипостасное единство природ не предполагают ни их смешения, ни их непременно разделения (*Письма* XII, 477A — 481A, 492D — 497A, 501BC; XIV, 536D — 537A; XVII, 584A).

г) *Ипостасное соединение природ*

Две природы соединены ипостасно. Ипостасное соединение — это встреча двух разных сущностей в одной ипостаси, причем

²⁸ Семир испытывал некоторые трудности относительно понимания различия и двойственности природ иначе, чем как в результате деления и разделения.

каждая из двух природ сохраняет по отношению к другой свое тождество целиком, неизменно и нераздельно. Оно отличается от относительного (σχετικῇ) соединения несториан, которое является подобием двух природ благодаря тождеству воли, движения, суждения, и благодаря общности расположения. Оно также отличается от природного соединения аполлинаристов и севириан (Письма XII, 481A — 484C, 501CD; XIII, 521A — C; XIV, 536B; XV, 572C).

д) Христос не является одной составной природой

Христос есть составная ипостась, но не составная природа. Во-первых, в составной природе ее части существуют одновременно друг с другом и с тем, что они составляют; ни одна из них не существует раньше другой. Во-вторых, ее части по необходимости предполагают друг друга. В-третьих, в любой составной природе совокупность ее частей является результатом не свободного выбора, но физической необходимости, связанной с их взаимодополняемостью, и образуется не вследствие восприятия одного из элементов другим, но вследствие их сочленения, связанного с тем или иным родом; впрочем, всякая составная природа создана для того, чтобы завершить устройство и красоту вселенной.

Так обстоит дело с природой человека. Во-первых, в ней невозможно определить душу без тела или тело без души; душа не существует до тела, и после смерти она называется душой человеческой и душой такого-то человека, так же как тело называется телом человеческим и телом такого-то человека. Во-вторых, душа держит тело и держима им, сообщая ему жизнь независимо от его выбора этой жизни и участвуя в его страстях и страданиях. В-третьих, душа и тело дополняют друг друга в силу внутренней природной необходимости, чтобы составить нечто, являющее совершенство сотворенной вселенной. Но невозможно приписывать Христу составную природу, как это делают севириане. Во-первых, Его две природы не созданы одновременно, поскольку Его Божество нетварно, предсуществует Воплощению и предвечно. Во-вторых, они не предполагают друг друга и не дополняют одна другую по необходимости, поскольку сверхъестественное не имеет ничего общего с естественным. В-третьих, соединение Божественной природы и природы человеческой в ипостаси Слова есть плод не физической необходимости, а обдуманного решения: не по природному закону смешения, но превосходя природу смешения Слово Божие сочеталось с плотью, несказанно, по восприятию; Оно

сделалось человеком по Своей свободной воле, по Своему совету и по Своей любви к людям; по образу домостроительства, а не по природному закону Бог-Слово «стал составным и одним из нас».

Святой Максим, таким образом, не только опровергает ошибочную концепцию севириан, но и устанавливает границы для сравнения, сделанного Леонтием Византийским, между соединением природ в ипостаси Слова и соединением души и тела в человеческой природе. Тогда как Леонтий учил о совершенном сходстве между этими соединениями, святой Максим принимает значимость этого сравнения, чтобы обозначить наличие в обоих случаях — в человеке и во Христе — ипостасного единства и различия природ, но подчеркивает, что сравнение приложимо только при рассмотрении конечного результата соединения; когда речь идет о том, каким образом происходит сочленение частей, такое сравнение уже не подходит²⁹.

Святой Максим также выдвигает и другой довод против представления о составной природе. Если Христос является составной природой, то она или общая, или частная. Если это общая природа, то она относится ко множественности индивидуумов, составляющих определенный род; следовательно, имеется множество христов, которые не тождественны ни с Богом, ни с людьми. Если же это природа частная, как Феникс, если только можно предположить возможность существования такой природы, то Христос в таком случае не единосущен ни Своему Отцу, ни Своей Матери, ни Богу, ни людям, — вывод в равной степени неприемлемый.

Раз и навсегда отвергая доводы в пользу того, что соединение природ совершается через составную природу, святой Максим исповедует, что оно совершается через составную ипостась (*ὑπόστασις σύνθετος*), что очевидным образом исключает несторианскую теорию о двойственности ипостасей и лишний раз позволяет провести параллель между учением Нестория и Севира (см. *Письма XII*, 488C — 489B; *XIII*, 516D — 520C, 529A — 532C).

е) Составная ипостась Христа

Эта составная ипостась³⁰ не представляет собой новую ипостась, которая появляется в результате соединения, но это сама

²⁹ См.: *Grumel V. L'Union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et Maxime le Confesseur // Échos d'Orient. 25, 1926. P. 393–406.*

³⁰ Статья J.-M. Garrigues, посвященная этому понятию (*Garrigues J.-M. La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur // Revue thomiste. 74, 1974. P. 181–204*), содержит, к несчастью, много путаницы, поскольку основана на одних

ипостась Сына Божия, Единого от Святой Троицы: святой Максим здесь использует догматические достижения V Вселенского собора (второго Константинопольского). Однако он говорит, что природы, «соединившись, вместе образуют (συντελεῖν) одно Лицо Сына и одну ипостась»³¹, или что «единая составная ипостась Христа образуется (ἀποτετελέσθαι) из двух природ»³². Что две природы «образуют» ипостась, означает, что она происходит из их сочетания, как единое целое происходит из сочетания его частей³³. Святой Максим многократно прибегает к этому сравнению, но это, однако, не должно заставить нас забыть о том, что ипостась в одно и то же время является и результатом, или следствием, и причиной этого следствия: как единое происходит из двух природ как целое из частей, если брать за точку отсчета ипостась, так и две природы определяются в качестве частей ипостасным единым как целым. Таким образом, представляется, что понятие «образовывания» означает не то, что ипостась до соединения была незаконченной, несовершенной, а то, что после соединения она является ипостасью не только Божественной природы, но и природы человеческой; что природы принадлежат ей так, как части являются частью целого, и что она является началом или основанием их единства (по образу, который позволяет, однако, в то же время и сохранять их сущностные различия) (см.: *Письма* XII, 489C, 492D — 493A; XIII, 595D — 529A; XV, 556D).

ж) «Природы, из которых, в которых и которые есть Христос»

Чтобы лучше это понять, следует остановиться на формуле, которую святой Максим многократно использует в своей борьбе против монофизитства (а затем против моноэнергизма и монофелитства): «Природы, из которых, в которых и которые есть Христос»; эту формулу можно найти в таком виде: «Он не только из них [природ] состоит, но и существует в них, а вернее, Христос и есть они»³⁴.

и тех же *a priori* спорных работах этого автора. Их опровержение можно найти в нашей книге (Larchet J.-C. La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur) особенно в главах IV–VI, посвященных изложению христологии Максима.

³¹ Письмо XII. 469D.

³² *Ibid.*, 492D–493A. См.: Письмо XV, 556С.

³³ Такой способ выражения находим уже у Леонтия Византийского в *Eparomata* (PG 86 1912). По вопросу о связи между «частями» и «целым» см.: *Balthasar H. U. von. Kosmische Liturgie. Einsiedeln, 1961. P. 235–241, 244.*

³⁴ Письмо XV, 573А.

а также и в других формах³⁵. Первое выражение этой формулы: «Христос из (ἐκ) двух природ», — встречается у святого Кирилла Александрийского после *Пакта объединения* 433 г. с антиохийцами. Второе выражение: «Он в (ἐν) двух природах», — была введена на Халкидонском соборе в качестве более предпочтительной, чем первая³⁶; так называемое неохалкидонское течение VI в., которое стремилось дать православное истолкование двусмысленным формулам Кирилла и показать их соответствие Халкидону, сочло обе формулировки совместимыми, и они стали упоминаться вместе; так же поступает и Максим. Третье выражение: «Христос и есть они [природы]», — введено самим Максимом³⁷.

Исповедать, что Христос «из двух природ», — значит исповедать, что Он состоит из Божества и человечества, как целое из частей.

Исповедать, что Он «в двух природах», — значит утверждать, что Он существует в Божестве и в человечестве, в Своем Божестве и в Своем человечестве, что Он всегда существует в одной и в другой из Своих природ, как целое существует в своих частях или через свои части, и что мы признаем Его нераздельным после соединения природ, которые Его составляют, иначе говоря, — что Он есть одновременно Бог и человек.

Исповедать, что Христос «есть две природы», — значит утверждать, что Он есть действительно и совершенно Бог, но действительно и совершенно человек, и что «Один и Тот же есть одновременно Бог и человек».

Святой Максим особенно настаивает на том, — и в этом состоит общий смысл трех выражений из разобранных выше формул, — что объединение в единую составную ипостась не уничтожает различие между природами, но сохраняет их сущностное начало (или *логос*) и позволяет им сохранять неизменными присущие им особенности, что, однако, не предполагает их разделения.

³⁵ См. *Письмо* XII, 468BC, 500BC, 501A; XIII, 524CD, 525D–526A. P. Piret посвятил этим формулировкам, которые он нашел и в других творениях Максима, одну из глав своей работы: *Piret. P. Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur*. Paris, 1983. P. 203–239.

³⁶ Первое выражение, действительно, как казалось, допускало монофизитское толкование после того, как Евтихий и Диоскор пояснили, что «две природы до соединения, одна после». См. на эту тему: *Halleux A. La Définition christologique à Chalcedoine*// *Revue théologique de Louvain*. 7, 1976. P. 160–162.

³⁷ См.: *Doucet M. Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*. Montréal, 1972. (Thèse ronéotypée). P. 116–118.

Применение понятия составленности или сложения для объяснения, насколько это возможно, таинства и парадокса ипостасного единения имеет как раз то преимущество, что подразумевает представление о единстве, и при этом позволяет избежать представления о смеси и смешении (см. *Письма* XII, 468В, 500В — 501В; XIII, 524D — 525А; XIV, 536В; XV, 572С — 573А; XIX, 593АВ).

з) *Общение идиом*

То, что Христос существует в Своих природах и является Своими природами, делает возможным общение идиом. В Своих чудесах и в Своих страстях (последнее выражение обозначает естественные неукоризненные страсти, воспринятые Словом, и страдания, которые Он добровольно принял) «проявляет Себя единый Христос, Который совершает Божественное и человеческое», Божественное плотски и человеческое Божественно. Это же обстоятельство позволяет утверждать, что Слово Божие рождено от Отца прежде всех веков и рождено во времени от Девы Марии и что Она есть истинно Божия Матерь (см. *Письма* XV, 573В; XIX, 592D — 593А).

и) *Человеческая природа Христа воипостазирована*

Если единая ипостась Христа — ипостась соединения — является не новой ипостасью, но самой ипостасью Божественного Слова, существующей до соединения и от вечности, то это значит, что она есть ипостась как человеческой природы Слова, так и Его Божественной природы, и что помимо этой ипостаси человеческая природа собственной ипостаси не имеет и никогда таковой не имела, иначе говоря, что она не предсуществовала Воплощению. Таким образом, человеческая природа Христа отличается от природы других людей не благодаря особенности человеческой ипостаси, а благодаря особенности Его Божественной ипостаси. Именно в ипостаси Слова человеческая природа Христа получает свое бытие и имеет свое существование. Другими словами, человеческая природа Христа *воипостазирована*. В то время как понятие «ипостаси», согласно святому Максиму, обозначает одновременно то, «что существует отдельно само по себе»³⁸ (определение близко к тому, которое дал Леонтий Византийский³⁹), и «сущность с её особенностями, отличаемую числом от вещей

³⁸ *Письмо* XV, 557D.

³⁹ См.: *Nest. et Eutych.* // PG 86 1280A; *Adv. arg. Sev.* // Ibid. 1945A.

того же рода»⁴⁰ (определение следует тому, которое сделал Леонтий Иерусалимский⁴¹), понятие «воипостасный» (ἐνυπόστατον) указывает на «сложенное с иным, отличным по сущности, ради возникновения некоего целого»⁴². Это понятие позволяет объяснить, что человеческая природа воспринята Самим Словом, а также понять, каким образом во Христе человеческая природа может получать бытие и существовать без человеческой ипостаси, через и в ипостаси Слова, и к тому же прояснить, каким образом человеческая природа может быть природой Слова так же, как природа Божественная, и пребывать тесно соединенной с ней в ипостаси Слова, не смешиваясь с этой природой и сохраняя, так же как и та, свои особенности. Именно воспринимая человеческую природу, которая воипостасируется, ипостась Слова, до этого простая, становится составной ипостасью, состоящей из Божественной природы и природы человеческой, как единое целое из своих частей (см.: *Письмо XV*, 557D — 560C).

5. Смысл Письма XIX

Среди писем, посвященных христологическому вопросу, особое место занимает *Письмо XIX*. Написанное в конце 633 г., оно является ответом святого Максима на послание, адресованное ему Пирром, по вопросу о том, сколько следует признавать во Христе действий (или энергий) — одно или два. Чтобы понять цель и содержание этого послания, необходимо связать его с исторической обстановкой.

Император Ираклий (610 — 641 гг.), стремясь к объединению с монофизитской церковью севириан Сирии и Египта, искал формулу, которая позволила бы выразить мысль о единстве во Христе так, чтобы удовлетворить отколовшихся, не принося при этом в жертву халкидонского определения о двух природах. По его просьбе Константинопольский патриарх Сергей (610 — 638 гг.) взялся за решение этой задачи. В 619 г. ему пришла в голову мысль, что можно, взяв за основу ипостасное соединение, согласиться

⁴⁰ *Письмо XV*, 557D.

⁴¹ См.: *Adv. Nest.* I.11 (PG 86 1445B) и II.1 (Ibid. 1532C).

⁴² *Письмо XV*, 557D–560A. В том значении, в котором Максим использует это понятие, оно, как кажется, ведет свое происхождение, скорее, от Леонтия Иерусалимского (см.: *Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne...* P. 378–387, 659–660), нежели от Леонтия Византийского (как полагает *Junglas P. Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen // Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte.* VII/3, 1906. P. 148–162), в чьих работах оно все еще сохраняет, согласно Грильмайеру (Ibid. 263f), свое старое значение.

с наличием во Христе лишь единой богочеловеческой энергии (μία θεανδρική ἐνέργεια). Он привлек к своему мнению Кира, митрополита Фасиса в Лазике, который в 631 г. был поставлен патриархом Александрийским. В 633 г. Сергей составил *Пакт объединения*, в котором исповедовалась «единая энергия» Христа, и договорился с Киrom провозгласить вместе с севирианами, что «единый Сын и Христос совершал как Божественное, так и человеческое единой Богомужней энергией». Это позволило присоединить к Церкви александрийских монофизитов, но в то же время вызвало резкое противодействие со стороны Софрония, который в это время находился в Александрии. Софроний (монах палестинского происхождения, который был игуменом Эвкратаса, где жил Максим с момента своего приезда в Карфаген, и который будет избран патриархом Иерусалимским в 634 г.) подверг критике Кира, а затем и Сергия за это учение как воскрешавшее монофизитство и аполлинаризм⁴³. Сергей был вынужден отступить перед этими возражениями и в конце того же 633 г. использовал свой авторитет для торжественного постановления — *Псифоса*, где умолял Кира «более не позволять кому-либо говорить об одной или о двух энергиях во Христе», в то же время давая понять, что сам он предпочитает первую формулу.

Похоже, Сергей самолично поручил своему другу, игумену Пирру (который станет его преемником на патриаршем престоле Константинополя), изложить Максиму содержание *Псифоса*, сопроводив это изложение рядом уточнений. В нем Пирр показывает, что он, как и Сергей, предпочитает формулу об одной энергии, и он явным образом стремится получить согласие своего уже в то время знаменитого адресата.

Ответ святого Максима, который можно прочесть в *Письме XIX*, весьма осторожен. Он восхищается личностью Пирра, выражает большое почтение по отношению к Сергию и очень уважительно отзывается о соборном постановлении, которым является *Псифос*. Однако не следует из этого делать вывод, подобно В. Грюмелю, что «святый монах, таким образом, признал, что не расходится в учении с будущим вождем монофелитов»⁴⁴. Святый Максим всего лишь радуется, что соборное постановление Сергия,

⁴³ Максим кратко рассказывает об этом в двенадцатом из *Богословско-полемических трактатов* (PG 91 143CD).

⁴⁴ Grumel V. Recherches sur l'histoire du monothélisme // Échos d'Orient. 28, 1929. P. 33.

запрещая «говорить об одной или о двух энергиях во Христе», полагает конец волнениям и удовлетворяется им в той мере, в какой оно отменяет еретическое нововведение, сделанное в александрийском *Пакте объединения*, а значит, охраняет неприкосновенность православной веры, переданной отцами⁴⁵.

Через двенадцать лет, когда спор возобновится и разгорится вокруг монофелитства, святому Максиму придется высказаться по поводу примирительного и местами хвalebного тона, свойственного этому письму⁴⁶, поскольку монофелиты будут извлекать из него выгоду для себя. Впрочем, Максиму не придется отказываться от своих слов, и он подчеркнет православный характер содержания письма⁴⁷, поскольку очевидно, что он не соглашается с моноэнергистской тенденцией, сокрытой в *Псифосе* и в комментариях к нему Пирра: он ясно утверждает, что при ипостасном соединении две природы пребывают неизменными и что присущие им особенности сохраняются; как замечает П. Шервуд, если «различие действий здесь и не утверждается прямо, оно по необходимости предполагается»⁴⁸. Действительно, в своей защите православной веры против моноэнергизма Исповедник всегда будет держаться одной и той же линии и постоянно будет ставить во главу угла такое основное положение: энергия является свойством природы и как таковая неотделима от нее; поскольку в Иисусе Христе две природы, необходимо, чтобы в Нем были также и две энергии. Безусловно, существует один-единственный субъект: Божественные и человеческие деяния Христа происходят «от одного и того же воплощенного Бога-Слова», но это единство есть явление ипостасного порядка, и оно не может дать повод думать об общей энергии, поскольку энергия относится к порядку природному. Общим может быть лишь *результат* обоих действий, Божественного и человеческого, воплощенного Слова, *деяние* (ἐνέργημα) или *дело* (ἔργον)-, а не *действие* (ἐνέργεια). Утверждая в конце своего письма: «Ведь я до сих пор не смог понять в точности, в каком смысле и как следует говорить и мыслить о едином действии», — святой Максим проявляет ложную скромность и через это подтверждает свое сделанное Пирру предложение уточнить, в каком смысле тот понимает тер-

⁴⁵ См. PG 91 592C.

⁴⁶ *Богословско-полемические трактаты*, 9 // PG 91 129C–132C.

⁴⁷ Col. 132B.

⁴⁸ *Sherwood P. An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Rome, 1952. P. 11.*

мины ἐνέργεια (действие) и ἐνέργημα (деяние), а также различие между этими терминами и понятиями «дело» (ἔργον) и «делание» (πράξις), надеясь, что изучение этих понятий поможет ему вновь встать на путь православия. Говоря Пирру: «[Прошу] разъяснить мне посредством определения, что есть действие», — Максим, по видимому, указывает на то, что понятие «единое действие» может быть истолковано в православном смысле. Именно этот смысл он выявляет всякий раз, когда объясняет формулу, приписываемую Дионисию Ареопагиту: «новое Богомужнее действие», которую использовали моноэнергисты и монофелиты для подкрепления своих положений; подобная формула обозначает согласие и взаимопроникновение энергий двух природ Христа при сохранении присущих им свойств, а не их смешение или тождество⁴⁹. Это православное истолкование и подразумевается в письме Максима. В *Пакте объединения* говорилось, что «один и тот же Христос и Сын совершал как Божественное, так и человеческое единым Богомужним действием»⁵⁰, и моноэнергисты считали, что человеческая деятельность была пассивна и полностью подчинена деятельности Божественной, которую они связывали с лицом Слова. Святой Максим неявно возражает против этого ошибочного мнения, уточняя: «Божественное совершал Он плотски... а человеческое — Божественно» (593A), и приводит пример «раскалённого меча, резание которым, как мы знаем, жжёт, а жжение, как ведаем, режет»: «ибо огня и железа состоялось ипостасное схождение, причём ни один, ни другое из-за соединения с иным не потеряло своей природной способности и после соединения содержит её неотлучно и без отделения от сопряжённого и сосуществующего» (593BC). Это полностью согласуется с определением Халкидонского собора, которое гласит: «Один и тот же Христос, Сын, Господь Единородный, признаваемый в двух природах неслиянно, неизменно, нераздельно и неразлучно, так что соединение никак не упраздняет различия природ, но каждая природа, сохраняя свой собственный образ бытия, соединяется с другой в единое Лицо и единую ипостась».

Эти соображения позволяют не согласиться с утверждением, выдвинутым некоторыми комментаторами вслед за В. Грюмелем, будто Максим с опозданием — и во всяком случае, гораздо позже

⁴⁹ См.: *Амбигва к Фоме*, 5 PG 91 1056B; *Богословско-полемические трактаты*, 7 // Ibid. 85A.

⁵⁰ *Mansi J. D. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*. T. XI. Florentiae, 1765. P. 565.

написания *Письма* XIX — вступил в борьбу против моноэнергизма⁵¹, после колебаний, которые свидетельствуют о моноэнергистских тенденциях, якобы заметных в его первых произведениях⁵². Если некоторые отрывки из *Трудностей к Иоанну*⁵³ и *Вопросов к Фалассию*⁵⁴ (произведений, написанных в 628 — 634 гг.) действительно поддаются истолкованию в духе моноэнергизма, они равным образом могут быть поняты и православно. Стремясь исключить всякую двусмысленность, которую еретики могли бы использовать для своей выгоды, и одновременно понуждаемый необходимостью вести спор, становившийся все более и более ожесточенным, святой Максим позднее будет вынужден не внести поправки⁵⁵ и не отказаться *a fortiori*⁵⁶ от своих прежних взглядов, но разъяснить и уточнить их (он делает это в *Трудностях к Фоме*, в примыкающем к ним 2-м *Письме к Фоме* и во многих из *Богословско-полемических трактатов*). Ларс Тунберг справедливо замечает: «Против этой тенденции отмечать различие центра тяжести и интересов в богословии Максима первого и второго пе-

⁵¹ Grumel V. Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur // Dictionnaire de théologie catholique. X (1928). Col. 449. V. Grumel в своей статье *Recherches sur l'histoire du monothéisme* // Échos d'Orient. 29, 1930. P. 24, предлагает дату 640 г. Положение Грюмеля опровергли Sherwood P. St. Maximus the Confessor. London, 1955. P. 14–18, а также Thunberg L. Microcosm and Mediator... P. 10–11 (2-е изд., p. 9–10). Последний автор, напротив, настаивает на том, что мышлению Максима свойственны преимущество и однородность.

⁵² Это положение поддержали A. Riou (Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur. Paris, 1973. P. 68, 70, 129), и J.-M. Garrigues (Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme. Paris, 1976. P. 97–98). Точку зрения Риу и Гаррига по данному вопросу подверг существенной критике M. Doucet (Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur // Science et esprit. XXXI/3, 1979. P. 291–298). См. также нашу работу: Larchet J.-C. La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur... P. 299f.

⁵³ Особенно PG 91 1076BC.

⁵⁴ В русской переводческой традиции, восходящей к С. Л. Епифановичу, это произведение называется *Вопросоответы к Фалласию*. — Прим. сост.

⁵⁵ Как утверждает Riou A. Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur... P. 68, 129.

⁵⁶ Как считает J.-M. Garrigues (Le Christ dans la théologie Byzantine. Réflexions sur un ouvrage du Père Meyendorff // Istina. 3, 1970. P. 357–358). Автор повторяет это утверждение в своих последующих работах. Хорошую критику «эволюционистских» толкований А. Риу и Ж.-М. Гаррига можно найти в статье: Doucet M. Vues récentes sur les «métamorphoses» de la pensée de saint Maxime le Confesseur... P. 269–302. См. и нашу работу: Larchet J.-C. La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur... P. 299f.

риодов нужно выдвинуть довод, что две воли во Христе на самом деле играли очень важную роль уже в первых писаниях Максима (таких как, например, *Письмо II*), хотя они в некотором смысле рассматривались как нечто само собой разумеющееся. Помещенное в более широкий контекст его общего богословия освящения и обожения человека, мнение Максима по данному вопросу можно ясно вычленить уже с самого начала. Впоследствии определилась яснее его терминология, но отнюдь не богословие»⁵⁷.

III. ПИСЬМО II, К КУБИКУЛАРИЮ ИОАННУ О ЛЮБВИ

Другое письмо большой важности — это очень известное *Письмо II*, к кубикulario Иоанну о любви (392В — 408В)⁵⁸. То, что является для святого Максима одной из основных тем (вокруг которой сосредотачиваются четыре *Сотницы о любви*⁵⁹), представляет здесь предмет подробного изложения, который целиком охватывает духовную историю человека, от его сотворения до обожения, рассматривая его начальное грехопадение и его спасение воплотившимся Словом.

Бог создал человека, чтобы он соединился с Ним и стал богом по благодати. Бог включил это предназначение в самую природу человека, в его *логос* (или сущностное начало), побуждая его стремиться к Себе всем существом, всеми силами и способностями. Деятельность этих различных способностей, направляясь в согласии с природой, соответствует равночисленным им добродетелям, данным человеку в зачатке, которые ему поручено преумножать до тех пор, пока его состояние не сделает его достойным принять от Бога благодать Его ведения и обожиться.

Любовь в этом отношении играет первостепенную роль, что Максим сразу же подчеркивает: «Ведь воистину нет ничего богоподобнее Божественной любви... ничто так не возвышает людей к обожению, потому что она соединяет в себе все блага, какие

⁵⁷ Thunberg L. *Microcosm and Mediator...* P. 11 (2-е изд., p. 10).

⁵⁸ Оно было издано и переведено в изд.: *Dalmais I.-H. Saint Maxime le Confesseur, docteur de la charité // La Vie spirituelle*. 79, 1948. P. 296–303.

⁵⁹ PG 90 960–1080. Критическое издание: *Massimo Confessore. Capitoli sulla carità* / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. Rome, 1963. Перевод сделан J. Pégon в серии *Sources chrétiennes*, 9 (Paris, 1945) и J. Touraille в *Philocalie des Pères neptiques*, VI (Bellefontaine, 1985), p. 19–77 и 2-е изд. (Paris, 1995), p. 373–420.

слово правды числит в добродетелях» (393BC). Но в то же самое время Бог наделил человека свободной волей: он может, в соответствии с расположением своего хотения (γνώμη⁶⁰), жить в согласии с движением своей природы и предпочесть образ бытия, сообразный с *логосом* своего естества, пребывая таким образом в единении с Богом и другими людьми и имея с Ним и с ними одинаковое расположение хотения и одну и ту же волю. Но он может и, напротив, уклониться от *логоса* своего естества и таким образом действовать против природы и неразумно, удаляясь вследствие этого от Бога и от своих братьев.

Именно это диавол внушил сделать первому человеку. Человек, отведя свои способности от их естественного движения к Богу, обратил их к себе самому и к миру, думая найти там чувственное удовольствие, и заменил добродетели страстями, прежде всего породив три страсти, из которых проистекают все прочие: неведение, происходящее вследствие противоестественного употребления умственной способности; порожденное неведением себялюбие (или эгоистическая любовь к самому себе), происходящее вследствие злоупотребления желательной способностью; и, наконец, порожденное себялюбием господство над ближним, происходящее вследствие извращения раздражительной способности (или «пыла»). Максим особенно настаивает на катастрофических последствиях себялюбия для отношений человека с ближними: из-за него общая человеческая природа потеряла единство и гармонию, которая в ней была, и оказалась разделенной, раздробленной на множество соперничающих и противодействующих частей.

Человек не мог вновь обрести Бога иначе, нежели через обращение своих таким образом извращенных способностей, прекратив использовать их противоестественным образом и начав пользоваться ими согласно с природой, перенаправляя их к Богу: нужно было, чтобы его разум вместо неведения Бога обратился к Его познанию и взыскал Его, Его одного; чтобы желательная способность, свободная от страсти себялюбия, направила свое желание исключительно к Нему; чтобы раздражительная способность, свободная от склонности господствовать над другим, боролась за одного только Бога.

Но человеческая природа была повреждена грехом, и нужно было исцелить ее, чтобы было возможно осуществить такое обращение и вернуться в первоначальное состояние. Ради этого

⁶⁰ Об этом понятии см. наши введения к *Вопросам к Фалассию* и *Амбигвам* и нашу работу: *Larchet J.-C. La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur... P. 137–141.*

и воплотилось Слово, подвигнутое любовью к человеку. Восприняв человеческую природу во всем, кроме греха, Оно исцелило ее от всех болезней, причиненных ей грехом; Оно возвратило ей неповрежденными ее способности (или свойства); чтобы соединить нас с Ним и с другими людьми, Оно обновило способность любить и соделало любовь действенным противоядием против себялюбия; Оно уничтожило разом все страсти, которые происходили из себялюбия и ввело на их место все добродетели, ибо как себялюбие есть совокупность и мать всех страстей, так любовь есть совокупность и мать всех добродетелей.

Благодаря спасительному деянию воплощенного Слова и по любви, которая в избытке была возвращена человеку, он обрел единство с Богом и с другими людьми.

Итак, любовь останавливает процесс грехопадения, она становится главным орудием спасения, восхождения к Богу, обожения человека. Человек, очищенный от страстей и обладающий заключающимися в любви добродетелями, может восходить к Богу в созерцании и в конце концов зреть Его в откровении от Него Самого, которое Он дарует достойным этого.

Любовь есть условие познания Бога, превышающее всякое познание, — не только потому, что она означает обладание всеми добродетелями и, соответственно, предполагает очищение от страстей, которое находит завершение в бесстрастии (ἀπάθεια), но и потому, что она объединяет человека самого по себе с Богом и с другими людьми, и позволяет ему достичь того единства и той простоты, без которых невозможно приблизиться к Тому, Кто совершенно прост.

Святой Максим особенно настаивает на этом объединяющем действии любви, которое сглаживает и выравнивает всякое неравенство и всякое расхождение расположения воли в отношении Бога и в отношении всех людей.

Любовь к Богу и любовь к ближнему в глазах Максима совершенно неразделимы. Здесь он подчеркивает с силой и не скупясь на слова важность любви к ближнему, которая есть условие и доказательство любви к Богу: через любовь к ближнему во всех ее формах — любовь ко всем, любовь к бедным, милостыню, кротость, терпение, сострадание, милосердие, мир, доброту, доброжелательство, радость обо всех — проявляется, как говорит святой Максим, «благодать любви, которая ведет к Богу». Тогда как через себялюбие расположение воли каждого находится в разногласии с волей других (поскольку каждый лично самоутверждается в ущерб

другим), и таким образом природа дробится на множество противоборствующих частей, через любовь осуществляется гармония расположений воли всех и достигается объединение человеческой природы, что приводит ее в естественное единство ее *логоса*. Вследствие этого люди перестают принимать во внимание то, что они имеют как собственность, и то, что их разделяет, и видят только то, что у них общего и что их объединяет; и вместо того дурного неравенства, сообразно которому каждый стремится господствовать над другим, является то похвальное неравенство, согласно которому каждый ставит своего ближнего выше себя. Тогда через любовь между людьми происходит обмен качествами, которые переходят от одного к другому, и все, что принадлежит каждому, принадлежит также и его ближнему, «ради Бога становясь всем для всех» (465A).

Когда человек через любовь восстанавливает в своем общении с другими единство общей человеческой природы и таким образом сообразовывается с ее *логосом*, он становится достойным посещения и обитания в нем Бога, как засвидетельствовано о патриархе Аврааме: «Удостоился видеть Бога, будучи человеком (Быт 18:1), и попросту принимать Его у себя, благодаря совершенному по человеколюбию природному логосу бытия, к которому он возвысился, отринув свойство разделённого и делимого и никакого человека не считая более другим и отличным от себя, но узнавая всех в одном и одного во всех⁶¹» (400C).

Когда человек любит Бога всем сердцем, всей душой, всей крепостью своей и любит ближнего как самого себя, тогда действительно достигается по благодати его подобие Богу и обожение. Тогда-то между человеком и Самим Богом, а также между человеком и его ближним происходит таинственный обмен: когда человек любит брата своего, любит Самого Бога и уподобляется Ему, Бог сообразовывает Себя с его собственной добродетелью и подает Себя ему: «Ведь совершеннейшее дело любви и предел действия по любви — сделать так, чтобы по привычной взаимности всё, с ней связанное, пристойно сообщало свои свойства и именованья одно другому, так что и человек делается богом, и Бог человеком именуется и является» (401B).

⁶¹ Здесь невозможно удержаться от мысли о той главе *Сотниц о любви* (I.17: *Capitoli sulla carità...* P. 56), которая вкратце излагает дорогую для Максима идею: «Блажен тот, кто может любить всех людей равно». Это одна из общих для обоих произведений тем, указывающая нам на то, что оба они были написаны в один и тот же период.

Таким образом, любовь ведет человека к наивысшим пределам духовной жизни, и святой Максим не находит определений, достаточных для описания ее величия.

Он повторяет, что именно такой любви совершеннейший пример показал нам Сам Бог в лице Сына, согласившись облечься в наше естество, чтобы спасти его от гибели. Именно Он во время Своей жизни среди нас устроил «удобным всеславный путь любви, истинно божественной и обоживающей и ведущей к Богу», и даровал «его всем свободным от препятствий» (404С).

IV. ОСОБЕННЫЙ ИНТЕРЕС, КОТОРЫЙ ПРЕДСТАВЛЯЮТ НЕКОТОРЫЕ ДРУГИЕ ПИСЬМА

Другие письма сборника, даже если они менее известны, чем только что рассмотренные нами, представляют большой интерес. Особенно надо оценить духовное богатство *Письма* I (о ответственности христианина в духовной жизни), III (о любви к ближнему), IV (о печали по Богу), XX (о страхе Божиим) и XXIV (о предназначении души). В *Письме* VI можно найти маленький трактат о природе души, в *Письме* VII — важный вклад в решение вопроса о состоянии и о связи души и тела после смерти, а в *Письме* X — попытку кратко, но оригинально дать определение обязанностей политической власти с христианской точки зрения.

V. АДРЕСАТЫ «ПИСЕМ» И БИОГРАФИЧЕСКИЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О НИХ

Кубикуларий Иоанн

Близким другом Максима является кубикуларий Иоанн; титул кубикулария (или постельничего) при византийском императорском дворе обозначал высокого сановника, назначенного на личную службу к императору, в его личный штат и военную свиту (*cubiculum*⁶²). Иоанну адресованы *Письма* II, III, IV, X, XII, XXVII, XLIV, XLV.

Похоже, Максим поддерживал с ним регулярную и обширную переписку (см. *Письма* II, 393А; III, 408С; IV, 413А, 420В), но в настоящем сборнике сохранена лишь малая ее часть. Эта переписка началась очень рано, поскольку первые письма сборника,

⁶² См.: Bréhier L. Les Institutions de l'Empire byzantin. Paris, 1970. P. 80–81.

адресованные кубикулярию (II, III и IV), датируются временем до 626 г.⁶³, когда поход персов и аваров на Константинополь заставил Максима бежать из Свято-Георгиева монастыря в Кизике. Максим, по-видимому, также часто посещал Иоанна (см. *Письмо II*, 393А), пока не произошли события, вынудившие его переселиться в Северную Африку. Старые и тесные дружеские связи и близость, которые, по свидетельству этих писем, связывают Максима и Иоанна, на наш взгляд, свидетельствуют о том, что наш автор знал Иоанна еще в то время, когда сам находился в ближайшем окружении императора: известно, что Максим, согласно его наиболее традиционной биографии⁶⁴, был секретарем императора Ираклия⁶⁵, вероятно, в 610 — 613 гг., до того, как стал монахом (в 613 или 614 г.)⁶⁶ В 656 г. император Констант писал о Максиме: «Он был близок к моим предкам и почтен ими»⁶⁷. Можно также видеть намек Максима на свою прежнюю должность в одном отрывке из его *Письма XII*, где он иносказательно упоминает — как раз обращаясь к Иоанну — о причинах, которые привели его к принятию монашеской жизни: он почитает «намного лучшим и ценным последний чин у Бога, нежели первое достоинство при дворе земного царя»⁶⁸ (505В).

Отношения Максима с Ираклием и его преемниками стали конфликтными после того, как последние из политических соображений — речь шла, прежде всего, о восстановлении единства Империи пред лицом различных угрожавших ей нашествий — устремились к воссоединению с монофизитами Египта и Сирии, поддерживая вероучительные компромиссы, которыми являлись моноэнергизм и монофелитство. Но Максим сохранил хорошие отношения со многими придворными сановниками, особенно с кубикулярием

⁶³ См.: *Sherwood P. An Annotated Date-List...* P. 25.

⁶⁴ Мы показали, почему она кажется нам более правдоподобной, чем сирийское *Житие*, опубликованное С. Броком, см. нашу работу: *Larchet J.-C. La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur...* 8–12.

⁶⁵ См.: *Житие*, IV // PG 90 72С.

⁶⁶ См.: *Grumel V. Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur // Échos d'Orient*. 26, 1927. P. 25; *Sherwood P. An Annotated Date-List...* P. 2.

⁶⁷ *Диспут в Визии*, XXIV // PG 90 160D–161A. Гипотеза М. Гаррига (*Garrigues J.-M. La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur...* P. 183), согласно которой Максим вступил в контакты с императорским двором через посредство своего ученика Афанасия, лишена основания.

⁶⁸ См. примечание Ф. Комбефиса в PG 91 505; *Grumel V. Notes d'histoire et de chronologie sur la vie de saint Maxime le Confesseur...* P. 25.

Иоанном. В *Письме XXVII* (617В — 620С), которое, по-видимому, относится к 628—629 гг., т. е. написано немного времени спустя после приезда Максима в Африку⁶⁹, мы видим, что он противопоставляет тем, которых объединяет мирская любовь, не переносящая физического разлучения и продолжительного времени, тех, которые, как он с Иоанном, неразрывно связаны любовью к Богу. Эта связь упоминается почти во всех письмах Максима к Иоанну, но особенно видна ее глубина и сила здесь, когда Максим пишет своему другу: «Таким вот именно образом любя тебя, многолюбимый, я в душе постоянно содержу тебя неотлучно присутствующим и запечатлённым в глубине духа и, хоть большая продолжительность времени и большое расстояние разделяют нас, никогда не перестаю видеть и обнимать тебя умом. Веря, что и тобой любим равным образом, если не больше...» (620А).

В случае нужды Максим всегда находил у Иоанна могущественную поддержку. Мы видим, что в том же самом *Письме XXVII* он просит Иоанна придти на помощь доставившему это послание письмоносни, который испытывает некоторые затруднения (620А — С). Спустя более десяти лет Максим побудил его ходатайствовать перед влиятельными придворными и самим императором, когда его друг Георгий, префект провинции Африка, был в 641 г. несправедливо наказан⁷⁰ (*Письма XII, XLIV, XLV*); Максим выражал удивление, что Иоанн не поставил его лично в известность об этом наказании (*Письмо XII, 459BC*). В *Письме XII*, которое представляет собой настоящий антимонофизитский трактат и апологию православной веры против этой ереси, Максим, нисколько не сомневаясь, ожидает, что Иоанн, вооруженный вероучительными доводами, которыми он его снабдил, убедит императора и его окружение — которые, как Максим подозревает, частично побеждены севирианскими мнениями — хранить правую веру.

Можно сделать вывод, что связь, соединявшая Максима и Иоанна, была не только узами старой дружбы: это также была очень глубокая духовная связь (см. *Письмо II, 393В*). Именно Иоанну адресовано одно из важнейших писем сборника — великолепное *Письмо II* (392В — 408В), посвященное любви, которое представляет собой настоящий трактат о духовной жизни, быть может, самый ранний из написанных Максимом⁷¹. В этом письме Иоанн

⁶⁹ См.: Sherwood P. An Annotated Date-List... P. 32.

⁷⁰ См. ниже, в разделе, посвященном префекту Георгию.

⁷¹ См. Sherwood P. An Annotated Date-List... P. 25.

предстает как человек благочестивый и добродетельный, великодушный и милосердный (392В — 393В), и Максим рассматривает описание любви, сделанное им в этом письме, как отражение человеколюбия, свойственного его другу (см. 408АВ).

Это человеколюбие похвально и выставляется как образец и в *Письме III* (408С — 412С)⁷², где Максим подчеркивает, что оно проявляется на деле в постоянной помощи, которую Иоанн оказывает находящимся в нищете, снабжая их, прежде всего, пищей, в которой они нуждаются (408СD, 412А), и содействуясь в своей любви к людям подражателем и соработником Бога (409А — С). В том же письме Максим особенно благодарит Иоанна за дар, посланный им для монахов обители Святого Георгия, где святой в то время жил.

В *Письме IV* Максим хвалит другую добродетель, которой его друг обладает в высокой степени, — печаль по Богу. Это дает Максиму повод рассказать о ее природе и духовных благах, проистекающих из этой добродетели, которая почитается основополагающей в аскетической традиции христианского Востока. В этом письме утверждается, что Иоанн, хотя был чиновником высокого ранга при императорском дворе, вел глубокую духовную жизнь, очень близкую к традиционной монашеской.

Можно задаться вопросом, не является ли для Максима этот маленький трактат, так же как и содержащийся в *Письме II*, способом незаметно подать своему другу советы или, по крайней мере, утвердить и ободрить его на духовном пути. Можно предположить, что Максим, с тех пор как постригся в монахи, стал для Иоанна духовным отцом. Во всяком случае Иоанн советовался с Максимом по разным вопросам. Например, в *Письме X* (449А — 453А) мы видим, что он спрашивает у своего друга, почему Бог установил, несмотря на равенство людей по природе, что некоторые должны подчиняться другим; это дает Максиму повод подробно изложить свое мнение о причинах, природе и конечной цели политической власти.

Сакелларий Константин

Сакелларию Константину адресовано *Письмо V* (420С — 424С)⁷³, а также, возможно, *Письмо XXIV/XLIII*⁷⁴. В эпоху Максима са-

⁷² Это письмо относится к тому же периоду, что и предыдущее.

⁷³ Дата этого письма неопределенна; см.: *Sherwood P. An Annotated Date-List...* P. 24.

⁷⁴ См. прим. 76.

келларий являлся чиновником очень высокого ранга: он осуществляет контроль над денежными средствами не только императорского дома, но и всех служб, и играл роль фискального уполномоченного/прокурора (*procurator fiscal*) на политических процессах (как это видно на судебном процессе, возбужденном против папы Мартина I, друга Максима, в 654 г.)⁷⁵.

В *Письме V* (421D — 422B) и *Письме XXIV/XLIII* (608B — 613A, 637B — 641C)⁷⁶ упоминается о присутствии и об отсутствии Константина, а в последнем письме Максим говорит о законе любви, «по которому люди, как должно пекущиеся о семенах любви, не могут никогда разлучиться друг с другом» (608C). Посещал ли Константин Максима, когда последний нашел убежище в Северной Африке? Встречались ли они в то время, когда Максим жил недалеко от Константинополя? Или они познакомились, когда Максим был секретарем императора Ираклия? Во всяком случае, можно заключить, что тон обоих писем свидетельствует об относительной близости, а обращение «господин», употребляемое по отношению к Константину, достаточно характерно для Максима при переписке с людьми более высокого общественного или церковного положения, нежели его собственное, и является обычным знаком его смирения.

Оба письма являются как бы духовными наставлениями, и это, по-видимому, указывает на то, что Максим стал духовным отцом Константина. *Письмо XXIV/XLIII* более непосредственно представляет собой сборник духовных советов, данных по случаю одного политического события: заключенный мир⁷⁷ нужно использовать для того, чтобы воздать благодарение Богу через усугубление стараний в духовной жизни. Борьба отныне должна полностью направляться против страстей, и теперь необходимо достичь через

⁷⁵ См.: *Bréhier L. Les Institutions de l'Empire byzantin...* P. 210.

⁷⁶ *Письмо XLIII*, согласно изданию *Patrologia Graeca* адресованное кубикулярию Иоанну, совершенно идентично *Письму XXIV* (608B–613A), адресованному сакелларию Константину. Издатель Ф. Комбефис справедливо считает маловероятным, чтобы Максим направил одно и то же письмо двум разным людям, и полагает, что переписчик, по-видимому, перепутал адресатов (PG 91 607). Таким образом, два письма на самом деле представляют собой одно, адресованное то ли кубикулярию Иоанну, то ли сакелларию Константину. Мы склоняемся ко второму; см. подробную аргументацию в следующем абзаце.

⁷⁷ Здесь, по-видимому, содержится намек на мир, заключенный 3 апреля 628 г. между Ираклием и Кавадом, одним из сыновей персидского царя Хосрова, после гибели последнего и ряда побед, одержанных византийским войском над персами.

победу над грехом внутреннего мира, плодом которого является множество добродетелей и Царствие Божие (637В — 640С). В этом письме Максим особенно настаивает, что «память смертная» и размышление о грядущем Суде (два классических дела восточно-христианской аскетики) являются движущими силами духовной жизни, в надежде на конечное обожение по благодати Божией (640D — 641С). Последнее свидетельствует о том, что письмо адресовано ревностному христианину, глубоко продвинувшемуся в духовной жизни. Тематика *Письма V* более широка, это письмо касается духовной жизни в целом. Однако нужно отметить, что темы памятования о смерти и Суде в нем тоже присутствуют. Данной темы Максим касается редко, и это позволяет предположить, что речь идет о духовном совете, подходящем для духовного состояния его корреспондента. Нам видится здесь подтверждение тому, что *Письмо XXIV/XLIII* адресовано скорее сакелларию Константину, чем кубикularyю Иоанну. Другой довод в пользу этой гипотезы состоит в том, что тон Максима в обоих письмах более сдержанный и менее дружеский, чем в его письмах к кубикularyю Иоанну. Если эта гипотеза верна, тематическая близость позволяет датировать *Письмо V* временем около 638 г., даты *Письма XXIV/XLIII*.

Авксентий

Авксентий, которому адресовано *Письмо XXII* (605BC), является другом Максима, удалившимся от него; святой упрекает его в том, что он ему не пишет. Ничто не указывает на то, что речь идет о монахе или о духовном лице; возможно, Авксентий был простым мирянином. Определить дату этого письма совершенно невозможно⁷⁸.

Иоанн Кизический

Иоанн, которому адресованы *Письма VI, VIII, XXVIII, XXIX, XXX и XXXI*⁷⁹, был епископом Кизика⁸⁰. Максим жил в этом городе, точнее в монастыре Святого Георгия⁸¹, в 624—626 гг. Там

⁷⁸ См.: *Sherwood P. An Annotated Date-List...* P. 25.

⁷⁹ Письмо VI представлено Ф. Комбефисом в *Patrologia Graeca* как адресованное также Иоанну, но в большинстве рукописей его адресатом значится некий Иордан; письмо датируется, вероятно, 628 г. (см.: *Sherwood P. An Annotated Date-List...* P. 31).

⁸⁰ Ныне Эрдек, находится на юго-западе одноименного полуострова, на краю Мраморного моря.

⁸¹ Это название известно из *Письма III* (408С).

Максим многократно беседовал с епископом Иоанном⁸². Многие из этих бесед представляли собой что-то вроде истолкований разных отрывков из Григория Назианзина и Псевдо-Дионисия, которые оригенисты цитировали в поддержку своих теорий. Эти беседы составили материал для части *Амбигв*, которые посвящены Иоанну (*Трудности к Иоанну*) и были составлены Максимом по его просьбе в начале пребывания Исповедника в Северной Африке (около 628 — 630 гг.).

Письмо VI (424С — 433А) также было написано по просьбе епископа Иоанна: речь идет о небольшом трактате, цель которого — показать, что душа является сотворенной и бестелесной, и возразить защитником противоположного мнения, которые здесь не идентифицированы. П. Шервуд склонен датировать *Письмо VI* временем до прибытия Максима в Свято-Георгиев монастырь Святого Георгия в Кизике или временем до 624 — 625 гг., на том основании, что в письмах к Иоанну, которые написаны после пребывания Максима в Кизике, видно, что он озабочен тем, чтобы вернуться туда, в то время как в данном письме нет следов подобной озабоченности⁸³. Но можно заметить, что таких следов нет и в Прологе к *Амбигвам к Иоанну*, где Максим дает ответы на сходные просьбы (на сей раз для возражений оригенистам). Кроме того, следует отметить, что в *Письме VI* Максим не оставляет места для рассуждений личного плана и, исполнив требования вежливости, переходит прямо к теме, придавая этому сочинению характер скорее трактата, чем письма. Из гипотезы П. Шервуда, следует предположение, что Максим был знаком с епископом Иоанном до своего приезда в Кизик, в пользу чего у нас нет указаний. *Письмо VI* представляет собой произведение с изложением такой разработанной метафизики сущности, энергии и движения, какой нельзя найти в духовных писаниях периода, предшествующего жизни Максима в Кизике, но каковая, напротив, подробно и пространно излагается в *Амбигвах к Иоанну*, поэтому нам представляется, что следует, скорее, отнести это письмо к началу пребывания Максима в Африке (628 — 630 гг.)

Другие письма Максима к епископу Иоанну показывают, что последний был для него духовным отцом и другом, а для всей братии монастыря Святого Георгия — любимым пастырем и учителем в догматике и в духовной жизни.

⁸² Намек на это содержится в *Прологе к Амбигвам* (PG 91 1064B).

⁸³ *Sherwood P. An Annotated Date-List...* P. 25.

Известно, что монахи этого монастыря, вследствие похода аваров и персов на Константинополь весной 626 г., убежали и рассеялись, и что Максим после пребывания на Крите и, возможно, проезда через Кипр, поселился близ Карфагена, в Эвкратае, который вновь объединил и прочих беженцев, и где игуменом был Софроний, будущий патриарх Иерусалимский.

Письма XXVIII и XXXI, написанные между 626 и 632 гг. и также адресованные Иоанну⁸⁴, свидетельствуют о тоске Максима по жизни в Кизике, о его грусти из-за разлуки с епископом Иоанном, о его скорби по поводу рассеяния своих братий, о его желании вновь собраться с ними в монастырь Святого Георгия, как только позволят обстоятельства. В *Письме XXVIII* Максим просит Иоанна заботиться о единстве его рассеявшихся чад и вновь призвать их к себе, если только страх перед вражеским нашествием более не тревожит их (621A). В *Письме XXIX* (которое, похоже, хронологически следует за *Письмом XXVIII*) он упоминает о тех, которые желают возвратиться к Иоанну и молятся о том, чтобы вновь пастись под его посохом, поскольку вражеская угроза уже не принуждает их к бегству; Максим просит епископа принять их под покровительство и вверить их «освященному авве Георгию» — вероятно, прежнему игумену монастыря Святого Георгия (621D — 624A)⁸⁵. В *Письме XXXI* упоминается возвращение к епископу Иоанну матери Евдокии и ее монашеской общины; Максим считает, что Иоанн теперь получит обратно лучшую часть своей паствы, помимо только что упомянутого игумена Георгия, но печалится о том, что не может сам присоединиться к этому собранию (625BD).

Вероятно, Иоанну Кизическому⁸⁶ адресовано и *Письмо VIII* (440C — 445B), которое датируется 632 г.⁸⁷ В нем Максим снова с тоской вспоминает о своей жизни рядом с Иоанном и братией монастыря Святого Георгия и о беседах, которые он вел с епис-

⁸⁴ *Письмо XXVIII*, согласно тексту в *Patrologia Graeca*, адресовано некоему Кирисикию. Но, как отметил еще Ф. Комбефис (PG 91 619), здесь мы имеем дело с порчей слова Κυζικηνός, т. е. речь идет об [Иоанне] Кизическом (см.: *Sherwood P. An Annotated Date-List...* P. 27).

⁸⁵ Пресвитеру и игумену Георгию адресованы четыре *Богословско-полемических трактата* (датируемые временем между 634 и 640 гг.)

⁸⁶ А не Иордану или Софронию, как указано в некоторых рукописях. Убедительные доводы см. в *Sherwood P. An Annotated Date-List...* P. 28–30.

⁸⁷ См. ниже.

копом (441A). Он просит Иоанна призвать его и вновь принять под свое покровительство, если варваров можно будет больше не бояться⁸⁸, и по этому случаю намекает на то, что ему пришлось пересечь большое морское пространство, чтобы убежать от их наступления (445A). В этом письме Максим совершенно явно обращается к Иоанну как к своему духовному отцу. То, что он сохранил с епископом Иоанном глубокую духовную связь не противоречит тому, что Софроний стал для него другим отцом и руководителем после его приезда в Северную Африку (Софроний действительно был таковым, поскольку являлся игуменом монастыря, где жил Максим), и, следовательно, не обязывает видеть в Софронии адресата этого послания, как полагали некоторые. Среди доводов, которые подтверждают мысль, что это письмо адресовано именно Иоанну, — наличие в нем выражений, одинаковых с выражениями, встречающимися в *Письме XXIX*, о котором точно известно, что оно адресовано епископу Кизическому⁸⁹. По мнению П. Шервуда, такая близость выражений проистекает из того, что Максим написал *Письмо VIII* спустя немного времени после *Письма XXIX* и помнил о последнем при написании первого. Если Максим написал два похожих письма за короткий промежуток времени одному и тому же корреспонденту, то это потому, что он торопился во втором письме сообщить Иоанну о важном событии, только что происшедшем в Карфагене и глубоко возмущившем его — насильственном крещении, по приказу императора, иудеев и самарян⁹⁰.

⁸⁸ Персы и авары, вынудившие Максима покинуть монастырь.

⁸⁹ Например, упоминание «волков» (444C, 621D), а также прилагаемое к адресату наименование «свирель учения» (441D, 621C) и не встречающееся в других местах, что отметили Ф. Комбефис и П. Шервуд.

⁹⁰ Иудеи, понимая, что арабы угрожают христианам отовсюду, подняли мятежи во многих городах Ближнего Востока (см.: *Garrigues J.-M. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme...* P. 42). Перед этим они оказывали активную поддержку персидским войскам под предводительством Хосрова (см.: *Devreesse R. La Fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême force de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632 // Revue des sciences religieuses. 17, 1937. P. 28*). Что касается самарян, то они восставали много раз, причем некоторые из мятежей были кровавыми (см.: *Ibid. P. 26–28*). Похоже, чтобы избежать новых побоищ, император и приказал совершить насильственное крещение по всей Империи (см.: *Garrigues J.-M. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme...* P. 42). Максим в *Письме XIV* в резких выражениях критикует «склонность» иудеев принять «супротивную власть» и даже идти навстречу желаниям захватчиков (540AB). Их поведение, впрочем, объяснимо: подчиненные суровому законодательству и подвергавшиеся в Византийской империи различным притеснениям (см.: *Devreesse R. La Fin inédite d'une*

Об этом рассказывается в конце *Письма VIII*, которое отсутствует в издании Patrologia Graeca, но было издано Р. Девреессом⁹¹. Это событие, которое произошло, как указывает сам Максим, на Пятидесятницу 632 г., позволяет точно датировать *Письмо VIII*. В нем мы также встречаем первое определенное упоминание о пребывании Максима в Северной Африке. Он находился там, вероятно, много лет, но из этого письма видно, что он не смирился со своим изгнанием и все время надеялся, что сможет вернуться в прежний монастырь.

Епископ Кидонийский

Максим, по-видимому, познакомился с епископом (не названным по имени) Кидонии (ныне Ханья) во время своего краткого пребывания на Крите⁹², после того, как бежал из монастыря Святого Георгия в Кизике и до отъезда в Северную Африку (вероятно, в 626 — 627 гг.). Следовательно, *Письмо XXI* (604В — 605В), адресованное этому епископу, датируется временем после 627 г. и, возможно, было написано в тот же период, когда Максим работал над *Трудностями к Иоанну* (628 — 630), поскольку в письме странным образом попадают понятия «беспредельность» и «предел» (604В), которые часто встречаются в *Трудностях*. Его содержание в целом можно понять как тонкий комплимент; личность епископа и его священническая деятельность здесь представлены в виде образа Христа. Мы также узнаем из письма, что епископ часто письменно обращался к Максиму с вопросами (605А), касающимися духовной жизни или богословия. Это лишний раз показывает, какими уважением и репутацией пользовался Максим в разных концах Империи у авторитетных лиц, деятелей как церковных, так и политических.

Марин

Монах Марин, которому адресовано *Письмо XX* (597В — 604В), это, по-видимому, тот же самый человек, которому Максим будет писать после 640 г. множество писем и богословских сочинений,

lettre de saint Maxime... P. 26–28), они видели в завоевателе своего рода освободителя. Суровое порицание иудеев, однако, не мешает Максиму возмущаться мерами, принятыми императором.

⁹¹ Devreesse R. La Fin inédite d'une lettre de saint Maxime... P. 34–35.

⁹² Факт пребывания там Максима засвидетельствован им самим: он сообщает, что вел на этом острове дискуссии с севирианскими епископами (*Богословско-полемические трактаты*, 3 // PG 91 49С).

имеющихся среди *Богословско-полемиических трактатов* (1, 2, 3, 7, 10, 19, 20)⁹³. Марин жил на Кипре, и, вероятно, именно там Максим познакомился с ним, если допустить, что он делал остановку на этом острове⁹⁴, очевидно, в 627 или 628 г., после бегства из своего монастыря в Кизике и пребывания в течение некоторого времени на Крите, перед тем, как обосноваться в Северной Африке. *Письмо XX*, касающееся чисто духовных вопросов, было написано по просьбе Марина (597D); основная его тема — страх Божий. Оно, по-видимому, было написано в начале пребывания Максима в Африке (628 — 630 гг.)⁹⁵. Максим являет в нем большое смирение, признаваясь, что он намеревался отказаться говорить и писать о Боге, но что его игумен (вероятно, Софроний) сломил его обет молчания (597CD). Это письмо свидетельствует о глубоких духовных связях, которые установились и сохранялись у Максима с Марином.

Стефан

Пресвитеру Стефану адресованы *Письма XXIII* и *XL*⁹⁶, так же как и еще одно письмо, не вошедшее в данный сборник, которое было издано С. Л. Епифановичем (*Письмо В*)⁹⁷. Намек на отдаленность, на физическое отсутствие и на духовную близость в *Письме XXIII* (605D — 608B) наводит на мысль, что оно, возможно, было написано в течение первых лет пребывания Максима в Африке (628 — 629 гг.)⁹⁸. Максим обращается не только к Стефану, но и ко многим монахам, которых он зовет «честными Отцами» и «учителями», называя себя их «чадом и учеником» (608A), проявляя перед ними глубокое смирение. Итак, можно предположить, что речь идет о братьях монастыря в Хрисополе, которые были его наставниками в течение первых лет его монашеской жизни. *Письмо В*, к тому же, указывает на то, что Стефан часто бывает в Константинополе, а это позволяет

⁹³ Марин, тем временем, стал священником. См.: *Sherwood P. An Annotated Date-List...* P. 34.

⁹⁴ См.: *Ibid.* P. 5.

⁹⁵ *Ibid.* P. 34.

⁹⁶ См. прим. 108.

⁹⁷ *Епифанович С. А.* Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника... С. 84–85.

⁹⁸ См.: *Sherwood P. An Annotated Date-List...* P. 33.

думать, что место, где он живет, расположено близко от города⁹⁹ (что как раз верно для Хрисополя, ныне Ускюдар, который находится в нескольких километрах от столицы, на азиатском берегу Босфора). В надписании адресата *Письма* XL (633С — 636А) указано, что Стефан является не только священником, но и игуменом¹⁰⁰. В *Письме* XXIII последний титул не упомянут, и Стефан ничем не выделяется среди других отцов. Следовательно, как раз в промежуток между написанием этих двух писем он стал игуменом. В *Письме* XL, где добродетелям Стефана Максим расточает большие похвалы, сделан намек на просьбу, которую он получил, и на усилия, приложенные им для ее выполнения, из послушания «господину авве¹⁰¹ Фоме». Эта просьба, вероятно, касалась ряда *Амбигв*, озаглавленных «к Фоме», которые Максим написал в 634 г. или чуть позже¹⁰². Фома писал Максиму (возможно, по просьбе Стефана¹⁰³ и других хрисопольских отцов), желая узнать его мнение по поводу *Псифоса* (конец 633 г.) и письма¹⁰⁴ (сопровожденного обширным комментарием¹⁰⁵), в котором Пирр приглашал Максима высказаться о содержании патриаршего постановления. Поскольку *Письмо* XIX датируется концом 633 или началом 634 г., нам представляется, что *Письмо* XL могло быть написано в течение 634 г.

Конон

Конон был пресвитером и игуменом. *Письмо* XXV (613А — D), адресованное ему, преисполнено почтения и показывает, что Максим считает его духовным отцом (613ВС). Похоже, Максим с Кононом были близко знакомы (613В), и их связывали глубокие духовные узы. Максим просит у своего корреспондента прощения

⁹⁹ См.: Ibid.

¹⁰⁰ Это подтверждает *Письмо* В, датируемое зимой 642 г. (см.: Ibid. P. 50).

¹⁰¹ Этот титул не обязательно подразумевает игуменство, он может быть и знаком уважения по отношению к простому монаху. Так, Максим, всю жизнь остававшийся простым монахом, в *Диспуте с Пирром* тем не менее называется «аввой».

¹⁰² См. наше Введение к *Larchet. J.-C. Saint Maxime le Confesseur. Ambigua. Paris—Suresnes, 1994. P. 13–14.*

¹⁰³ Как склонен думать *Garrigues J.-M. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme... P. 52–53.*

¹⁰⁴ См.: *Письмо* XIX, 589С.

¹⁰⁵ См.: *Богословско-полемические трактаты*, 9 // PG 91 129С.

за то, что он не может навестить Конона и братию его обители, по причине неполадок со здоровьем. П. Шервуд полагает, что Конон мог быть игуменом Максима после отъезда Софрония¹⁰⁶, и по этим соображениям предлагает датировать это письмо 633 г. или немногим позже. Эта гипотеза не работает, поскольку в таком случае игумен жил бы в монастыре, и Максиму не было бы нужды перемещаться, чтобы увидаться с ним. С другой стороны, известно, что Максим обычно выказывает знаки почтения в отношении своих корреспондентов, которые занимают должности в церковной или политической иерархии. Конон, как нам кажется, был другом Максима, игуменом монастыря, располагавшегося по соседству или, по крайней мере, не слишком далеко, поскольку употребленные в письме выражения наводят на мысль, скорее, о сухопутном путешествии, чем о морском, и к тому же не представляющем проблем в отношении трудностей, расстояния или политических обстоятельств. Последние доводы исключают вариант, что это письмо было написано из Африки игумену, жившему в районе Константинополя или Кизика, оно могло быть послано из монастыря Эвкратас игумену одного из монастырей в Северной Африке (подобный случай представляет отношения, которые Максим поддерживал с Фалассием, игуменом монастыря в Ливии¹⁰⁷), но также и из монастыря в Кизике игумену одного из монастырей, расположенных в той же области или в районе Константинополя.

Фалассий

Фалассий, которому адресованы *Письма IX, XXVI, XLI и XLII*¹⁰⁸, был пресвитером и игуменом монастыря, расположенного в Ливийской пустыни (поэтому он часто называется «ливийцем» или «африканцем»)¹⁰⁹. Он известен тем, что написал *Четыре сотницы о любви, воздержании и разумном образе жизни*

¹⁰⁶ Sherwood P. An Annotated Date-List... P. 11.

¹⁰⁷ См. следующий подраздел.

¹⁰⁸ *Письмо XL*, адресатом которого в *Patrologia Graeca* значится Фалассий, на самом деле написано Стефану, пресвитеру и игумену. См.: Manieu G. Travaux préparatoires à une édition critique des Ouvres de saint Maxime le Confesseur. Thèse dactylographiée. Louvain, 1967. P. 144–145; Canart R. La Deuxième Lettre à Thomas de saint Maxime le Confesseur... P. 425–426.

¹⁰⁹ О Фалассии см.: Disdier M.-Th. Le Témoignage spirituel de Thalassios le Libyen // *Études Byzantines*. 2, 1944. P. 79–118; Gouillard J. Thalassius // *Dictionnaire de théologie catholique* 15 (1946). Col. 202–203; Parijs M., van. Un maître spirituel oublié: Thalassios de Libye // *Irénikon*. 52, 1979. P. 214–240.

ни, текст которых помещен в 91-м томе *Patrologia Graeca* сразу после творений Максима (1428A — 1469C)¹¹⁰. Он также известен как лицо, которому посвящены *Вопросы к Фалассию*, которые следовало бы, скорее, озаглавить *Ответы Фалассию*, поскольку Максим написал это произведение, чтобы ответить на ряд вопросов, которые задал ему Фалассий, — вопросов, которые находятся в начале каждой из глав произведения и вкратце изложены в прологе к нему. Поскольку *Вопросы к Фалассию* составлены Максимом в течение первых лет его пребывания в Африке, между 630 и 634 гг.¹¹¹, так же как две *Сотницы о богословии и домостроительстве*, тоже посвященные Фалассию, можно предположить, что Максим встретился и подружился с ливийским игуменом вскоре после своего приезда в Карфаген. По-видимому, Фалассий был моложе возрастом, и если Максим называет себя его «рабом и учеником» (*Письмо IX*, 448D — 449A), то это, вероятно, потому, что он обращается к священнику и игумену, будучи сам только простым монахом¹¹², а возможно, и потому, что Фалассий в это время уже пользовался большой славой за свою ученость и добродетели¹¹³. На самом деле, похоже, инициатива обращения к Максиму с вопросами принадлежала ливийскому игумену, как можно заключить из пролога к *Вопросам к Фалассию*.

Это обращение имело целью разъяснение вероучительных вопросов, ответы на которые давались в форме истолкования различных мест Писания, как показывают *Вопросы к Фалассию*, а также *Письма XXVI* и *XLII*. Последнее письмо дошло до нас во фрагментах, но его первая часть (636C — 637A), в которой, по-видимому, в аллегорической манере комментируется один отрывок из Писания, по своему замыслу и стилю близок к главам из *Вопросов*

¹¹⁰ Они переведены J. Touraille в *Philocalie des Pères neptiques*: 1-е изд.: T. VII. Bellefontaine, 1986. P. 17–45; 2-е изд.: T. I. Paris, 1995. P. 569–590. [русский перевод их находится в 3-м томе русского «Добротолюбия» под заглавием *О любви, воздержании и духовной жизни, к пресвитеру Павлу*. — Прим. м. Кассии (Сениной)].

¹¹¹ См.: Sherwood P. An Annotated Date-List... P. 31–32, 34–35. [частичный рус. пер. *Вопросов к Фалассию* см.: *Творения преподобного Максима Исповедника*. Кн. II: Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1: Вопросы I–LV / Пер. и комм. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М. 1994. — Прим. м. Кассии (Сениной)].

¹¹² См.: *Ibid.* P. 33.

¹¹³ См.: Διήγησις ψυχοφελής, изданный F. Combefis (*Auctarium novissimum*. T. I. 1672. P. 325). Этот текст называет его «великим Фалассием Богоносцем» и говорит, что он был «украшением всей Африки».

к *Фалассию*. Имеем ли мы дело с текстом, который предваряет это произведение или, напротив, представляет собой дополнение, посланное после его составления? Невозможно сказать это определенно, а значит, точно датировать это письмо. *Письмо XXVI*, не содержащее никаких замечаний личного характера, по стилю похоже на главу из *Вопросов*. Как и предыдущее, оно, несомненно, было написано после 628 г., но более точно определить дату его написания невозможно.

Ясно, однако, что Фалассий советовался с Максимом не только по теоретическим вопросам. Из *Письма IX*, написанного до *Вопросов к Фалассию*, вероятно, между 628 и 630 гг.¹¹⁴, мы видим, что Максим очень рано стал играть для Фалассия роль духовного отца: действительно, в этом письме Максим совершенно прямо указывает ему, как следует вести себя по отношению к лицам, которые неприязненно к нему относятся или преследуют его (448B — D). Подтверждение этому мы находим и в *Письме XLII*, во второй части также содержащем изложенные без обиняков духовные советы (637A).

Полихроний

Нам ничего не известно об авве Полихронии, которому адресованы *Письма XXXII — XXXIX*, и их невозможно датировать. Впрочем, они, похоже, распадаются на две группы: первую образуют *Письма* с XXXII по XXXV (625D — 629B), где Максим выступает как духовный отец Полихрония, расточая ему самым прямым образом разные советы, касающиеся внутренней жизни; вторая состоит из *Писем* с XXXVI по XXXIX (629C — 633B), в которых Максим предстает должником своего корреспондента, благодаря его за различные подарки, которые тот сделал его обители, весьма хвалит добродетели своего адресата и видит в нем наставника в духовной жизни. Вполне возможно, следовательно, что мы имеем дело с двумя различными адресатами¹¹⁵. Но возможно также, что Полихроний через какое-то время стал игуменом или епископом.

Иллюстрий Петр

Иллюстрий Петр, экзарх провинции Африка, был послан в Египет в 632 г., когда Ираклий, чтобы противостоять угрозе

¹¹⁴ См.: *Sherwood P. An Annotated Date-List... P. 33.*

¹¹⁵ См.: *Ibid. P. 43.*

арабского нашествия, собирал все наличные войска в Северной Африке¹¹⁶.

Из *Письма XIII* (509В — 533А), адресованного Петру, мы узнаем, что он в добром здравии прибыл после морского путешествия (509С) в некое место — по-видимому, в Александрию. Максим отвечает на послание, в котором Петр сообщил ему, что монофизиты-севириане, которые недавно были не достаточно полно обращены в православие, возвратились к своей ереси, как и предчувствовал Максим (512ВС). *Письмо XIII* содержит небольшой антимонофизитский трактат и, вероятно, предназначалось для того, чтобы помочь Петру защитить православную веру (512В), возразить на доводы севириан и убедить их возвратиться к вере отцов и Церкви (532С, 533А)¹¹⁷. Максиму не хватает книг, и он не может снабдить Петра цитатами из святых отцов, которыегодились бы ему; он препоручает адресата учености Софрония (будущего патриарха Иерусалимского), который все еще находится в Александрии после того, как противостоял принятому в этом городе в июне 633 г. *Пакту объединения*, заключенному между Константинопольским патриархом Сергием и Александрийским патриархом Киром, с одной стороны, и монофизитской общиной Египта — с другой¹¹⁸. Это одно из редких упоминаний о Софронии, которые встречаются в творениях Максима.

В *Письме XIV* (533В — 544С) Максим рекомендует Петру принесшего это послание диакона Косьму. Он призывает Петра во что бы то ни стало хранить пред лицом монофизитской ереси

¹¹⁶ См.: *Изложение прения*, I // PG 90 112AB. В этом отрывке, где Петр предстает как «бывший военачальник Нумидии», Максим ложно обвиняется в том, что отговорил его от выполнения этой миссии. См. также: *Diehl C. L'Afrique Byzantine. Histoire de la domination Byzantine en Afrique*. T. II. Paris, 1896. P. 537.

¹¹⁷ В провинции Африка экзарх, который делил власть с префектом, был главнокомандующим военных сил, а также имел поручение надзирать за клиром и следить за соблюдением соборных канонов. Верный хранитель догматов, он даже иногда руководил религиозными дискуссиями (см.: *Diehl, L'Afrique Byzantine...* P. 484–489). Это объясняет двойную миссию — военную и церковную — Петра в Египте.

¹¹⁸ Этот эпизод частично описан Максимом в *Богословско-полемиических трактатах*, 12 (PG 91 143CD). Поскольку Софроний, по-видимому, осенью 633 г. отправился в Иерусалим, где стал патриархом в конце того же года или в начале следующего (см.: *Schönborn C., von. Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*. Paris, 1972. P. 83, 85), письмо Максима может быть датировано точнее, чем это делает П. Шервуд, предложивший дату 633–634 гг. (*Sherwood P. An Annotated Date-List...* P. 39), а именно — последней третью 633 г.

православную веру относительно двух природ Христа (541С — 544В). Излагая ее здесь лишь вкратце (536А — 537В), он просит Петра дополнить недостающее в этом изложении, чтобы подать новообращенному Косме научение и утверждение, в которых он еще нуждается (537С). Это письмо было написано между 634 и 639 гг.¹¹⁹ Петр в то время проживал в Александрии, где он, вероятно, выполнял двойную миссию, военную и церковную, как было ему поручено. Максим в том же письме упоминает об опасности арабского нашествия (540АВ)¹²⁰, которое вскоре достигнет Египта¹²¹.

Очень вероятно, что Максим встретился с Петром в то время, когда тот по долгу службы находился в Карфагене, столице экзархата. Он намекает на его присутствие и отсутствие, причем отсутствие не мешает ему быть любимым всеми (*Письмо XIII*, 509С). Но, быть может, Максим был знаком с ним еще раньше, в то время, когда находился в окружении императора, поскольку он, в выражениях, похожих на те, которые встречаются в письмах к кубикулярию Иоанну, намекает на «телесное разлучение друг от друга», которое «никак не может уменьшить духовную любовь» (*Письмо XIII*, 509В)?

Во всяком случае, Максим, как кажется, несмотря на проявляемое им перед Петром смирение и на то, что он называет своего адресата, как и всех церковных и политических деятелей, «господин мой» (*Письмо XIII*, 509В — D), является советником Петра в догматических вопросах, хотя при этом признает, что иллюстрий, несомненно, уже обладает богословскими познаниями (см. *Письмо XIV*, 537С)¹²². Однако к советам вероучительного характера Максим прибавляет и духовные

¹¹⁹ П. Шервуд предлагает дату 634–640 гг. (Ibid. P. 41). Однако см. прим. 121.

¹²⁰ В этом же письме Максим в довольно суровых выражениях упоминает о «готовности» иудеев «перейти под вражеское владычество», и даже исполнять желания захватчиков (540АВ). По-видимому, они хотели таким образом отомстить за многочисленные оскорбления, которые претерпели, как отмечает Гарриг, см.: *Garrigues J.-M. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme... 41.*

¹²¹ Арабские войска проникли в Египет лишь в декабре 639 г. Немыслимо предположить, что в Письме XIV, если бы оно было написано позднее, не было упомянуто об этом событии. Итак, нам кажется, что следует сузить пределы, предложенные П. Шервудом, и установить конец 639 г. в качестве *terminus ad quem*.

¹²² Одно из более поздних писем Максима, датируемое 643–644 гг. и помещенное среди *Богословско-полемиических трактатов*, указывает, что Петр спрашивал его, как вести себя по отношению к бывшему патриарху Пирру, который

советы, поскольку хранение истинной веры, по его мнению, зависит от духовной жизни, и особенно, от молитвы (*Письмо XIV*, 537C). Петр, который, по-видимому, был весьма предан православной вере, в *Письмах XIII* и *XIV* предстает и как человек добродетельный, исполненный кротости и смирения (*Письмо XIII*, 509–512A).

Косьма, александрийский диакон

Диакон Косьма занимает в *Письмах* довольно значительное место, поскольку именно ему адресовано *Письмо XV* (544C — 576B), датируемое 634 — 640 гг.¹²³, в котором содержится длинный антисевирианский трактат. Из *Письма XIV* (датируемого тем же периодом¹²⁴) мы знаем, что он был рукоположен в диакона Александрийской Церкви. Максим просит Петра принять его как друга и походатайствовать перед Александрийским патриархом (им тогда был Кир), чтобы Косьма мог снова занять свое место, если оно за ним не сохранилось (*Письмо XIV*, 533C — 536A)¹²⁵. В этом письме Косьма представлен как «муж добродетельный и благоразумный, и украшенный богоугодным нравом» и как пламенный защитник православной веры в области христологии (536A). Косьма посетил Максима, чтобы получить от него наставление в богословии, и святой просит Петра дополнить это наставление (537C). Вероятно, Косьма посвятил себя делу защиты православной веры пред лицом севирианской ереси, которую усердно поддерживали александрийские монофизиты. Максим говорит, что дал Косьме «вкратце письменный ответ» относительно «вопросов о вероучении» (537C), но, похоже, здесь речь идет не о *Письме XV*¹²⁶, поскольку в конце этого последнего указано, что оно было послано, и Максим вместо ответа просит молитв диако-

продолжал носить титул «святейший» и требовал его признания за собой (*Богословско-полемические трактаты*, 12 // PG 91 141A–146A).

¹²³ См.: *Sherwood P. An Annotated Date-List...* P. 40.

¹²⁴ См.: *Ibid.* P. 40–41.

¹²⁵ Поступок неожиданный, но объяснимый тем, что Кир, хотя и увлекся монофелитством, официально продолжал исповедовать халкидонское православие пред лицом монофизитских епископов (у которых патриархом в то время был Вениамин).

¹²⁶ Как полагает *Sherwood P. An Annotated Date-List...* P. 40, вслед за Ф. Комбефисом.

на; тем не менее оно относится к тому же периоду, что и *Письмо XIV* (634 — 639 гг.)

В то время как *Письмо XV* полностью состоит из богословских рассуждений, в *Письме XVI* (576D — 580B), адресованном тому же Косьме, хотя и содержится небольшое исповедание веры (577A — D), наибольшее место занимают замечания личного характера. Максим радуется, что его «протеже» пребывает в добром здравии и засвидетельствовал свою твердость в исповедании истинной веры во Христа, несмотря на испытания, которые ему пришлось вытерпеть — по-видимому, со стороны севириан (а может быть, со стороны патриарха Кира) (576D). Его неприятности еще не окончились, и письмо Максима, похоже, имеет целью, прежде всего, помочь ему перенести испытания, не пасть духом, быть терпеливым и надеяться, напомнить ему пример Христа и указать, что соблюдение заповедей есть один из лучших оплотов против сил зла (580AB).

***Юлиан, александрийский схоластик
(придворный адвокат или юрист)***

О Юлиане, александрийском схоластике (юристе или адвокате), которому адресовано *Письмо XVII* (580C — 584D), неизвестно ничего, кроме того факта, что он, как и его товарищ Христопемпт, о котором упоминается в этом письме (580C), был человеком ученым и остался верен православию.

Максим намекает на некую просьбу, которую эти схоластики через его посредство адресовали префекту; Максим сообщает им, что передал ее префекту и будет следить за их делом до тех пор, пока оно не будет доведено до благоприятного завершения (584BC). Можно предположить, что оба схоластика находились вдали от Максима и что префект, о котором идет речь, это префект провинции Африка, а точнее — Георгий, друг Максима (см. ниже подраздел, посвященный ему). Но находятся ли они по-прежнему в Александрии или бежали в Африку, как предполагает П. Шервуд¹²⁷, замечая, что в *Письме XVIII* упомянуто о присутствии там других беженцев из Александрии? То, что они пишут Максиму, похоже, свидетельствует об их удаленности от него. А то, что Максим в этом письме ставит цель утвердить навсегда их в истинной вере, «недвижно и неколебимо», указывает на их жизнь в окружении, где царит ересь (богословские

¹²⁷ См.: Ibid. P. 36.

замечания наводят на мысль о севирианском монофизитстве), и на то, что их вера подвергается воздействию и сталкивается с различного рода давлением. Итак, мы склонны думать, что они жили в Александрии и находились в таком же положении, как и диакон Косьма (см. выше). При этих условиях, однако, остается неясным, какого рода помощи они просили у правителя (если предположить, что речь идет о префекте Африки). На основании того, что изложение веры, сделанное Максимом, имеет чисто антимонафизитскую направленность, П. Шервуд склонен датировать это письмо временем, предшествующим александрийскому *Пакту объединения* (июнь 633 г.). Но этот довод нам не представляется убедительным: у Максима можно найти писания подобного рода, созданные гораздо позднее этой даты; даже когда борьба с моноэнергизмом и монофелитством составляла его главную заботу, Максим не переставал сражаться и с севирианским монофизитством, поскольку видел в этой ереси глубинный источник моноэнергизма и монофелитства.

Неназванная игуменья

Письмо XI (453A — 457D) написано одной игуменьей, чья личность не установлена; это могла быть игуменья Иоанния, которой, согласно Фотию¹²⁸, Максим адресовал одно письмо¹²⁹. В письме говорится о монахине, которая покинула монастырь, но потом раскаялась, и оно датируется, вероятно, временем пребывания Максима в Африке¹³⁰. По-видимому, его можно связать с *Письмом XVIII*, в котором упомянуты отколовшиеся монахини, которые присоединились к монофизитам. В таком случае его можно было бы датировать 641 — 642 гг. Но если монахиня, о которой идет речь, ушла из монастыря по причине разногласий в вере, в письме содержался бы, по меньшей мере, намек на богословие. Но Максим здесь сосредотачивается на теме покаяния и Божественного милосердия.

Георгий, префект провинции Африка

Георгию, префекту провинции Африка, адресовано одно-единственное письмо (*Письмо I*), хотя его имя упоминается в других *Письмах* (XVI, XVII, XVIII, XLIV, XLV), и этот человек, несомненно, играл важную роль в жизни Максима.

¹²⁸ Библиотека. Кодекс 192 (PG 103 648D).

¹²⁹ См.: Sherwood P. An Annotated Date-List... P. 43.

¹³⁰ Ibid.

В *Письме I* (PG 91 364A — 392B) Максим описывает его как христианина, блистающего добродетелями (364A — 365B, 392A), и выражает ему свое восхищение, а также благодарность за многочисленные благодеяния, которые получил от него (392A). Поскольку это письмо было адресовано самому префекту и во время его написания не предполагались другие читатели, нельзя не отметить, что небольшой трактат о духовной жизни, включенный в него, направлен непосредственно Георгию, причем Максим выступает здесь как его духовный отец, выказывая большое уважение к его должности, но в то же время замечая, что «добродетель — устремление воли (γνώμη), а не свойство чина, и богоподобие — качество нрава, а не чести» (364A). В своих советах Максим употребляет слово «мы», как будто он сам должен исполнить то, что советует Георгию; эта манера выражаться является классической для святых отцов, дающих советы духовным чадам, и свидетельствует об их смирении; мы видим, что в *Письмах* Максим прибегает к ней всякий раз, когда дает духовные советы.

В *Письме XLIV* Максим снова хвалит добродетели Георгия, характеризуя его как «человека боголюбивого, верного, благочестивого, добродетельного, благоразумного, скромного, воздержного, терпеливого, кроткого, сострадательного, милосердного, питающего нищих, пекущегося о престарелых, защитника вдов, покровителя монахов, нестяжательного, любящего Церковь, короче говоря — друга всех, и живых, и мёртвых» (645D). *Письмо XLV* прибавляет, что он «человеколюбивый, сострадательный, кроткий, терпеливый, стойкий, смиренномудрый, благоразумный, незлобивый, нестяжательный, любящий, не помнящий зла, добродеющий, страннолюбивый, нищелюбивый, соболезнующий, отзывчивый, усердный, бдительный» (649A).

В *Письме XLV* Максим представляет его как «пылкого ревнителя правоверного благочестивого учения» (649A). От его имени Максим направляет к александрийским монахиням, увлеченным в монофизитскую ересь, *Письмо XVIII* (584D — 589B), которое является апологией истинной веры относительно двух природ и единой ипостаси Христа. Максим, написавший это письмо (в декабре 641 или в январе 642 г.¹³¹) так, как если бы его автором был сам префект, показывает здесь, что он был советником Георгия не только в том, что касается жизни духовной, но

¹³¹ Sherwood P. An Annotated Date-List... P. 48.

и в богословии, и церковной политике. Префект Георгий, действительно, непосредственно содействовал проведению в жизнь императорской политики¹³² в борьбе против монофизитства (см. 588С, 589А) и должен был давать отчет в своей деятельности лично перед императором и патриархом Константинопольским (см. 589А). Сам Максим в этом письме продолжает говорить о борьбе на богословском фронте, вероятно, потому, что смерть императора Ираклия в 641 г., воцарение вместо него Константина III и смещение этим последним патриарха-еретика Пирра дало Исповеднику некоторую передышку в борьбе против моноэнергизма и монофелитства, а также потому, что он всегда видел в этих двух ересьях перевоплощения монофизитства.

Максим также служит посредником между некоторыми из своих корреспондентов и префектом Георгием: из *Письма XVII* (датируемого временем до июня 633 г.) видно, что он передал последнему прошение, посланное ему Юлианом, схоластиком из Александрии (верным защитником православной веры в противовес монофизитам и, возможно, патриарху Киру), которого уверяет, что доставил все его письма префекту и будет следить за их делом до тех пор, пока оно не будет доведено до удачного конца. Это письмо, которое было написано до июня 633 г., указывает, что Максим был близок к префекту Георгию с первых лет своей жизни в Северной Африке. Битва по поводу александрийского *Пакта объединения* (июнь 633 г.) еще не разразилась, и Максим еще не занял место в первых рядах богословского противостояния моноэнергизму. Однако с 626 г. он проявлял себя как горячий противник севирианского монофизитства и написал свои главные произведения на духовные темы. Надо ли видеть в этом и в его личном духовном воздействии причины благосклонности, которой Максим пользовался у префекта, или связь между Георгием и Максимом установилась в то время, когда последний был при дворе секретарем императора Ираклия?

Несмотря на все свои личные добродетели и на то, как замечательно он справлялся со своими обязанностями префекта, Георгий был вызван в Константинополь в регентство Мартины, чтобы быть подвергнутым наказанию.

Причину этого Максим объясняет своему другу кубикулярию Иоанну в начале *Письма XII* (460А — 465D), датируемого нояб-

¹³² Об обязанностях префекта см.: *Diehl C. L'Afrique Byzantine...* P. 489–491. Разделяя власть с экзархом, он занимался государственной казной, гражданским управлением и поддержкой общественного порядка.

рем — декабрем 641 г.: в ноябре этого года в Карфаген приехал некий Феодор, податель послания от регентши Мартины, которая требовала освободить монофизитских монахинь двух монастырей, прибывших в Александрию и затем бежавших в Северную Африку по причине арабского вторжения в Египет¹³³. Это требование вызвало резкий отпор со стороны местного населения. Правитель положил конец волнению, решив счесть письмо подложным, считая, что подобный приказ не мог исходить от Мартины, поскольку думал, что она не на стороне монофизитов¹³⁴. Однако Георгий ошибся: Мартина в течение своего краткого регентства поведет политику, благоприятную монофизитам¹³⁵. То, что Георгий не принял во внимание императорское послание, было, по видимому, расценено как акт неповиновения и привело к вызову правителя в столицу¹³⁶, а потом к его смещению с должности и к замене его префектом Григорием.

¹³³ Далее в письме сообщается, что префект Георгий поначалу принял сестер, о которых идет речь, «со свойственным ему участием... так что и дом, стоивший немало золота, подарил им для обитания, вместе с изобильным подношением необходимых вещей» (464B). Однако эти монахини вскоре занялись проповедью севирианского учения. Это вызвало протесты жителей провинции. Префект сообщил об этом императору (которым был в то время Константин III, недружественный к монофизитам) и патриархам Константинополя и Рима, и те приказали ему оставить жить в обители монахинь, которые согласятся вернуться к истинной вере, и отослать в различные православные монастыри тех из них, которые откажутся повиноваться (464CD). В целом этот эпизод рассмотрен у *Diehl C. L'Afrique Byzantine...* Т. II. Р. 543–547.

¹³⁴ Что до Максима, то он не знает, что думать (460BC), и удивляется, что его друг Иоанн, придворный камергер, не сообщил ему об этом послании (459C).

¹³⁵ Так, она позволила Пирру вновь усилить свое влияние и зернула Киру Александрийскую кафедру.

¹³⁶ Эту гипотезу поддерживают многие авторы, в том числе *Garrigues J.-M., Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme...* Р. 57. П. Шервуд, однако, в нее не верит, так как она предполагает, что новость о пренебрежении Георгия к посланию Мартины дошла до Константинополя, а посланный в ответ приказ, вызывавший префекта в столицу, поступил в Карфаген еще до прихода в Африку вести о падении Мартины, которое случилось в конце сентября 641 г., т. е. всего за несколько недель до того, как Феодор, доставивший письмо Мартины, приехал в Карфаген (в первой половине ноября). Поэтому П. Шервуд отдает предпочтение гипотезе о клеветнических доносах (*Sherwood P., An Annotated Date-List...* Р. 8, 50). Намек на такие клеветы, без уточнения их природы, содержится в начале *Письма XVI* (576D), которое датируется началом 642 г., и в *Письме XLV*, где Максим упоминает о «лжи», жертвой которой стал Георгий, со стороны «злых языков мужей беззаконных, которые творят

В *Письме* I, которое относится, возможно, к началу 642 г.¹³⁷, упоминается о плавании Георгия в Константинополь¹³⁸; Максим высказывает пожелание увидеть его в добром здравии (392AB).

В *Письме* XLV (оно датируется тем же периодом, что и предыдущее) Максим просит своего друга кубикулария Иоанна, камергера при константинопольском дворе, посодействовать тому, чтобы представители императорской власти оценили добродетели Георгия как человека и политика, дабы не возобладала ложь над истиной и несправедливость над справедливостью (649B). Можно предположить, что кубикуларий Иоанн исполнил просьбу Максима. Но это не избавило Георгия от наказания. В *Письме* XLIV (датируемым зимой 642 г.¹³⁹) Максим возмущается несправедливостью, жертвой которой стал Георгий, и беспокоится за его судьбу; он просит кубикулария Иоанна задействовать свои связи, чтобы добиться возвращения правителя в Карфаген (648C).

Это письмо, по-видимому, является последним по времени написания из всех, входящих в сборник.

Личность Максима

Письма, как мы видим, охватывают не всю жизнь Максима, но лишь один период, приблизительно со времени его пребывания в Кизике до 642 г.

Они дают нам некоторую информацию о связях Максима в этот период его жизни, а также об исторической обстановке, довольно спокойной как в политическом, так и в догматическом отношении.

Они также сообщают нам ряд драгоценных сведений о жизни и личности Максима.

Можно видеть, что он, хотя и был простым монахом, очень рано стал уважаемым человеком, почитаемым как за свою богословскую ученость, так и за духовную опытность, и что многие политические и церковные деятели советовались с ним.

Что касается личности Максима, то он предстает в своих письмах как чрезвычайно преданный друг, заботящийся не только

обман, будто наточенная бритва, и любят зло больше доброты» (649B), еще до того, по мнению Шервуда (Ibid.), как началось дело, о котором рассказывается в *Письме* XII.

¹³⁷ См.: Sherwood P. An Annotated Date-List... P. 49.

¹³⁸ См. Введение Ф. Комбефиса к *Письмам* (PG 91 361–362).

¹³⁹ Sherwood P. An Annotated Date-List... P. 49.

о поддержании общения с друзьями, но и о том, чтобы в любви, имеющей основание в Боге, хранить установившуюся между ними глубокую духовную связь.

Многочисленные отрывки *Писем* свидетельствуют о глубине его духовной жизни и о богатстве его добродетелей. Среди последних нужно особенно отметить чуткое внимание, сострадание и духовную любовь, которые он выражает по отношению к своим корреспондентам.

Но еще более бросается в глаза его великое смирение. Его внешнее проявление можно видеть в том, что Максим предпочел всю жизнь оставаться обычным монахом, не становясь ни священником, ни игуменом, ни епископом, каковых должностей он мог бы, при своих личных качествах и связях, легко достичь. Более глубоко смирение Максима выражается через высокое уважение и великое почтение, которые он выражает по отношению к людям, которым пишет, — причем несмотря на то, что он является их советником или духовным отцом, — и через старание отождествить себя с ними при том, что он дает им советы, как если бы он сам имел нужду в этих советах так же, как и они. Его смирение проявляется наиболее разительно также в постоянном, глубоком и искреннем осознании своего ничтожества, невежества, недостатков, которое особенно выражается в многочисленных уничижительных эпитетах, которые он прилагает к себе в начале и в конце многих из писем. В области богословия смирение Максима выражается через его старание отойти на задний план перед теми догматическими истинами, которые он защищает и разъясняет, через покорность вере Церкви и через верность учению святых отцов. Об этом свидетельствует, в особенности, написанное им во введении к одному из самых важных богословских писем: «Я от себя вообще ничего не скажу, а чему научился у Отцов, то и говорю, ничуть не изменяя их учения» (*Письмо XV*, 544D), а также сказанное им в конце того же самого письма: «Я как научен, и мыслю, и верю, и от Отцов воспринял, так и говорю» (576A)¹⁴⁰.

В своих письмах Максим проявляется как настоящий богослов, высокообразованный, замечательно одаренный рассудительностью и богословским умом; он показывает свою великую привязанность к тем обителям, в которых он жил в смиренном подчинении их предстоятелям, хотя ничто его к тому не обязыва-

¹⁴⁰ Более подробный анализ см. в работе: *Croce V. Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di San Massimo il Confessore*. Milan, 1974.

ло; он исполнен сострадания, заботливости и любви к братьям, которых он там посещал; видно также, что он прочно укоренен в аскетической и созерцательной жизни и постоянно старается делом исполнить заповеди Христа.

Впрочем, для Максима истинное богословие неотделимо от духовной жизни: аскетическая жизнь и ее средоточие — молитва — являются, говорит он, лучшим оплотом против заблуждения и неведения и позволяют получить благодать, которая есть единственный источник истинного познания Бога¹⁴¹.



¹⁴¹ См. *Письмо XIV*, 537C–540A.

A decorative rectangular border surrounds the text. It features four circular medallions at the corners, each containing a stylized floral or foliate design. Between these medallions are four large, ornate scrollwork ornaments, one in each corner, creating a frame around the central text.

**Преподобный
Максим Исповедник
ПИСЬМА**

*Переводчик выражает сердечную благодарность
Марине Ивановне Бениной:
без её помощи эта работа
не могла бы быть осуществлена*

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Кажется, рассуждения о сложности и запутанности стиля св. Максима давно уже стали общим местом. Однако в этом бурном потоке, где мысль часто опережает слово, есть своего рода *charme discret*, поступаться которым ради плавности языка представлялось мне неуважением к читателю.

К особенностям стиля св. Максима, сглаживать и «улучшать» которые мне казалось неуместным, относятся, в частности:

1) частое, иногда почти непрерывное повторение одного и того же слова или однокоренных слов (как, например, в первом абзаце *Письма VIII*: «присутств... присутств... присутств...»);

2) неоднозначность грамматических (а иногда и смысловых) связей (как, например, в третьем абзаце *Письма VIII*: «А обитать в ней...»; «в ней» может относиться и к «жизни», и к «плоти», и к «Аравии» из предыдущего предложения);

3) соединение вопросительного и восклицательного предложений в одно, и т. д., и т. п.

Ради передачи в переводе такого рода особенностей приходилось, естественно, идти на определённое насилие над нормами русского синтаксиса и пунктуации, но я надеюсь, что снисходительный читатель простит меня, ощутив подлинный вкус речи св. Максима — в той степени, в какой мне удалось его передать.

Цитаты из Священного Писания (часто неточные или сознательно изменённые у автора) передавались по возможности близко к Синодальному переводу, однако довольно часто от него приходилось отступать. В тех случаях, когда цитаты использовались автором как цитаты в собственном смысле, они взяты в кавычки; там же, где они парафразированы или плотно вплетены в авторскую речь, имеется лишь указание на соответствующее место Священного Писания.

В заключение мне хотелось бы поблагодарить Григория Беневи-ча за многочисленные ценные замечания и соображения, которые я учитывал в своей работе.

Егор Начинкин

A decorative rectangular border surrounds the text. The corners are marked by square ornaments containing a lion rampant. Between these square ornaments are larger, stylized scrollwork ornaments.

**ПИСЬМА, ВОШЕДШИЕ
В СОБРАНИЕ Ф. КОМБЕФИСА**

Условные обозначения

Цифра в угловых скобках < > соответствует номеру страницы греческого текста в издании Миня (PG 91).

Цифра в квадратных скобках [] соответствует разметке латинского перевода писем в издании Миня.

В круглых скобках () — ссылки на схолии к письмам.

Письмо I.
СЛОВО УВЕЩАТЕЛЬНОЕ
В ВИДЕ ПИСЬМА.
РАБУ БОЖИЕМУ
ГОСПОДИНУ ГЕОРГИЮ,
ПРЕБЛАГОСЛОВЕННОМУ
НАМЕСТНИКУ
АФРИКИ



Никто, <364> думаю, лишившись каким-либо образом света, не желает столь страстно насладиться лучами солнца, сколь мы все, убогие, обильно вспоенные твоей добродетелью, жаждем снова узреть тебя и насладиться твоей красотой, отмеченной прирождёнными божественными добродетелями, которые ещё яснее показали нам, что добродетель — устремление воли, а не свойство чина, и богоподобие — качество нрава, а не чести. Ведь кому, благословенному, в глубину души вкоренилась сила любви к Богу, тому, несомненно, приложилась и неизменность в добре — как, разумеется, охваченному любовью к материальному присуща подверженность множеству страстей и удоборассеянность. И вполне основательно: ведь сознательно стремящийся к Божеству, единому, цельному и бесстрастному, в Котором от века не усматривается никакой сущностной перемены (ибо ничто из исшедшего из Него Его не достигает), и сам един и целен, и бесстрастен, и неизменен благодаря неудержимому рвению к единому. Ибо раз ему желанно [202] единое и цельное, которое полностью неизменно, так как по своей сущности недвижно из-за природной беспредельности (ведь недвижному беспредельному некуда двигаться), то такой человек, возлюбивший единое, разумеется, сделает своё сознание совершенно неуклонимым от единого и станет един, и целен, и <365> неизменен. А тот, кто, по невёдению лучшего и следуя собственной воле, привяжется душевной любовью к материальным вещам, по природе неустойчивым и изменчивым и неспособным к полному

постоянству, сам по необходимости нестойк, и удобоустрасен, и переменчив, потому что его душевное расположение увлекается предметами по своей природе движимыми и претерпевающими внешние влияния.

Поэтому-то, благословенный мой владыка, ничто сущее не сможет поколебать твоего прекрасного боголюбивого нрава, имеющего спутником устремлённую к Богу волю: ни течение времени, изменяющего вместе с собой всё материальное, не нарушит устойчивости воли; ни людская угроза, действующая страхом, не подвигнет основу прекрасного устройства; ни доводы льстецов, услаждающих слух своими речами, не ослабят напряжение воли; ни жажда мести, разжигаемая, возможно, могуществом, не испортит кротости нрава; ни желание славы властвования не уменьшит стремление любви к Божественному. Ведь отсутствие власти над людьми — не умаление славы [203] пред Богом и людьми, а скорее прибавление славы, поскольку душа становится свободной от волнения и попечения о внешнем, по моему рассуждению, — да и всякий, кто благочестиво обдумает надлежащее, согласится с этим, ибо любой истинно добродетельный и боголюбивый человек обладает всем необходимым для полного блаженства, не имея нужды ни в каких внешних прибавлениях, чтобы его достичь. А тот, кто в своей жизни поставил себе образцом свойства Божества, стяжал полноту всех благ, благодаря которой в людях возникает точное богоподобие, с которым ничто, кроме Самого Бога, не может сравниться. Да попросту говоря, ни болезнь, ни здоровье, ни богатство, тянущее к земле, ни недостаток тленных благ, ни хула, ни хвала, ни смерть, ни жизнь, ни настоящее, ни будущее, ни вообще что бы то ни было сущее не может повредить любомудрию, возрадившему и столь прославившему тебя перед Богом и людьми. А мы когда этого достигнем? Когда всё своё вверим Богу (2) и не будем ни к чему стремиться, к чему не заповедано стремиться от Бога, а к чему заповедано, к тому будем стремиться со всем усердием; и того, что <368> по слову Божию подлежит нашей воле и нашим силам, всячески возжелаем и будем стараться осуществить делами, а то, что, по общему мнению, от нашей воли не зависит, с благодарностью и верой предоставим Богу совершать, как пожелает и рассудит, безо всякого несогласия с судом Его провидения и правления, по которому всё, в невёдении и согласно с тайной премудростью, влечётся к прозреваемому Богом концу, и даже когда обманывает наши надежды, осуществляет Его суд. Ибо

премудр хранитель наш и правитель, потому что не приобрёл мудрость извне, а Сам и есть, и зовётся Мудрость. Возжелаем же искренне соблюсти лишь одно — любить Его, как Он заповедал, всем сердцем, всеми силами души, и ближнего, как самих себя, стремясь как только можно исполнить это Божие веление; и да осуществим по возможности полностью эту обширнейшую божественную задачу (3), какими бы ни были наше положение, чин, образ жизни — начальствуем ли мы, под началом ли находимся, живём ли [204] в богатстве или в бедности, здоровы мы, болеем или находимся ещё в каком телесном состоянии; а об остальном, что совершенно не подвластно нашей воле, вовсе не будем заботиться. Что же действительно наше — то, в чём по природе нет необходимости, или то, что мы обрели сознательной волей? Наверное, желая заставить нас об этом задуматься, слово [Божие] и не дало нам об этом указания в Божественной заповеди, чтобы мы не злоупотребляли недостойно силою воли, противоестественно добиваясь того, что не в нашей власти, и не выказали её слабость, раз она не достигла чего никак достичь не может. Это ведь насилие над Божественной волей — считать своей власть Промысла, которая мудро использует то, что не подлежит нашей власти, для наказания наших пороков, подвластных нам, и для поощрения и облегчения пути подвластных нам добродетелей.

Итак, отличая то, что в нашей власти, от того, что из неё изъято, будем верить, что свершение второго полностью зависит от Божиего промысла, а первого, кроме Божиего промысла — ещё и от нашего изволения. Итак, подвластное нам (4) — я охватываю как бы определением — это всё то, что по нашей мысли повинуется воле, состоит ли оно в рассуждении добродетели, либо, напротив, в пути порока. Неподвластное же нам (5) — всё то, что создаётся не нашим произволением, и вообще всё, что по природе свободно от <369> добродетели и порока, которые возникают — или, точнее говоря, являются — от употребления, которое дают этим вещам те, кто ими владеет. Возжелаем же горячо единственно тех благ, которые с Божией помощью совершаются нашим свободным изволением и зависят от нашего суждения, и будем весьма их ценить — так мы будем послушными и кроткими ослятами (Мф 21:2), несущими на себе Слово и исправно бегущими путём добродетелей. Тех же, что не в нашей власти, так как сами по себе они по природе не суть ни порок, ни добродетель, а орудия [205] произволения, являющие

скрытое устремление нашего ума, вовсе желать не будем, чтобы злоупотреблением не повредить естественную силу воли, вознамерившуюся овладеть невозможным и для неё неисполнимым, но предоставим эти вещи Богу и примем с благодарностью любую перемену времён и дел, приключающуюся нам на пользу по спасительной воле Божией, чтобы таким образом исполнить красу добродетели не только через неизменное, но также и через изменчивое, и через неправильное — правильным образом. Ведь никто, подчиняясь Богу и вверяя Ему попечение о том, в чём сам не властен, не лишается надежды на добрый исход. И правду изрёк Мудрый где-то в своих речах: «Взгляните на древние роды и посмотрите: кто верил Господу и был постыжен? или кто взывал к Нему — и Он презрел его?» (Сир 2:10).

Раз это так, как показал разум, спутник истины, мудро установивший свойства желательного и нежелательного и отграничивший друг от друга несовместные вещи, то даже когда нас отрешают от власти, не будем её домогаться, претерпевая это как лишение некоего блага; ведь власть вовсе не подчиняется нашим желаниям и далеко отстоит от нашего разума, как и богатство, и здоровье, и всё, что морально безразлично, и нами преобразуется в добродетель или порок; но, с другой стороны, не будем и безусловно отвергать власть, когда нам её дают, потому что она может стать орудием добродетели для боголюбивых и со всем усердием подносящих Богу, кроме всего, зависящего от них, ещё и то, им неподвластное, что попускается им Промыслом. Ведь того, что по природе само по себе не есть ни добро, ни зло, разумеется, не следует ни любить, ни избегать, потому что для появления и хранения какой-либо добродетели или порока совершенно нет нужды ни в обладании, [206] ни в необладании тем, без чего мы можем и стать, и быть, и оставаться добродетельными, или же, напротив, дурными и лишёнными всякой добродетели — раз уж одни, лишённые и могущества, и богатства, <372> и здоровья, обрели многие сокровища вечных благ, а другие, напротив, обладая и могуществом, и богатством, и здоровьем, собственной волей отпадают от всех Божественных благ. А свидетельствуют об этом нищий Лазарь и богач: один, лишённый всякого земного могущества, здоровья и изобилия, восприимчив на лоне Авраамовом блаженное отдохновение, другой же, в избытке осыпанный всеми земными благами, был отделён пропастью от святых и осуждён на огненную кару. Да и Давид с Иовом, вели-

кие ревнители истины, столь далеко отстоявшие друг от друга и совершенно противоположные по образу жизни, сохранили и приумножили добродетель, подвергшись испытанию. Добродетель ведь возникает не от богатства и здоровья, да и не от противоположной участи, иначе она обращалась бы в порок, изменяясь с обстоятельствами, а от благочестивого расположения души и от ревностного устремления к добру воли, неизменно привязанной к Богу и без нарушения хранящей самотождество в противоположностях.

Так что будем рады, когда нам дают власть, и примем её, как вспомогательное орудие добродетели, посылаемое нам Богом. А когда нас её лишают, не будем её домогаться, как бы слагая с себя страшное бремя, скрывающее от нас замысел Провидения, Которое человеколюбиво устраивает всё каждому на пользу — ведь говорит Мудрый: «Не домогайся сделаться судьёю, чтобы не оказаться тебе бессильным сокрушить неправду, чтобы не убояться когда-либо лица сильного и не положить тени на правоту твою; не греши против городского общества, и не роняй себя пред народом; не прилагай греха ко греху» (Сир 7:6–8). Если только ты в этих делах не захочешь тщеславиться, дорогой мой, то окажешься не в худшем положении, чем окружающие тебя люди, ведь «очи Господа», как сказал сам Мудрый, «призрели на тебя во благо тебе, и Он восставил тебя из унижения твоего и вознёс голову твою, и многие изумлялись, смотря на тебя» (Сир 11:12–13), и повествуют народам и племенам [207] о твоих добродетелях. И — как через великого Давида прорёк об апостолах Дух Святой — «по всей земле прошёл звук» (Пс 18:5) благих деяний твоих, «и до пределов вселенной» (Пс 18:5) проникло благоухание твоих добродетелей. Ведь ты не съедал свой хлеб один, но щедро уделял от него сиротам, и от юности их воспитал их как отец, и от чрева матери их <373> руководил их к правде (Иов 31:17). Ты не презрел гибнущих без одежды, и укрыл их; все немощные благословили тебя, ибо ты согрел их плечи шерстью твоих овец (Иов 31:19-20). Ты не поместил твоё золото в землю (Иов 31:24), то есть в убажение твоей плоти, а приобрёл твоим богатством небесные блага твоей душе. Ты не соблазнился тленным богатством и не приложил твоего сердца его потоку. Ты не сиживал с насмешниками (Иов 31:5), чья жизнь позорна и исполнена бесчестия. Нога твоя не спешила на лукавство (Иов 31:5), и ты не радовался падению врагов, и сердце твоё не говорило: «Хорошо!» (Иов 31:29). Не вопияла

на тебя земля — ведь ты не ел плода её без платы и не удручал душу её владельцев (Иов 31:38–39). Ты удерживал руки от даров нечестивых, и спасал страдальца от руки сильного (Иов 29:12), и плакал о всяком несчастном, и стenal, увидев человека в беде (Иов 30:25). Ты помогал сиротам, лишённым помощника, и уста вдов благословляли тебя (Иов 29:12–13). Ты облачился в правду и облёкся в правый суд, как в плащ (Иов 29:14). Ты стал глазами слепых, ногами хромых и отцом немощных (Иов 29:15–16). Ты сокрушил челюсти беззаконных и исхитил добычу из их зубов (Иов 29:17). И, вообще говоря, голодных ты кормишь, жаждущих поишь, странников укрываешь, раздетых одеваешь, больных призреваешь, заточённым помогаешь (Мф 25:35–36); главное же, всем этим угождаешь Богу, рассудив, что славнее всего — усердно заботиться о всех этих несчастных ради Него. Поэтому Бог по справедливости сохранил тебя, и светильник Его светит над твоей головой (Иов 29:3), то есть в тебе осуществлением добродетелей закон заповедей ярко сияет всем, и в его свете ты идёшь во мраке (Иов 29:3), то есть, благодаря знанию, полученному боговечным созерцанием сущего, ты безвредно минуешь обман века сего и невежество, поспешая к всесветлому свету. Поистине тебе одному, возлюбленный, [208] из всех людей выпало на долю сохранить добродетель под бременем власти и даже вmale не подчинить золоту закон Христов, — напротив, ты настолько поработил своё могущество добродетели, что узнаётся оно лишь по ней да по разуму и всем известно и всюду прославлено справедливостью.

Если же избегая, что естественно, страданий плоти, мы надемся посредством власти обеспечить её благополучие, то должны знать, что благополучие плоти было привнесено в жизнь нарушением Божественной заповеди, и человеком, который предпочёл временное вечному; а страдание плоти — соблюдением Божественной заповеди, и Бог, сделавшись ради этого человеком, в Себе выказал его и узаконил; и что первое — причина отчуждения человека от Рая и тамошних благ, а второе — восстановления в Раю и вознесения на небеса; оно же, что всего <376> удивительнее, содействует приближению к Богу. И поэтому будем всегда держаться телесного страдания, как орудия Божественной благодати, не следуя переменам времён и обстоятельств, а благополучием плоти вовсе пренебрегать, как вещь презренной, неизбежно обречённой полному исчезновению, которая, как сказал Христос божественными устами Григория,

«не преступает собственных пределов»¹ и виновна во всех язвах души — чтобы мы во всех движениях душевных и телесных излучали Божественное сияние, полностью принадлежа единому Богу. Да попросту говоря, станем по благодати вместилищем всего Бога целиком и сами полностью и во всём обожимся — настолько, чтобы по всему казаться вторым Богом, за исключением тождества с Ним по сущности: это вот и есть совершенство для нас, не несущих в себе ни малейшего знака века сего, дабы через него не лишиться как-нибудь божественного нрава и не пострадать горько из-за осквернения истинной чистоты, не находя средств к исправлению.

Когда пройдёт для нас этот век деяния, ничто из существующего не останется в теперешнем виде [209] ни по внешности, ни по положению. Ни в чём из вещей видимых нет для их владельцев ни надёжности, ни устойчивости. Ничто из того, что подчиняет себе людей, не сохраняет свою неизменность: ни слава, ни богатство, ни власть, ни здоровье, ни бесславие, ни бедность, ни рабство, ни болезнь, ни красота, ни молодость, ни известность, ни безобразие, ни старость, ни низкое происхождение — всё проходит, всё исчезает, всё человеческое тает, как тень, и легче водяного пузыря пропадает величие всякого человеческого могущества. «Всякий человек», — сказано, — «трава, и вся слава человеческая — как полевой цветок: высохла трава, и цветок увял» (Ис 40:6). Ибо воистину во всём человеческом возможность разрушения соединена с рождением, а часто кое в чём разрушение даже предшествует рождению, так что среднее (6) между ними может, из-за взаимного схождения крайностей в одно, скрываться, хоть и усматривается в обеих; причём, это мудро устраивается Промыслом для того, чтобы логос изменчивых явлений воспитывал уверенность в вещах вечных. Всё переменяется в иное, и одно превращается в другое, взаимно находя друг в друге скорее разрушение, нежели рождение.

Не будем же связывать временными вещами неразрушаемую душу; не будем отягощать ум, по природе свободный от материи, и заботами о материальном тянуть его к земле. Но будем в соответствии с их природой разумом разделять друг от друга вещи, никоим образом не согласующиеся по сущности;

¹ В издании Миня здесь указывается на *Слово* XIV свт. Григория Богослова — «*О любви к бедным*» (De pauperum amore). Однако точного места, соответствующего словам, приводимым прп. Максимом (τοὺς ἰδίους ὄρους οὐχ ὑπερβαίνουσας), ни в этом *Слове*, ни в других нам обнаружить не удалось. — Прим. отв. ред.

тогда <377> нам не составит труда оторвать душу, цельную и никоим образом не могущую претерпеть разложения своей природы, от пристрастия к тленным вещам. Покинем Содом, то есть заблуждение и смятение чувств относительно чувственно воспринимаемого, чтобы избежать пожара — я имею в виду наказание огнём, их неперемное следствие. Спасёмся на горе (Мф 24:16), разумею — на высоте богоугодной жизни, чтобы не оказаться взятыми (Мф 24:40-41), не отрешившись ещё полностью от чувственного, даже если мы и будем казаться непричастными к пороку, как блаженный Лот, не совершавший того, что творили жители Содома; то есть освободимся даже и от той чувственности, что лишь склоняет к страстям (7). Сколько хватит сил, [210] будем бежать преходящего, которое никоим образом не может быть нам подвластно и по самой природе своей течёт и исчезает; оно не допускает в нас иного расположения души, кроме несущего его клеймо, за которое нас ожидает осуждение и тяжкая мука. Ревностно отринем всё то, чего непременно лишимся по природе, а о необходимом будем просить Бога. Сознательно и с охотой отринем то, что по природе непременно и отдастся, и отнимется. Не позволим душе, по природе несущей в себе образ своего Создателя, из-за неразумного устроения стать подвластной тому, что возникает и гибнет — она то ведь по рождении не имеет предела своему бытию, и ей предустановлено всегда искать Бога и стремиться к Нему. Не будем желать того, чем не сможем владеть; не будем привязываться к полностью преходящему, как к вечному. Ведь «проходит образ века сего» (1 Кор 7:3), как сказал святой, и «небо и земля прейдут» (Мф 24:35), изрёк Бог святого; воспримем же неложно Божественное изречение, и упредим верой исполнение слова, и поверим непреложному доказательству предсказанного исхода. Ибо если части чего-либо подлежат разрушению и перемене, как сказал один из наших мудрецов, то ясно, что и совокупность их тоже², хотя бы явным действием и не установился ещё срок, в который этому подвергнется совокупность, — как и всякий человек из того, что он претерпевает ежедневно, познаёт, что по природе ему предстоит умереть, хотя бы смерть и не настояла ещё в действительности.

² См.: Василий Великий. *Шестоднев*, I, 3, 30–32 (Giet): «Если подлежат разрушению и перемене части, то и целое необходимо потерпит некогда то же с собственными своими частями» (ὅτι οὐ τὰ μέρη φθοραῖς καὶ ἀλλοιώσεσιν ὑπόκειται, τοῦτου καὶ τὸ ὅλον ἀνάγκη ποτὲ τὰ αὐτὰ παθήματα τοῖς οἰκείαις μέρεσιν ὑποστῆναι). — *Прим. ред.*

Итак, станем принадлежать самим себе и Богу, лучше — только Богу, а не полностью плоти и миру. Приготовимся призывать Бога нашего, по писаному: «Приготовься призывать Бога твоего, Израиль» (Ам 4:12), что значит: очистимся от пятен порока и скверны, отринув даже и те мечтания, которые, насколько такое возможно, не сочетаются со страстями. Так ведь и готовится всякий, желающий отлично подготовиться — чтобы благодаря <380> добродетелям, как бы благодаря некой божественной раскраске, воспринять точное уподобление Богу. Таким именно образом и призывает как следует тот, кто ведаёт, как нужно призывать Бога; ведь приготовление, по-моему, состоит в отчуждении от страстей, [211] а призывание — в подлинном уподоблении Богу через добродетели. Или иначе: приготовление — это сияние, возникающее в достойных через добродетели, а призывание — восприятие обоживающей благодати через истинное знание. Ведь таким образом мы и сможем, по писаному, всегда иметь белые одежды (Екк 9:8), что значит нрав, радостный благодаря добродетелям, светлый, безо всякого признака тьмы. И возликует душа наша о Боге, Спасителе нашем (Пс 12:7, 34:9), радуясь совлечению ветхого человека, обречённого гибели по лживым желаниям, и облечению в нового, созданного по Богу в Духе (1 Пет 4:6). Ведь Бог наш облечёт нас в ризу спасения и в одежду радования (Ис 61:10), то есть даст нам привычное и соответствующее нраву любомудрое деяние посредством добродетелей и непреткновенное умное созерцание в Духе, дабы мы наслаждались и предбудущими царственными благами божественного непорочного брака³. Притом, будем внимательно следить, как ходим (Еф 5:15) и что замышляем, зная, что нашим поступкам и мыслям есть много незримых свидетелей, которые не только взирают на явное, но заглядывают и в самые души и испытывают тайны сердца.

Нас ведь вправду со всех сторон окружают многие хоры ангельских сил, которые тщательно записывают на небесах наши поступки, и речи, и мысли, вплоть до малейшего намерения⁴, ради изобличения в страшный день суда, когда всякая видимая тварь с невыразимой скоростью устремится к своему окончательному завершению, а небо и земля с грохотом погибнут, и стихии меж ними разрушатся в огне (2 Пет 3:10), и будет небо новое и земля

³ Т. е. сочетания Христу-жениху. — *Прим. пер.*

⁴ ψιλλῆς ἐνθυμήσεως — т. е. лишённого выражения действием. — *Прим. пер.*

новая, и то, что на них (Ис 65:17); когда воздвигнутся троны, и воссядет Ветхий днями, и раскроются книги, в которых с безукоризненной точностью записаны наши дела, речи и мысли, а тысячи тысяч ангелов будут служить Ему, и тьмы тем будут предстоять Ему (Дан 7:9–10); и грозное пламя огня будет пробегать повсюду, охватывая всё вокруг и расплавляя горы, будто воск. [212] «Огненная» ведь, — говорит пророк, — «река протекала пред Ним» (Дан 7:10). Тогда явятся тартар, и бездонная зияющая бездна, и тьма внешняя (Мф 25:30), и червь неусыпный (Мк 9:48), да ещё ужас вознесётся над гибнущим миром, и ангелы <381> гнева, сверкающие карающим огнём, извергающие огонь взорами и дыханием, станут наготове, чтобы карать всячески всякое беззаконие. Пред ними предстанет с трепетом всякая тварь, земная и небесная — и из ангельских сил, и из тех, что выше ангельских, и из людей — чтобы воспринять страшное изъяснение Божественной воли; при этом прочтутся наши дела, и обнажатся тайны, так что грехи всех будут всем известны, как свои, обнаружившиеся в безошибочной книге собственной совести. Сказано ведь: «Изобличу тебя и представлю пред глаза твои грехи твои» (Пс 49:21). И ещё: «Окружат их замыслы их» (Ос 7:2).

И вот человек, и вот дела его; и вот неподкупный Судия, рядом с Которым предстоит страшное и великое воинство небесных сил, восседает на высоте, излучая сияние правды, и по справедливому и неложному суду воздаёт каждому по достоинству: тем, кто за добрые дела поставлен по правую руку, милостиво дарует приуготованное от сотворения мира Небесное Царствие (Мф 25:34), тех же, кто по отсутствию благих дел оказался по левую, гневно гонит в вечный огонь, уготованный дьяволу и его аггелам (Мф 25:41). Кто вынесет бешенство этого огня? Кто не ужаснётся невиданному зрелищу этого червя? Кто сможет терпеть внезапность и тяжесть этой внешней тьмы? Кто выдержит ревущий тартар и содна кипящую бездну? Кто не содрогнётся от пронзительного грозного взора приставленных к казням ангелов и их мрачных ликов? Кто не устрашится сего ужаснейшего из зол — того, что отвратит от него лицо Своё по природе кроткий, и человеколюбивый, и милосердный Бог? А с Ним вместе и вся тварь отвернётся [213] и загнушается теми, кто по злой воле так страшно себя мучает, и будет справедливо гневаться, что они заставили таким явиться Бога, единственно человеколюбивого по природе. Кто вынесет вечный позор, который последует за явлением всего тайного?

Кто сможет измерить неумолчное рыдание, и горькие и невообразимые слёзы, и скрежет зубов, и вопли мучимых или сердечную скорбь сожаления, медленным огнём сжигающую глубину души? Кто способен выразить тоску⁵ грешников, не имеющих надежды ни на перемену срока наказания, ни на окончание претерпеваемой кары, ни на перемену <384> жизни к лучшему?⁶ Суд ведь тот воистину окончательный и единственный, страшный и праведный, и более праведный, чем ужасный, и ещё страшнее делается оттого, что также и праведный; и по справедливому приговору Божию обнимает всю вечность. Кто сможет удержаться от слёз, помыслив о жалобах и стенаниях, вырывающихся из самого сердца осуждённых, и проникающих до самого мозга их костей, и жестоко грызущих их утробы? Кто претерпит без боли и вызванного ею уныния жалобные вопли и крики сожаления, обращаемые каждым наказуемым к самому себе и всеми ко всем? и в каких словах выражаются они!

Ибо тогда каждый станет подлинным знатоком своих прегрешений, тогда обнажатся деяния и явятся, как есть, без прикрытия лукавства! Праведен суд Твой, Боже (Пс 118:137); Ты призывал нас, а мы Тебя не слушались; Ты говорил нам, а мы не внимали, и советы Твои вменяли ни во что, а речам Твоим не внимали. Из-за этого-то и нашла на нас по справедливости погибель, и пагуба, и буря, и скорбь, и угнетение; теперь призываем Тебя, а Ты не слышишь; ищем у Тебя милости, и не обретаем — ведь и мы не услышали Твои речи и не сотворили милости ближнему. Мы ведь, возненавидевшие мудрость, и не избравшие себе страх Господень, и не пожелавшие слушать советов Божиих, нами же посеянное пожинаем и собственным безумием насыщаемся. [214] Ослепила нас жизнь своим обманом⁷, и не познали мы тайн Божиих, и никакой не возымали надежды на награду святости. Поэтому мы «преисполнились делами беззакония и ходили по пустыням без дорог», то есть без призора Божиего, «пути же Господня не познали» (Прем 5:7). Ныне же «какую пользу принесло нам высокомерие,

⁵ στενοχωρίαν — буквально: «стеснение». — Прим. пер.

⁶ πρὸς τὸ εὖ ζῆν πάλιν μεταβολή — может, мне кажется, пониматься двояко: либо как улучшение условий загробного существования (ослабление мучений и т. п.), либо как возвращение к добродетели. Эта двусмысленность сохранена в переводе. — Прим. пер.

⁷ ἀπετύφλωσε γὰρ ἡμᾶς ἡ ἀπάτη τοῦ βίου. Интересно, что св. Максим говорит именно о «жизни», а не о «мире», «суете» и т. п. Ср. подобный мотив у Тургенева («Полесье»). — Прим. пер.

и что доставило нам богатство с тщеславием? Всё это прошло, как тень и как молва быстротечная, и как корабль, идущий по волнующейся воде; прошёл он, и не найти следа, ни стези дна его в волнах; или как от птицы, пролетевшей по воздуху, — никакого не остаётся знака ее пути» (Прем 5:8–10). Всё это прошло, оставив нам огонь геенны в вечный и неизменный удел.

Справедлив суд Твой, Боже; мы никогда не перестанем это повторять. Ты призывал нас, а мы не слушали; увещевал нас, а мы не внимали. Об этих ужасах мы ежедневно слышали поучение, но мы презирали такие слова. Тогда речи об этом ничуть нас не огорчали; когда бы сейчас действительность не так жестоко нас мучила! Вздором казалось нам то, в чём заключается сейчас наша жизнь — а ведь тогда нам постоянно об этом напевали. О, беспечность! о, обман! о, злые <385> помыслы! о, сообщество порочных людей! о, дивный и праведный Божий суд над нашими прегрешениями! Как Он воздал каждому нашему греху соответствующее мучение! За жалкое и презренное наслаждение плоти справедливо осуждены мы на страшную геенну. К пребыванию в ужасном мраке и тьме приговорены мы за то, что возлюбили всё постыдное: и зрелища, и звуки, и слова, а Божественным благам предпочли конские состязания, театральные представления и псовую охоту, в которых хороводились толпы демонов, а Божие покровительство и надзор через ангелов вовсе отсутствовали; там многообразно попиралось достоинство чистоты, а зло распутства и мерзость открыто возвеличивались. Справедливо лишены мы теперь света за то, что в течение временной нашей жизни не видели славы Бога-Творца в твари, а оскверняли наши глаза, и уши, и язык; или, вернее, через них губили [215] душу, созданную по образу Божию, ненавистными Богу зрелищами, и звуками, и речами, и взаимной злобой. Мы ввергнуты в тартар, и страшно мучают нас одновременно и падение в глубину, и скованность — за то, что высокомерие мы предпочли возвышенному смирению, которое споспешествует возвышенному и Божественному, а крепость и силу добродетели отвергли ради безмерной расслабленности и изнеженности плоти. Где ныне высокомерие наше, и заносчивое ко всем отношение, и вялость и изнеженность плоти? О, безрассудство! Вместо необузданного хохота и безудержной болтовни — этот невыносимый скрежет зубов. Мы не пожелали упражняться в изучении Божественного и спасительного слова и предпочли безмерное пьянство словесному восхвалению Бога — страшному подвергаемся мы

теперь наказанию, и наш язык горит от ужасной жажды. Ненависти к братьям, зависти и обмана, и лицемерия, от которых и из-за которых является и само убийство, порицания и лести, злопамятности, лжи и ложной клятвы приемлем мы достойный плод — этого неусыпного червя, беспрестанно гложущего недра наших душ. Раз мы искривили прямоту любви, развратили сердце, погубили бесстрастие правды, саму же правду исказили — то, по хотению совершая зло ненависти, против хотения сотворили себе червя, а ложью вырыли ещё худший ров лукавства, отделяющий нас от единения с прямым и правым Богом. Он ведь сказал устами святого пророка Давида: «Сердце лукавое не прилепится ко Мне» (Пс 100:3).

Соответствующее, стало быть, нашим деяниям воздаётся нам; вернее, мы принимаем достойную мзду за душевное расположение, возникшее в нас по нашему намерению: за жгучие наслаждения — огонь геенны, за тьму неведения и обольщения <388> преходящим — вечный мрак, неусыпного карающего червя — за червя ненависти и лжи, разъевшего и развратившего наше сердце, за разнузданную болтовню и хохот — громкий скрежет зубов, за гордое превозношение и веселье — падение, и зияющую бездну, и тоску ужаса. Да попросту говоря, за каждый [216] из добровольных наших пороков по справедливости восприемлем против воли соответствующую кару. О, сколь мы жалки! Почему не угасили мы, несчастные, жар плоти постами, и бдениями, и изучением Божественных словес, — это ведь прекрасные и могущественные гасители огня, — дабы теперь на этом огне не жариться? Отчего не приучили глаза, уши и язык смотреть, слышать и говорить в соответствии с природой, чтобы не терпеть ныне мрак и давящее безмолвие, а, став созерцателями, слушателями и воспевателями Божественной славы, со святыми и нам наслаждаться светом, словом и мудростью Бога? Если бы мы любовью умертвили червя добровольной ненависти и правдой уничтожили ложь, мы были бы ныне свободны от этого жгучего червя и всех прочих ужасов, в которых заключается наша жизнь. Справедлив суд Божий. Чего не искали, того мы и не обрели. Не открываются нам врата Царствия Небесного, раз мы не стучались делами во врата добродетелей; не вкушаем наслаждения вечных благ, раз не просили в молитве благодати ведения. Не имели ни малой любви к Божественному, но, приковав ум к земным вещам, их порчей испортили и всю свою жизнь. Всё земное прошло и исчезло, как дым, а наша вина осталась неизбывно навсегда.

Вот что, в общих чертах, эти несчастные, познающие силу божественной правды в претерпеваемых мучениях, наверное, говорят друг другу; а что со мной-то, бедным, будет? На основании каких дел смогу я надеяться на изъятие из-под страшного приговора, не имея никакой добродетели и ведения? Боюсь, что, связанный по рукам и ногам, буду заброшен в землю тёмную и мрачную, в землю вечной тьмы, где нет света, где не увидишь живого человека — я ведь по собственной воле связал страстями действующие силы моей души и воспрепятствовал её шествию по божественному пути евангельского жития. О страшный нескончаемый позор, предстоящий мне, <389> если не изменюсь и не освобожусь от многих моих пороков! О что за плач, что за горькие слёзы и скрежет зубовой ждут меня, если [217] хотя бы поздно не отрезвлюсь, не страхну глубокий сон нерадения и не совлеку с себя грязное одеяние греха! Вместо света — тьма, вместо радости — страдание, вместо отдыха — наказание и стеснение завладеют мною. И что жалче — а вернее, тяжелее — всего, о чём и сказать-то больно (насколько же больнее претерпевать! смилуйся, Христе, и спаси нас от боли этой!): разобщение с Богом и святыми Его воинствами и вечное сообщение с дьяволом и скверными его демонами; причём и ожидать не придётся избавления от этих ужасов. Ведь с кем мы через злые наши обыкновения в этом веке сознательно и охотно избрали общение, с теми по справедливости и против нашей воли осуждены будем пребывать в веке будущем. И мучительнее и страшнее всякого мучения вечное сообщество ненавидящих и ненавидимых, даже и без терзаний — а уж с ними-то! — и отдаление от Любящего и Любимого. Ведь даже когда Бог, Который по природе и есть, и зовётся Любовь, судит по правде, осуждаемые не испытывают к Нему ненависти, да и Он не ненавидит осуждаемых, ибо по природе совершенно свободен от страсти.

Неложно веруя, возлюбленный, что это всё осуществится в будущем, не будем же и сами беспечны, но со всем усердием и из всех сил, пока хоть сколько осталось нам времени, бежим от обольщения мира и от мироправителя. Мир ведь преходит, и всё, что в нём, гибнет. Наступит, воистину наступит срок, когда возгласит некая страшная труба (1 Кор 15:52) неслышанным гласом, и всё земное распадётся, лишаясь своей ныне зримой красоты. И видимый мир прейдёт, восприняв своё завершение, и явится ныне скрытый духовный мир, представляя глазам, ушам и умам совершенно неведомые тайны. А труба, возгласив внезапно по Божию повеле-

нию, заставит разом подняться как бы от некоего сна бесчисленные мириады человеческих тел, сзывая их на смотр; Бог же за то, что каждый сделал посредством тела — хорошего ли, дурного ли — по справедливости воздаст достойную мзду (2 Кор 5:10), придавая всем существованиям великое и страшное последнее [218] завершение. Да будет же непрестанно стоять перед нашим взором и спасительный страх геенны, и славное желание Небесного Царствия (что на самом деле значит страх и желание одного и того же, то есть Бога, Который и делается, и зовётся всем для всех, в зависимости от порочности или добродетельности каждого); страх будет полностью удерживать нас от зла, <392> а желание — побуждать радостно творить в изобилии добрые дела.

Пусть это письмо, благословенный, будет тебе от меня, бедного и сирого, зна́ком любви, в соблюдение и охранение свойственных тебе добродетелей; ведь блюсти и хранить добродетели, как мне кажется, приходится даже и тому, кто, подобно тебе, изобильно украшен ими. Никаким иным способом не могу я достойно отблагодарить тебя за множество твоих благодеяний, кроме как этими увещаниями. Со мною вместе и все честные отцы, обитающие благодаря тебе в этом краю, искренне приветствуют тебя, денно и ночью со слезами моля Бога, чтобы в добром здравии вернулся к нам наш Георгий, которого воистину сладко и видеть, и именовать, да проживём с ним безвредно настоящую жизнь и насладимся будущей благодатью человеколюбивого и благоподательного Бога, предстательством за нас и у Бога заступничеством Пресвятой и Преславной Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии со всеми святыми. Аминь.

СХОЛИИ⁸

1. Говорится о власти человеческой.
2. Что нужно искать и желать, и что предоставить на волю Божию.
3. Начальствовать ли, под началом ли быть, богатым быть или бедным — зависит не от природы и не от воли, а от устрояющего всё Промысла.
4. Определение того, что в нашей власти, то есть свободы воли.
5. Определение того, что нам не подвластно, то есть того, что не подчиняется свободной воле.

⁸ Схолии принадлежат анонимному средневековому комментатору. Они приводятся в издании Миня вместе с письмами прп. Максима. — *Прим. отв. ред.*

6. «Крайностями» он называет рождение и разрушение, а среднее между рождением и разрушением — это само рождаемое, в котором часто разрушение опережает рождение, возникая в рождённом одновременно с рождением и губя его состав ещё до того, как оно родится.

7. Те, говорит, кто привязал свою душу чувственному, хотя бы и были свободны от услаждающих чувства страстей, не спасаются, если не оторвут душу полностью от чувственного — как Лот, если бы не покинул Содом, то, хоть и не совершал грехи содомлян, не избежал бы пролившегося с неба огня [219].

Письмо II. КУБИКУЛАРИЮ⁹ ИОАННУ О ЛЮБВИ



Что вы, богохранимые, питаете по благодати святую любовь к Богу и ближнему, с надлежащим о ней попечением, <393> узнал я по собственному опыту и присутствуя, и не в меньшей степени отсутствуя, если только не больше, а дать испытать такое и есть, и называется свойством Божественной любви; значит, есть в вас и та безмерная и безграничная божественная добродетель, что не только благодетельствует присутствующим, но и отсутствующих ободряет, даже если они и удалились в пространстве на большое расстояние, — а что любовь ваша всё возрастает, узнаю от каждого, кто сюда прибывает, да и из драгоценных ваших писем, как бы в зеркале отображающих красоту сияющей вас Божией благодати; отчего радуюсь и веселюсь не без причины, и, благодаря за вас Бога, подателя благ, непрестанно возглашаю со святым апостолом: «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший вас всяким духовным благословением в небесах» (Еф 1:3); и я знаю с полной уверенностью, что в духе святая ваша душа неразрывно скреплена любовью с моей жалкой душой и соединена с ней дружеской связью по закону благодати, по которому вы незримо привлекаете меня к себе и радуете вашей радостью, затмевая позор моих грехов близостью собственных добродетелей. Ведь воистину нет ничего богоподобнее Божественной любви, ничего нет таинственней, и ничто так не возвышает людей к обожению, потому что она соединяет в себе

⁹ «Кубикуларий» — высокий придворный чин (от латинского *cubiculum* «спальня»). Французские и английские словари переводят *cubicularius* как *chambellan* и *chamberlain*, что, в свою очередь, должно бы (по табели о рангах) переводиться на русский как «камергер». Однако стилистически это не очень хорошо, поэтому решено было оставить слово «кубикуларий» как есть. Другой возможный русский эквивалент — «постельник». Забавно, что хотя в качестве обозначения чина это слово должно ставиться по-русски перед именем (как, впрочем, и по-французски), в реальном узусе оно стало чем-то вроде прозвища или фамилии: по-русски и по-французски пишут «Иоанну Кубикуларию». Это всё равно что написать: «Петрову Полковнику» вместо: «полковнику Петрову». — *Прим. пер.*

все блага, какие слово правды числит в добродетелях, и далеко отстоит от всего, что считается пороком, будучи «исполнением закона» (Рим 13:10) и пророков (1) — им ведь наследует тайна Божественной любви, превращающая нас из людей в богов и сокращающая отдельные заповеди до одного всеобъемлющего слова, в котором они все по благоволению единообразно [220] заключаются и из которого разнообразно исходят по устройению.

Ибо каким благом не обладает любовь? Неужели верой, первым основанием благочестия, твёрже удостоверяющей верующего в существовании Бога и Божественного, нежели глаз, воспринимающий внешность чувственных предметов и сообщающий видящим впечатление от них? Неужели надеждой, создающей себе истинно сущее благо и содержащей больше, нежели рука, ухватившая самую <396> толстую осязаемую вещь? Разве не даёт любовь насладиться тем, во что мы верим и на что надеемся потому что благодаря ей будущее уже как бы присутствует в душе? Неужели не обладает любовь смирением, первоосновой добродетелей, в котором мы познаём самих себя и делаемся способными отсеять суетную опухоль высокомерия? Неужели кротостью, которая с одинаковым пренебрежением относится и к порицанию, и к похвале¹⁰ и делает безобидными эти два противоположных зла — славу и бесславие? Неужели незлобием, которое, даже когда мы страдаем, не допускает в нас перемены по отношению к обидчикам и враждебного к ним расположения? Неужели состраданием, по которому мы с готовностью разделяем несчастья других и не можем не видеть в них родных нам братьев? Неужели воздержанием, или стойкостью, или терпением, или добротой, или миром и радостью, благодаря которым мы с лёгкостью умирим гнев и жадное желание, бурлящим пламенем жгущие душу? Да попросту сказать, всех духовных благ завершение — любовь, которая ходящих её путями верно, неукоснительно и стойко ведёт и приводит к Богу, высшему из благ и источнику всякого блага.

Вера же есть основание идущим ей вслед, то есть надежде и любви, и неколебимо устанавливает истину. Надежда же есть сила двух других, то есть любви и веры, показывающая, что достойно веры и что нужно любить, и научающая к этому двигаться через неё же. А любовь — исполнение обеих, [221] вся полностью охватывающая последнюю цель и останавливающая веру и надежду в движении

¹⁰ τοὺς ψόγους τε καὶ τοὺς ἐπαίνους ῥαπίζομεν — буквально: «бьём (по лицу) и порицания, и восхваления». Несколько странно, что такое буйное поведение приписывается именно кротости. — Прим. пер.

к ней: во что вера верит и на что надежда надеется, тем любовь даёт уже в настоящем насладиться. Лишь она одна, по правде говоря, показывает, что человек создан по образу Творца, мудро подчиняя нашу волю разуму, а не склоняя разум к ней, и увещевает волю¹¹ следовать природе, ничуть не восставая против неё — именно так можем мы обрести с Богом и другими людьми одну волю и одно желание, как имеем уже одну природу, и никакого с Богом и другим не иметь разлучения, если изберём себе за основу закон благодати, по которому сознательно возобновим в себе закон природы. Невозможно же, чтобы могли между собой согласить свои устремления люди, прежде не сочетавшиеся единомыслием Богу.

Ведь обманувший человека дьявол, зловредной хитростью прельстив его через себялюбие и наслаждение, сначала разлучил его волю с Богом и с другими людьми и извращением прямоты расчленил и рассёк природу на множество мнений и фантазий, <397> а со временем возвёл в закон искание и нахождение всяческих видов зла, направляя на это и наши силы; и для постоянства зла дал ему опору в несогласии стремлений всех людей, после чего сразу склонил человека обратить природное движение и устремиться вместо разрешённого к недозволенному; он коварно заманил его в три главные начальные виды зла, порождающие, попросту говоря, все пороки, а именно — неведение, себялюбие и властолюбие, сцепленные друг с другом и взаимно друг друга поддерживающие. Ибо из неведения Бога возникает себялюбие, из него — стремление к власти над сродными (на это и возразить нечего), причём, человек создаёт в себе эти пороки злоупотреблением собственными силами — умом, страстным желанием и яростью; а должно разумом, вместо неведения, стремиться единственно к Богу по исканию воли; желанием — очистившись от страсти себялюбия, поспешать с охотой к одному [222] Богу; яростью же, отделённой от желания властвовать, — бороться ради достижения одного Бога; и так сотворить себе Божественную и блаженную любовь, из этого всего происходящую и всё это осуществляющую, которая боголюбивого соединяет с Богом и делает богом. Раз по собственному желанию человека и по дьявольскому обману случилось такое зло с человеком (2), Бог, и создавший нашу природу, и мудро исцеляющий её, если она страдает от порока,

¹¹ γνῶμην. Точный перевод этого знаменитого термина, как мне кажется, — «сознательное устремление свободной воли», причём все четыре слова почти одинаково важны. Однако в переводе использовать такое длинное словосочетание было бы немыслимым из стилистических соображений. — *Прим. пер.*

по Своей любви к нам «уничтожил Себя Самого, приняв образ раба» (Флп 2:7) и без изменения соединил с Собой по ипостаси нашу природу, настолько став весь ради нас одним из нас и нам подобным человеком, что неверующим даже и Богом не казался, хоть и Богом настолько пребыл, что верным преподавал тайное слово благочестия и истины, дабы разрушить дела дьявола, и вернул природе нетронутые силы, возобновив силу любви и соединения людей с Собой и друг с другом, эту противницу себялюбия, которое и есть мать и первого греха, и первого сотворения дьявольского, и проистекающих из неё страстей, и таковой познаётся; кто, соделав себя достойным Бога, уничтожил её любовью, тот с нею вместе погубил и всё разнообразие грехов, не имеющих кроме неё ни иного основания, ни причины бытия. Ведь такой человек не ведает превозношения, порока составного и странного, свидетельствующего о богопротивном самодовольстве, не знает он и любви к неустойчивой славе, которая ею кичащихся увлекает в своём падении, добровольным же благожелательством и сочувствием к сродным истощает в себе зависть, которая сначала по справедливости истощает предающихся ей, а гнев, кровожадность, злобную раздражительность, коварство, притворство, насмешничество, злобу и жадность — да и все пороки, <400> которыми единый человек разделён на части — он в себе искоренил. Ведь с удалением себялюбия — начала, как я сказал, и матери, удаляются обычно и все пороки, из него рождающиеся и за ним следующие; а раз его нет, то никакой вид порока, или хотя бы след его, не может существовать, и вместо них являются все виды добродетели, составляющие силу любви, которая [223] соединяет разделённое и воссоздаёт человека в единстве смысла и образа бытия, уравнивая и сглаживая во всех людях всякое неравенство и различие, привнесённое волей, и должным образом приводя к тому похвальному неравенству, в котором каждый доброжелательно привлекает к себе ближнего и ценит его выше себя в той же степени, в какой раньше его отталкивал и стремился сам возвыситься, а себя самого добровольно от себя отделяет разобщением с теми логосами и свойствами, которые в нём по произволу мыслятся отдельными, и приводит к единой простоте¹² и одинаковости, в которой никто никоим образом ни в какой мере не отделён от общего, но каждый каждому, и все всем, и более Богу, нежели друг другу, являются единым, и все сияют единейшая природой и волей причина их бытия и в ней

¹² Т. е. несложности, несоставности, цельности. — *Прим. пер.*

мыслимый Бог; с Ним вкупе созерцаться и к Нему возводиться как к виновнику и создателю есть логос существования сущего который мы должны со всем тщанием соблюдать невредимым и незамутнённым, и очищать от восстающих на него страстей сознательным рвением в добродетелях и сопряжённых с ними тяготах.

Наверное, именно это и совершил великий Авраам, возвратив себя природному логосу бытия, или логос себе, и, таким образом предавшись Богу и Бога приняв (пусть и так, и так будет сказано, раз истина и в тех, и в этих словах усматривается), удостоился видеть Бога, будучи человеком (Быт 18:1), и попросту принимать Его у себя, благодаря совершенному по человеколюбию природному логосу бытия, к которому он возвысился, отринув свойство разделённого и делимого и никакого человека не считая более другим и отличным от себя, но узнавая всех в одном и одного во всех; следовал же он в этом, конечно, не логосу свободной воли, которой сопутствует расхождение и разделение, пока она не согласна с природой, а единственно логосу природы, которой сопутствует неизменность; этим-то логосом мы и познаём вообще существование Бога, и в нём [224] Бог являет Свою благость, принимая в Своё родство сотворённых Им — потому что познать Его непосредственно, как Он есть, тварь не может. Да и невозможно, конечно, было соединиться с цельным и самотождественным тому, кто сам не сделался самотождественным и цельным, а по своей воле разделяется в отношении природы на многие части, — если только он прежде, человеколюбием <401> согласив волю с природой, не выказал в обеих мирный и покорный логос, никоим образом не движущийся по собственному побуждению ни к чему иному, кроме Бога; в соответствии с таким логосом природа пребывает нераздельной и неразделённой в тех людях, которые восприняли этот дар, и не рассекается многими раздорами произволения. Ибо они не разделяют природу, становясь то такими, то другими в отношении то к одному, то к другому, а остаются всегда такими же и перед собой видят одних и тех же, глядя не на то, что свойственно каждому в отдельности по произволению, которым разделено разделённое, а на общее всем по природе и неделимое, в котором собирается разделённое и не допускается ничто отдельное; через это общее нераздельное и является его достигшим Бог по Своему человеколюбию, принимая образ, соответствующий свойству добродетели каждого, и по ней же позволяя именовать Себя. Ведь совершеннейшее дело любви и предел действия по любви — сделать так, чтобы по привычной взаимности всё, с ней связанное,

пристойно сообщало свои свойства и именованья одно другому, так что и человек делается богом, и Бог человеком именуется и является по единому и неизменному добровольному намерению и устремлению обоих, как мы обнаруживаем в Аврааме и других святых. И, наверное, об этом и сказано от лица Божиего «в руках пророков уподобился» (Ос 12:10): Бог по великому человеколюбию для каждого принимает образ от добродетели, которая стала ему свойственна через делание. Ведь рука всякого праведника — это его делание по добродетели, в которой и посредством которой Бог принимает подобие людям.

Великое, значит, благо — любовь, и первое из благ, и избранное благо; вокруг того, кто её имеет, соединяет она собой Бога и людей [225], и даёт человеку казаться Творцом людей благодаря столь полному, сколь возможно человеку, уподоблению в добре обоживаемого Богу, которое, как я полагаю, достигается любовью к Господу Богу всем сердцем, и душой, и силой, и к ближнему, как к самому себе (Втор 6:5 и Лк 10:27). А это означает (я как бы определением охватываю) всеобъемлющую внутреннюю привязанность к первому благу через полное попечение обо всём природном роде, выше которой некуда восходить боголюбивому человеку, прошедшему уже все степени благочестия; она-то нам и известна как любовь и по имени, и по сути; её и питаем мы к Богу и ближнему, не уделяя от неё то такую, то этакую часть, а всё одну и ту же целиком, как долг Богу и как взаимную соединительницу людей. Ведь действие и ясное проявление совершенной любви к Богу есть искреннее расположение к ближнему по изволению доброжелательства. <404> «Ибо не любящий брата своего, которого видит, — говорит божественный апостол Иоанн, — Бога, Которого не видит, не может любить» (1 Ин 4:20). Любовь есть путь истины (Ин 14:6), как себя именovalo Слово Божие, шествующих по которому Оно представляет Богу и Отцу чистыми от всяческих страстей. Любовь есть дверь (Ин 10:9), входящий в которую оказывается в Святом Святых и удостоивается лицезрения неприступного великолепия Святой Царственной Троицы. Любовь есть истинная лоза (Ин 15:1), в которую кто прочно вкоренится, сочтётся достойным сопричастия Божественности. Ради любви и существует, и возведено учение и закона, и пророков, и Евангелия, дабы возжелавшие неизреченных благ своим нравом удостоверяли искренность и силу желания, в той мере почитая изваяние ради желанного Ваятеля, в какой оно близко Ваятелю и в какой требует природный логос, возводящий в закон

равенство чести, отсекающий всякое неравенство природы, которое ложно усматривается в каждом человеке по предубеждению, и заключающий в себе всех силой единой тождественности.

Ради любви Сам Творец природы — претрашная вещь, о которой и слышать страшно! — облачается в нашу природу, без изменения [226] соединившись с ней по ипостаси, чтобы прекратить её бурное движение и присоединить к Себе цельносообразившейся и не имеющей в устремлении воли никакого разногласия ни с Богом, ни с собой, и устроить удобным всеславный путь любви, истинно божественной и обоживающей и ведущей к Богу (скажем же, что она и есть Бог (1 Ин 4:8)), который сначала скрыли тернии себялюбия, и даровать его всем свободным от препятствий, ради нас в Себе изобразив страсти¹³ и разметав через своих учеников имевшиеся на этом пути камни, как Сам предрёк устами пророков, сказав: «И камни с пути разметите» (Ис 62:10); и убедить нас, что должно к Нему и друг ко другу иметь такую же любовь, какую Он Сам первый выказал, претерпев ради нас страдание. Ради любви же все святые противостояли греху до последнего, нимало не поступая по логосу настоящей жизни, и претерпевали многообразные виды мученической смерти, чтобы собраться в целое с самими собой и с Богом, отделившись от мира, и объединить в себе то, что было разорвано. Любовь есть истинное и незапятнанное богомудрие верных, завершение которого есть благо и истина, если в самом деле человеколюбие есть благо, а боголюбие по вере — истина; они суть два признака любви, которая соединяет людей с Богом и друг с другом (3) и поэтому обладает нерушимо и вечно изобилием всех благ.

Этот-то божественный и <405> блаженный путь искреннейше возлюбив, стремитесь и вы, благословенные, привести к завершению благую борьбу, крепко держась того, чем приходят к пределу шествия то есть человеколюбия, братолюбия, гостеприимства, нищелюбия, сострадания, милосердия, смирения, кротости, мягкости, стойкости, незлобия, терпения, доброты, доброжелательности, мирности по отношению ко всем; а любовь, творимая из этих добродетелей и через их осуществление, ведёт к Богу, обоживающему творящего их человека. «Любовь ведь, — сказал Божественный апостол, или, вернее, говоривший

¹³ καὶ τοῖς ὑπὲρ ἡμῶν παθήμασιν ἐν ἑαυτῷ προτυπώσας — смысл примерно таков: чтобы полностью стать человеком, Господь в каком-то смысле принимает в Себя и страсти, свойственные людям, но так как Он бесстрастен, то в Нём они лишь «обозначаются», или «изображаются». — Прим. пер.

его устами Христос, — долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; [227] всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит. Любовь никогда не перестает» (1 Кор 13:4–8), ибо имеет Бога, в Котором в одном нет ни распада, ни изменения, и живущего по ней человека делает таким, чтобы и о нём, как о вас, мог Он сказать через пророка Иеремию: «Говорю вам: вот путь¹⁴ повелений моих и закон, пребывающий вовек. Все, держащиеся его, внидут в жизнь, а оставившие его — умрут. Держись его, дитя моё, и иди к сиянию его света. Не дай другому славу твою, ни полезного тебе — чужому народу. Счастлив ты, что тебе известно угодное Богу» (Вар 4:1–4), и что ты «познал, где есть мудрость, где есть сила, где есть долгоденствие и жизнь; где есть свет очей и мир» (Вар 3:14), и вышел на путь, и «Я явился тебе издалека» (Иер 31:3). Поэтому «любовью вечной буду Я любить тебя, и жалеть тебя жалостью, и устрою тебя, и ты устроишься, и ты выйдешь с собранием радующихся (Иер 31:34), ибо ты стал на путях, и рассмотрел, и спросил о стезях Господа вечных; и увидел, где есть путь добрый, и пошёл по нему, и обрёл очищение душе твоей» (Иер 6:16). И ещё устами Исаяи: «Я — Господь Бог твой; Я показал тебе путь, по которому ты пойдёшь; и ты послушался Моих заповедей. Поэтому мир твой стал, как река, и правда твоя — как волна морская» (Ис 48:17–18). Осмелюсь и я, радуясь вашим добродетелям, сказать вместе с Богом, заимствуя слова от великого Исаяи: счастлив ты, «что совлёк с себя одеяние скорби озлобления твоего» (Вар 5:1), то есть «ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях» (Еф 4:22), «и облёкся в благолепие славы от Бога вовек» (Вар 5:1), то есть «в нового человека, в духе по Христу создаваемого по образу <408> Создателя» (Еф 4:24), и «в одежду правды от Бога, и возложил на голову венец славы Вечного» (Вар 5:2), украшаясь усвоением добродетелей и непреткновенным разумом мудрости. Поэтому «покажет Бог всей поднебесной славу твою и наречёт имя твоё Мир правды и слава благочестия» (Вар 5:3–4).

После этих слов мне больше нечем выказать незримое расположение моей души [228]; я ведь не в состоянии поднести Богу и вам ничего, достойного ваших добродетелей; могу разве что, насколько

¹⁴ В тексте Писания в этом месте говорится не о «пути», а о «книге». — *Прим. пер.*

хватает сил, восхищаться вами и вашими свершениями, и с вами вместе радоваться, что вы благими делами угождаете Богу, и в вас восхвалять добродетель, а в добродетели, соединившей вас с Богом, — воспевать Бога. Одно и то же, кажется мне, и равносильное действие — восхвалять вас, воспевать Бога, даровавшего вам славу добродетели, и восхищаться добродетелью, которая по благодати обоживает вас Богу отнятием признаков человека, а Бога — вам по снисхождению очеловечивает усвоением человеку, насколько возможно, Божественных свойств.

СХОЛИИ

1. Потому что любовь даётся вместо закона и пророков; и потому что из неё выводятся все заповеди, которые она единообразно охватывает.

2. Понимай, движение по разуму и по природе, от которого человек сначала отвратился наущением дьявола.

3. Свершение блаженной любви — неизъяснимо соединить в одно, вокруг стяжавшего её, Бога и всех смертных.



Получив драгоценное послание вашей в Господе милости вместе с благословением богобоязненным монахам честного монастыря святого преславного мученика Георгия, возблагодарил я Бога за таковое ваше усердие к добру; ведь разрешив от оков бедности скованных ею, вы себя освободили от оков греха, а собравшись накормить тела — Божией напитали собственную душу благодатью, мне же дали повод принять плод истинного созерцания. Ибо в сосредоточении постиг я, ради чего Бог установил общий закон, чтобы все люди сострадали друг другу и нуждались в сострадании: Он человеколюбиво [229] начертал нам эту спасительную заповедь, желая, <409> чтобы воля всех людей стала едина, как едина природа, и воистину подталкивая к этому весь род человеческий; однако себялюбие и суждение (*σύνεσις*), то отвергая, то хитростью обходя друг друга и закон, рассекли на многие части единую природу, а вселив ныне царящее бесчувствие — вооружили, посредством свободной воли, природу против самой себя. Потому-то всякий, кто благоразумным размышлением и возвышенностью разума смог уничтожить в себе эту неровность природы, пожалел прежде других себя самого, сотворив свою волю согласной с природой, и по воле при помощи природы приблизившись к Богу, и показав своим примером, как осуществляется логос по образу Божию (*τὶς τοῦ κατ' εἰκόνα λόγου ὁ τρόπος*) и какой подобающим образом изначально сотворил для него Бог нашу одинаковую природу — точное отображение Своей благости, а именно, всегда самотождественной, невоинственной, мирной, немятежной, любовью привязанной к Богу и к самой себе, — по такой-то природе мы и любим Бога с желанием и друг друга с жалением. Пожалел такой человек и тех, кого должно жалеть, не только подав им помощь, но и показав, как невидимый Бог проявляется в достойных, чтобы они и сами, благоговая перед человеколюбием, испытанным ими от ближнего, могли легко усвоить себе эту Божию благодать. Если же кто-нибудь, имея возможность оказать помощь, пренебрёг нуждающимися людьми, то он по справедливости будет считаться отторгшим их от себя, а себя — от Бога, так как по своей воле не признал природу, вернее, по воле

растлил присущее природе благо. Последнее совершают те, которые человеколюбию добровольно предпочли жестокость, и родных братьев ценят дешевле монет, и жаждой золота как стеной преградили Богу путь к себе; жалкий жребий претерпевают они, по собственной вине отпадая от лучшего; а первое те совершают, которые мудро стараются взаимнолюбием соединить разорванные части природы и ради соработания Богу любовью восстановить в других людях, насколько могут, одинаковость волевого устремления и пренебрегают всем земным как истинные единомышленники Бога в своих делах. [230] Что вы именно это и делаете, возлюбленные, вы ясно показали и на этот раз, и раньше, с усердием всячески разделяясь на всех и душевно, и телесно, и благожелательно раздавая имущество, и являя в себе полностью совпадающее с природой произволение (γνώμην), в одном лишь уступающее природе: из неё черпает оно семена нарождающихся добродетелей, а вернее — Бога, из Которого и посеялись заранее в природу способности к добру.

Поэтому вы, щедро напояемые многими свыше изливающимися благодатными <412> дарами, наравне со всеми и на помянутых богобоязненнейших мужей простёрли жаление человеколюбия, поддерживав уже дрогнувшую природу, ослабленную нуждой, и исцелив, насколько могли и были в силах, причинённое им бедностью страдание. Не преставайте же благотворить нуждающимся, дабы через опустошение достичь неистощимой полноты. С радостью душевной и утвердившись в вере в Бога в надежде и любви «устраните ярмо, и вытягивание руки, и слово ропота» (Ис 58:9), как говорится где-то в Божественном Писании, то есть давайте просящим без раздумья. Ибо за ним всегда идёт следом сожаление, а это дело худшее, чем вовсе не дать. Всем ведь нам известно, что, когда есть нечто недостойное в благотворении или в принятии милостыни, то никто отнюдь не знает точно, кого нужно обвинять — тех ли, кто имеет возможность благотворить, или тех, кто нуждается в благодеянии; и только в будущем веке узнаётся, каким мы обладали имуществом, сколь оно было велико и в каком было виде. Таково мудрое изволение Божие, чтобы в настоящем были сокрыты глубины судов Его. Зная это и советует мудрый Соломон в неведении пускать свой хлеб по воде (Екк 11:1), чтобы не был он расхищен и не погиб, а впоследствии к тем, кто с благой целью устроил раздачу, вернулся с большим прибытком от Бога и Спасителя нашего Христа, [231] Который Сам принимает всякое даяние, творимое нами друг другу, какое бы оно ни было. Ибо раз Он человеколюбиво понёс ради нас страдание, то какая не явится награда подражающим Его человеколюбию? <413>

Письмо IV. ТОМУ ЖЕ, О ПЕЧАЛИ ПО БОГУ



Радуюсь и веселюсь, видя, что на всём протяжении письма печалится благословенный господин мой похвальной печалью, ибо знаю, что «печаль по Богу производит неизменное покаяние ко спасению» (2 Кор 7:10) в тех, у кого все силы души сдерживаются страхом Божиим; печаль эта не позволяет душе уклониться от судов Божиих и противоестественно привязаться к тленному, через которое в небрежно проходящих путь этой жизни вселяется скверное смятение страстей, уготовляющее несчастный их ум на попадание в ловушки дьявола и делающее его, разумеется, учителем всякого зла, и противоестественно подчиняющее естественное действие беспорядочным порывам гнева и желания. Ведь обманутая душа, однажды привязавшись умной силой к материальному, весьма изобретательна и ловка только в изыскании всякого зла. Поэтому я ночью и днём непрестанно молюсь, хоть и обременён множеством прегрешений, чтобы не утратил благословенный господин мой эту спасительную печаль, воистину суровую повелительницу страстей, добродетелей же — благородную и славную мать, и, ею хранимый, отразил скверное жало греха. Никто ведь, заключивший её в глубине сердца, не поражается до конца стрелами дьявола. Никто, незримо почитающий её в душе, не боится многообразных нападений демонов. Никто, избрав общение с нею, никогда не привязывается к видимому. Никто, чья жизнь отмечена её печатью, не оскверняется грязью тленного. Никто, неразрывно связав с ней рассуждение, [232] не позволяет своим чувствам беспорядочно увлекаться недолжным. Никто, напивав ею душу, не может считать себя лучше другого — напротив, скорее поверит, что и по именованию, и по сути хуже всякого человека. Никто, препоясав ею свой ум, не уклоняется от мышления о Божественном. Никто, полностью сочетавшись с нею, не нарушит правила благочестивой жизни. Созидает её Дух Святой, входя в сердца достойных. Её одну почитаю я родительницей радования в Царствии Небесном. Ибо

Божественное, несомненно, семя есть печаль по Богу, произрастающее в зрелый плод радости вечных благ.

Её возобновляет размышление, точно вспоминающее <416> прожитое нами. Её питает прилежное чтение книги наших прегрешений, записанных совестью. Её соблюдают память о смерти и сопутствующее постоянное острейшее страдание души из-за будущего исхода. Её сохраняет совершенно неутолимой непрерывное воображение предстоящего душе страшного и строгого исследования, которое устроят на воздухе духи зла. Кто же, возлюбленный, из запятнанных подобно мне прегрешениями не страшится власти святых ангелов, которые при конце настоящей жизни по Божию приговору насильно и гневно исторгнут против воли душу из тела? Кто, имея осквернённую совесть, не боится свирепого и дикого нападения злых демонов, каждый из которых после исхода из тела беспощадно рвёт к себе охваченную страданием несчастную душу, и позорит её обличением соделанного ею, и лишает всякой надежды на будущие блага? Эту печаль спасительно питает точное изображение состояния душ в аду, куда они попадают после распознавания духами зла на воздухе: как они пребывают в глубоком мраке и давящем молчании, питаясь лишь горчайшими стенаниями, и слезами, да ещё унынием, и всё время ожидая ничего другого, как только справедливого [233] осуждения Божиим судом. Эту печаль порождает надежда Воскресения, величие страшного и всеславного пришествия Христова, постоянное помышление об ужаснейшем судном дне, в который небо и земля, и вся краса мира видимого с шумом погибнут, а стихии сгорят и разрушатся в беспредельном огне (2 Пет 3:10), очищающем перед приходом Чистого осквернённое нами творение; тогда поставлены будут престолы, и воссядет Ветхий днями (Дан 7:9), и бесконечные воинства ангелов и архангелов со страхом и трепетом предстанут для служения, и весь род человеческий будет собран на смотр, и раскроются книги с точнейшими списками наших дел, и слов, и помыслов. Благодаря им произойдёт обнажение перед всем творением содеянного нами, так что грехи всех людей будут так же известны каждому как свои, безошибочно прочитанные в книге собственной совести; тогда поставленным по правую руку Судии возвестится обетование неизреченных благ, а вставшим слева достанется вечный огонь, и внешняя тьма, и неусыпный червь, и скрежет зубов, и непрерывный плач, и бесконечный позор, от которого всякий <417> осуждённый

на нескончаемые вовек мучения будет терзаться сильнее, чем от остальных видов наказания вместе. Об этих и по имени, и по сути воистину страшных вещах никак не забудет тот, кто печалится по Богу, но будет иметь такое расположение души, как если бы всегда видел перед собой Судию и был Ему виден, и проживёт теперешнюю жизнь благочестиво и праведно, не совершая ни делом, ни словом, ни помышлением ничего, что чуждо Божией благодати и призванию¹⁵.

От этой похвальной печали рождается в людях избранная добродетель — смирение, по которому благочестивый и боголюбивый человек будет искренне считать себя ниже всех, будь он по сану хоть царём, полагая пределом осознания себя слабость человеческой природы, которой все ей причастные в одинаковой степени [234] отдают дань, вовсе не изменяя из-за сана мнения о природе. Этой печали защита — кротость, то есть устроение, изгоняющее противоестественные движения души, гнев и вожделение; благодаря ей человек уподобляется ангелам, не знающим ни неистовства гнева, ни непристойного облаивания сродных, ни вожделения, которое расслабляет ум и тянет вниз к материальному, а обладающим одним только всевластным логосом, который в согласии с волей пламенно влечёт к сверхпричинному и сверхъестественному Логосу-Слову. Этой печали плодом является любовь, через которую соединившись с Богом и друг с другом, мы с охотой так же заботимся, насколько возможно, друг о друге, как Бог по милосердию обо всех печётся. Этой печали цель — Небесное Царствие и наслаждение в нём Божественными благами. К этому-то пределу и ведёт печаль по Богу тех, кто её любит и соблюдает.

Этой печали суть признаки: приучить глаза видеть творение лишь применительно к славе Создателя, и на принадлежащее ближнему глядеть без недоброжелательства и зависти, и слух отворять с готовностью лишь ради восприятия Божиего слова и мольбы тех, кто чего-либо просит у нас, а на всякую брань и безобразие постыдных речей плотно затыкать уши, и язык посвятить хвалению других людей и отнюдь не осквернять глумлением и бранью. Да попросту говоря для краткости, приспособили все части тела и души к тому, что угодно [Святому] Духу, и совершилось полностью дело благочестия¹⁶.

¹⁵ Т. е. тому, к чему Бог призывает человека. — *Прим. пер.*

¹⁶ Некоторая синтаксическая несвязность этого абзаца призвана передать соответствующее свойство исходного текста. — *Прим. пер.*

Если эти признаки, благословенный, мы после тщательного изыскания в себе обнаружим, то должны заботливо сохранять; а если ни одного из них не имеем, то да потрудимся ревностно для их приобретения, как люди смиряясь перед всеми людьми ради Бога и общей человеческой природы и оставаясь спокойными и мягкими, когда что-то происходит не по нашей воле; будем щедры <420> к нищим и гостеприимны [235] к странникам, будем, насколько возможно, с готовностью помогать нуждающимся в защите; с друзьями будем единоклюбны и согласны, со знакомыми — во всём любезными; станем с низшими доступными, с больными — сострадательными и человеколюбивыми, терпеливыми — с гневающимися, с заблуждающимися — снисходительными, удручённым — будем утешителями. Да попросту сказать, станем всем для всех ради страха Божиего и угрозы ожидаемого будущего суда. Ибо без всего перечисленного нет никому никакой вовсе надежды на спасение.

Говорить же это всё, и даже ещё больше, заставляет меня любовь к тебе. Я ведь никак не могу умерить её, а она постоянно приводит мне на ум твой образ и располагает беседовать с тобой мысленно как если бы ты был рядом, и нудит общаться с тобой в письмах. Не будем, однако, легкомысленно относиться к значению моих речей, поскольку наряду с другими и такие доводы будут нас — меня, говорящего, и тех, кто слушает — обвинять или оправдывать в страшный день суда, в зависимости от нашего к ним отношения (Рим 2:15–16). Пусть же явимся все мы, и говорящие нечто должное, и слушающие, делателями всех Божиих заповедей, а не только лишь слушателями и читателями (Рим 2:13), по милости Христа, Бога и Спасителя нашего, призвавшего нас к Своей славе и Царству (1 Фес 2:12).

Письмо V. КОНСТАНТИНУ



Если воистину радуется благословенный господин мой, как он написал, письменно общаясь со мной, как бы с присутствующим, то ясно, что радуется он, конечно, потому, что одобряет мои речи. А одобрение речей означает, что душевное расположение того, кто речи одобряет, этим речам соответствует. Несомненное же выражение такого расположения есть осуществление на деле содержащегося в речах смысла. Пусть же даст мне господин мой вернейший задаток в поощрение произнесения речей — своё стремление делать, что в них говорится; [236] и «никогда», как написано, «не возбраню устам моим» (Пс 39:10) говорить ему то, что может и ему, и мне, и другим принести пользу, насколько лишь я способен воспринять благодатный дар здраво мыслить и благочестиво излагать мысли, который Бог «даёт всем просто и без упрёков» (Иак 1:5).

<421> Станем же, возлюбленный, ревностными делателями заповеданных дел, и бежим обмана сего века, и ни к чему из того, что в нём считается наслаждением, не будем привязываться душой. Ведь мир преходит, и всё, что в нём, истощается, ибо по природе обречено гибели. А об усердии стремящихся к спасению в Божием делании свидетельствует не только ненависть ко греху, но ещё и времяпрепровождение, свободное от мирских дел, и отчуждение от дурных людей, и отвращение души от всего тленного, и по добродетели презрение к плоти, и от всего чувственного, лживо льстящего душе, упорное непреклонное воздержание, которым мы иссушаем необузданные желания и умирняем беспорядочные порывы гнева, не позволяя рассудку стать их послушным рабом и подобно вознице, у которого непокорные лошади вышли из повиновения, влечься по ямам, потому что некому управить и сдержать бессмысленный порыв запряжённых животных. А ещё и стойкость, и терпение во всех нежеланных испытаниях, благодаря которым мы и страдая телесно, остаёмся невозмутимы душой и неодолимы, не колеблясь ни при каких ударах. Благодаря им обоим — я имею в виду воздержанию в отношении подвластных нам страстей и терпению в отношении того, что от нас не зависит — мы как бы неким божест-

веннейшим посевом заповедей и выращиваем прекрасные зрелые плоды добродетелей, то есть мы вооружаем духовное разумение против неведения и суеверия, мужество против робости и опрометчивой дерзости, целомудрие против распущенности [237] и глупости, справедливость против беззакония и притязания, и попустительства, смирение против заносчивости; против превозношения выставляем снисходительность, сдержанность против самомнения, терпеливость против малодушия; держимся ласковости и кротости ко всем, а к нуждающимся — охотной щедрости; прилежно блюдем гостеприимство, братолюбие и человеколюбие; стремимся к миру и любви, в которой, как бы в некоем вместилище добра, собираются и сохраняются все блага, дарованные людям свыше.

Добродетели эти, благословенный господин мой, и старается усердно всякий любящий Царствие Небесное и желающий избежать испытания на себе вечных наказаний, угрожающих грешащим, изо всех сил и осуществлять, и сохранять, в чём помогает ему незабвенное памятование о смерти, <424> и о наступающей за ней неопределённости, и о нищете души после исхода из тела, не имеющей ничего, кроме совести, которая запятнана её же злыми деяниями; помогает и мысль о предстоящем ей на воздухе страшном исследовании злыми духами, и представление о горьком и мрачном заточении душ в аду, и предчувствие позора перед праведным Судией и небесными силами по обнаружении тайного — самого тяжкого из наказаний, грозящих грешникам. И это всё, и ещё больше я и написал уже, как смог, и не перестану писать, насколько способен, побуждаемый к таким речам любовью, которую питаю к возлюбленному моему господину.

Будем же поститься и бдеть, благословенный, чтобы самих себя сберечь и не подвергнуться большому осуждению за то, что бездумно и напрасно о Божественном только говорили и слушали. Ведь и за эти речи дадим мы ответ Богу (Рим 14:12) в день суда — я за произнесение, остальные за слушание — если мы оставим их совершенно бездейственными и бесплодными; [238] лучше уж возрадуемся о всех речах Божиих и явимся делателями содержащихся в них Божественных и спасительных заповедей, молитвами и заступничеством Преславной и Пресвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии и всех святых. Аминь.

Письмо VI.
СВЯТЕЙШЕМУ
И БЛАЖЕННЕЙШЕМУ
АРХИЕПИСКОПУ ИОАННУ
О ТОМ, ЧТО ДУША
БЕСТЕЛЕСНА



Получив драгоценное послание вашей совершенной добродетельности, украшенное обильно величавой скромностью, я одновременно пришёл в восторг и исступление: как сумел ты, направляя мысль и туда, и сюда, остаться всё тем же человеком, не сделавшись ни неприступным из-за величия, ни презренным из-за смирения? Ты ведь премудрым смешением того и другого составил себе единую добродетель и невероятным образом выказываешь противоположное в противоположном: <425> в низком — высокое, а в высоком, напротив, — низкое. Сего ради, раб Божий, принимаю я без прекословия твой приказ, понуждающий меня показать естественным рассуждением, не прибегая к свидетельству Писания и Отцов, сотворена ли душа бестелесной. А доверюсь я при этом тем каплям твоего же учения, которыми ты великодушно оросил моё жгучее неведение.

Что ж это за люди такие, решительно отвергающие возможность бестелесного творения? И какими пустыми вымыслами противостоят они истинам, содержащимся в ваших рассуждениях? Каким образом, если только они не упорствуют в споре больше, чем нужно, не сразило их ваше доказательство, совершенно недостижимое для всякого возражения? А чтобы рассуждение моё об этом развивалось стройнее, началом собственных моих речей [239] положу я само мудрое ваше доказательство, неодолимо срабатоборствующее истине, и буду гордиться, что пользуюсь вашим подходом.

1. Коли тело по собственной природе недвижно, а душа — тоже тело, хоть и самое, как говорят, тонкое, то в качестве тела она останется неподвижна. А раз это так, то откуда в нас является движение? И так до бесконечности, пока не дойдём до бестелесного

творения. Если же скажут, что движемся мы изначально от Бога, то, раз известно, что по большей части наши движения нелепы и гнусны, неизбежно придётся нашим противникам и их причиной объявить Божество.

2. Другое рассуждение. Опять-таки, раз всякое и каким бы то ни было образом существующее вещественное тело, определённое по истинному разумению качеством и количеством, ограничивает представление о себе весом и видом, и фактурой, и формой заключаясь в строгих границах¹⁷. Так что вне этих границ исследующему вещество ничего невозможно вообразить; если же и душа — тело, то она непременно определяется либо составными частями, либо своим веществом, либо качеством, либо чем-то таким; однако ни веществом, ни качеством, ни чем-то подобным она не определяется; значит, душа не есть тело.

3. Другое рассуждение. Если же наши противники не сомневаются в существовании души, а в своём существовании она не есть ничто из тех постигаемых мыслью вещей, из которых состоят или которыми являются тела — ни цвет, ни форма, ни твёрдость, ни вес, ни величина, ни трёхмерная протяжённость, да и вообще ничто не есть из мыслимого относительно телесной природы — то, раз душа не есть ничто из этого, как доказало рассуждение, то будет совершенно бестелесной, если только есть вообще. <428>

4. Другое рассуждение. Вдобавок, если телам присуще всяческое сжатие, и расширение, и разделение, а то, что свободно от всякого сжатия, расширения и какого бы то ни было разделения — совершенно бестелесно, то, значит, бестелесна душа, полностью чуждая всем этим процессам.

5. Другое рассуждение. Раз всё телесное разделяется на одушевлённое и неодушевлённое, то если только душа есть тело, она будет непременно либо одушевлённым телом, либо [240] неодушевлённым. А если одушевлённым, то одушевляться будет, конечно, либо одушевляющей сущностью, либо силой, либо случайно. Ведь смешно сказать, что душа одушевляется как свет светится или как огонь раскаляется. И если мы скажем, что одушевляющее душу — сущность, то и её опять-таки придётся считать либо телесной, либо бестелесной. И если телесной, то подобное рассуждение об этом снова и снова пойдёт всё теми же путями от нелепости к нелепости, пока не согласится, что душа бестелесна.

¹⁷ Некоторая синтаксическая несвязность этого предложения призвана передать соответствующее свойство исходного текста. — *Прим. пер.*

Если же скажем, что одушевляющее душу — сила или качество, то животворящее и движущее сущность начало окажется не имеющим собственной воли и самостоятельного бытия. К тому же возникает обратное противоестественное различие относительно властвования и подчинённости, если душа, естественно созданная, чтобы властвовать над телом в качестве бестелесной сущности, в качестве тела, по мнению наших противников, будет подчинена тому, что не является сущностью, то есть качественной силе, в то время как она и по всеобщему предположению существует как самостоятельная сущность. Если же мы скажем, что душа — неодушевлённое тело, то она окажется бесчувственной, без соображения, бессмысленной и неразумной. Однако все эти способности у души и в душе и имеются, и усматриваются; значит, душа — не тело. А что душе принадлежит тело как нечто иносущностное, мы прекрасно знаем и не отказываемся признать; а вот заявлять — верх и дерзости, и невежества вместе! — что она телесна, мы отнюдь не будем, понимая, что велика разница между обладанием и бытием.

Если же из-за того, что бестелесным называют Божество, наши противники отказываются принять бестелесность души, мучимые пустым опасением, как бы не уравнивать Бога и душу, то тем самым лишают нас, чтобы торжество безумия было у них полным, и всех прочих именовании, которыми мы именуемся по Божеству, как причастники, или Бог — по нам, как деятель и дарующий или уделяющий. О чём это я говорю? О бытии, жизни, сиянии, благодати, рассуждении, мышлении; из этих наименований одни переносятся на нас по бытию, другие — по движению, или воле, или душевному расположению. Мы ведь называемся и [241] сущими, и живущими, и сияющими, и благими, и умными, и разумными. Так же и Бога сущим, и живущим, и светом, и благом, и умом, и смыслом именуем, а называем Его <429> этими нашими именованиями либо потому, что таковыми благодаря Ему делаемся и зовёмся, либо потому, что Его действием существуем (*ὡς ἐνεργούμενοι*). Что ж за рассудок у спорящих с нами, когда душе они все эти именования, сверх многих других, дозволяют и на словах, и по сути, а бестелесность — нет: это-де Божие! Дóлжно же было бы либо нам так не называться, потому что это Божии именования, либо так Бога не именовать, как и нас. Однако мы и по сути, и на словах так зовёмся — не потому, чтобы мы через это делались тождественны Богу, а потому же, почему вызванное причиной именуется по причине, или имеющее

часть — по тому, в чём имеет участие, или существующее — по причине своего существования. Делается же это не сравнительным образом или однозначным, как в отношении единосущных вещей, а соименовательным и, так сказать, причастным, ибо по природе Бог и люди суть явления, бесконечно далеко отстоящие друг от друга, а если кому угодно, можно истинно сказать, что Божество выше природы и явлений.

В чём же, наконец — опять-таки, если по мнению наших противников признать душу телом — сохранится свойство подобия по образу, если только не скажем, что душа вся обладает сходством с прообразом? Как разумным — образ разумного, и образ бессмертного, неуничтожимого и невидимого мы по этим свойствам именуем, по которым он и познаётся — так же и бестелесным назовём образ по бестелесному прообразу, потому что душа ускользает от понятия массы, равно как и от любого измерения по протяжённости; однако же скажем, что она есть нечто иное, нежели первообраз, по свойству своей природы. Иначе было бы уже не подобие по образу, а неизменное тождество. И в чём прообраз усматривается в нетварной, неизменной и безначальной природе, в том же самом, как мы считаем, явно проявляется тварная разумная природа, хоть и не тем же образом, а как бы в последних отголосках, доносящих до нас смысл речи. И каким образом в том, что совершается в сущем в соответствии с устроением всего мира, прелюбомудрый ум, направив на чистое и нематериальное силу своего мышления, [242] отделяет всё движимое от движущего, и единого, и единственного, и цельного, и самосущего (*αὐτὸ ἐξ ἑαυτοῦ ὑπάρχον*), и неизменного, и имеющего созидающую причину в вечной незыблемости своего самотождества, и познаёт его по природе недоступным всему прочему: оно ведь неизменно потому что недвижно, ибо некуда двигаться тому, что и творит, и наполняет сущее, и существует надо всем сущим; оно всеобъемлюще, ибо творит и ещё до явления по своему бесконечному могуществу познаёт всё (Дан 13:42), таким же образом умозрения и из многообразных и хитроумных движений членов и частей малого мира — я имею в виду человека, — выводя движущую причину, постигает — что она есть нечто иное по сущности, нежели бездушное бытие тела, и не тело в теле, как кажется новым мудрецам и учителям недоказуемого; но зрит её цельной и единой <432> в рассеянном, и безграничной в ограниченном, и изменчивой, ибо движимой, а движимой, ибо ей есть куда двигаться; причину же изменения

в движении усматривает не в природе, а в суждении, когда оно окажется ошибочным.

Изменение же происходит, думаю, не в отношении самой сущности души, — иначе если она изменилась многократно, то уже и сама собой не останется по сущности, — а в отношении зависящего от нас движения и увлекается всевластной волей. Поэтому и речи, и заявления возражающих нам, что и само непрестанное движение души относительно Божества имеет-де способность к изменению, кажутся не словами утверждающих истину, а разговорами людей, напыщенно ищущих тонкости, а не богобоязненно — точного разумения. Кто, имеющий хоть сколько смысла и не лишённый вовсе любви к добродетели, не знает, что непрестанное движение души относительно блага есть не что иное, как естественное действие, осуществляемое ради той же причины и по той же причине, ради которой и по которой возникла душа? Изменение же — движение противоестественное, вносящее отклонение от этой причины. Ведь изменение, по моему мнению, является не чем иным, как слабостью и упадком естественных [243] действий. Скажи, пожалуйста, этим болтунам: «Не смейте больше сопоставлять Бога и творение!» Поскольку Божество в собственном смысле не есть ни тело, ни нечто бестелесное, ни сущность, да и ничто вообще из мыслимого или выразимого словами, чтоб мне не перечислять всё одно за другим; но и мыслимое пребывает непостижимым, и называемое — неизреченным.

Вот что мы скажем, исследуя, но не поучая; и если этого довольно для решения вопроса, насколько позволяет краткость в письме, и я не далеко отклонился от величия ваших мыслей, то слава Богу и вам, побудившим меня писать. Если же хотите, коли не убедятся возражающие нам, чтобы я сочинил против них нечто более воинственное, мы с Божией помощью готовы выпустить на них облака святых свидетелей и свидетельств (Евр 12:1), дабы, освободившись от бремени многотрудного рассмотрения этого вопроса и от досаждающего словоборства спорщиков, безмятежно держаться истинного знания о Боге и Его творениях. А если недостаточны мои речи, что неизбежно, и не достигают цели, ибо высказаны от неучёности мысли и слабых способностей, извините меня, возлюбленные, ведь ведает Бог, исследующий сердца (Пс 7:10), что единственно ради послушания осмелился я всё это высказать, и снисходительно поправьте <433> желающего знать всё, что полезно, и сострадательно направьте желающего идти правым путём.

Письмо VII.
ПРЕСВИТЕРУ ИОАННУ
О ТОМ, ЧТО ДУША
И ПОСЛЕ СМЕРТИ
СОХРАНЯЕТ ДЕЙСТВИЕ
МЫСЛИ
И НЕ УТРАЧИВАЕТ
НИ ОДНОЙ
ИЗ СВОИХ ЕСТЕСТВЕННЫХ
СПОСОБНОСТЕЙ



Второго числа наступившего месяца августа первого настоящего индикта наш общий друг передал мне драгоценное послание вашего отеческого священства¹⁸, прочитав которое, я, разумеется, утешился, что вы, господа мои и после Бога первые благодетели, пребываете в здравии. Настолько [244] во всём соединился с вами Святой Дух Божий, что и созерцая вас, отсутствующих, лишь очами ума, я, насколько способен, исправляю и жизнь свою, и разум, как если бы видел и стыдился Бога, явленного в воспоминании о вас. Но и огорчился я безмерно из-за учения о душе, которое, как вы пишете, кое-кто безбоязненно провозглашает у вас, помыслив, какую силу и свободу возымело у нас это зло. А ещё сильнее наполняет меня унынием, как бы придавливая душу тяжким облаком, новоявленное учение о воскресении, исповедуемое здесь уже почти всеми, а пуще всего видными монахами, так что у кого хоть сколько-нибудь есть способности рассуждать, не предполагает больше гадательно, что близится пришествие антихриста, а скорее верит и без колебания утверждает, что он уже пришёл, о каковой беде свидетельствует-де сама нелепость этих речей¹⁹.

¹⁸ В 643 г. в Африке, согласно Баронию (прим. в изд. Миня). — *Прим. сост.*

¹⁹ «Этих речей» относится не к тому, что говорит тот, «у кого хоть сколько-нибудь есть способности рассуждать», а к тому, что проповедуют «видные монахи». Для читателя греческого текста это также становится понятным не сразу. — *Прим. пер.*

Говорят же эти люди, на всём безбоязненно изошряющие свой язык и ничего не почитающие страшным, что бы нечестивого ни сделали и ни сказали, будто после воскресения жизнь в телах снова будет поддерживаться флегмой и кровью, и желчью светлой и тёмной, и вдыханием воздуха, и вещественной пищей, так что по сравнению с теперешней жизнью ничего вовсе иного не явится, разве что снова умереть будет невозможно; уж не знаю, как удалось им нарочно затворить свой слух и закрыть глаза души, чтобы не слышать и не замечать всего, что о душе и воскресении мёртвых объявлено в Священном Писании пророками и апостолами, и Самим во плоти учившим нас Богом-Словом, а пуще всего боговдохновенным Павлом в послании к Коринфянам — настолько ведь это всё ясно, внятно и никакого истолкователя не требует для постижения! в то время как учит их тому же, чему и Божественные откровения, и сама природа вещей, сумевшая даже варваров привести к познанию истины, являя в себе ясное разрешение <436> исследуемых вопросов; но они и её не стыдятся.

Кто же не знает, если только не лишился полностью дара разума, что всякая природа, сущностно [245] определяемая собственными свойствами, и этим выявляющая и образ собственного бытия, и отличия, по которым совершенно отграничивается от других природ, если лишится свойств, в которых заключается её сущность, то либо вовсе не будет существовать, либо станет не тем, чем была — если только при устранении свойств вообще допустимо говорить о её существовании. Ведь с уничтожением природных свойств уничтожается всегда и то, что ими обладает (*ὑποκείμενον*). Чем или где будет бык, и конь, и лев, и подобные существа, если не станет свойств, в которых и содержится природа каждого из них? И не постигаю, как кто-нибудь, не поражённый безумием, осмелится утверждать, что первые могут существовать без последних. Если же правда, что ничто сущее не может существовать или познаваться без свойств, которыми отмечена его природа и сущность, то совершенно ясно, что устраняющие из души то врождённое ей по сущности, то есть разум и ум, которым она всегда и существует, и действует как мыслящая и рассуждающая, устраняют одновременно, даже если об этом умалчивают, и само её бытие; и по их учению душа выходит подверженной тлению и смертной, не имеющей бытия по смерти тела, — а что этого нелепее?

Раз уж, опасаясь, что иначе все их будут опровергать, они учат — хотя бы на словах, а не по сути, — что душа живёт, то она непременно и движется. Ведь жизнь всего рождённого выражается

в движении. А раз движется, то непременно и действует; ведь любое движение обнаруживается через действие. А раз действует, то уж действует, движимая непременно естеством, а не чем-то внешним или случайным. И не кругообразно или поступательно, или, кратко говоря, телесно, а умом и разумом.

А раз умом и разумом она и живёт, и движется, и действует, то непременно и рассуждает, и мыслит, и познаёт. Если же не познаёт и не рассуждает, то не действует, не движется, не живёт. Невозможна ведь жизнь без врождённого движения; не может и естественное движение проявляться, когда нет сродного действия.

Вдобавок, душа либо сама по себе разумна и умна, либо благодаря телу. И если она разумна и умна сама по себе [246] или же по своей сущности, то непременно обладает самостоятельным существованием (*αὐτὴν ὑπόστατος ἐστίν*). А если душа обладает самостоятельным существованием по своей природе, то и сама по себе, и соединённая с телом будет действовать, по естеству умствуя и рассуждая, и никогда не прекратит осуществлять по природе присущие ей умные способности. Ведь что по природе присуще чему бы то ни было существу, от него неотъемлемо, пока длится существование. Значит, душа, существующая после рождения вечно благодаря Богу, таковой создавшему её, <437> самостоятельно и по собственной природе всегда и мыслит, и рассуждает, и познаёт и сама по себе, и в соединении с телом. Невозможно ведь изыскать какую-нибудь причину, чтобы способностей, присущих ей по естеству, а не благодаря телу, душа лишилась после его разрушения. А если душа разумна и умна благодаря телу, то, прежде всего, тело окажется ценнее души, созданной-де из-за него. Затем, умная и рассудительная способности души будут происходить из него же по обладанию, так как она создана из-за него. Ведь если без тела душа никак не может ни мыслить, ни рассуждать, значит, мышление и рассуждение присущи ей непременно через тело. А если способность мыслить и рассуждать душа приобретает из тела и без него, как утверждают эти люди, её иметь не может, то, разумеется, не будет обладать и самостоятельным существованием; откуда же возьмётся оно у души, которая сама по себе, без тела, лишена того, что её отличает? Если же душа не имеет самостоятельного существования, то, очевидно, она не есть и сущность. А не будучи самостоятельной сущностью, будет привходящим свойством (*συμβεβηκός*), совозникающим лишь при существовании тела, а после его распада уже никоим образом не могущим быть; и ничего больше не останется столь безумным

лжеучителям, устранившим бессмертие души, кроме суесловия Эпикура²⁰ и Аристотеля²¹, связью с которыми эти благородные личности, естественно, и превозносятся. Довольно об этом.

Слушая же, что говорят они о воскресении, кто из пекущихся о добродетели и благочестии не стяжает бесстрастия через страсть (я говорю о негодовании против этих людей)? Ведь если, как они говорят, безо всякого изменения, по образу теперешней [247] жизни восстанет тело, составленное из взаимооборствующих соков, и будет поглощать пищу по страшном Божиим пришествии после скончания мира сего, то и не знаю уж, что иное защищают они этими речами, — чтобы кратко выразиться, отбросив многое, что тут можно было бы сказать, — как не вечность смерти и бесконечность гибели. Ведь коли смерть есть гибель тел такого состава, а <440> составное тело всегда повреждается притоком пищи, развеиваемое потоком из-за природного взаимопротивостояния своих соков, из которых и состоит, то, значит, утверждая, что благодаря им тело будет существовать после воскресения, эти лжеучители провозглашают, что смерть сохранится навсегда. Дóлжно верить, что само тело восстанет по сущности и виду нетленным и бессмертным и, говоря словами апостола, вместо душевного — духовным (1 Кор 15:44), ибо ничего в нём не останется от входящего в его состав свойства меняться к гибели, как ведаёт Бог, Который превращает тело в нечто неизменное и драгоценное; а о бóльшем знании нечего попусту хлопотать.

Видя, как многие радуются и наслаждаются этими лжеучениями, я «онемел, и смирился, и умолчал о благом» (Пс 38:3), решив, что всякому благоразумному человеку полезнее молчать, нежели говорить, и хожу сам по себе, сокрушаясь и огорчаясь, и рассуждаю, какую погибель сотворят душам эти безответственные речи, разлетаясь повсюду, точно искры; и, по преобладанию порочности в наше время, нет никого, кто смог бы или захотел защитить истинное разумение от опасности! Отчего я и оплакиваю ещё горше удаление от вас, лишшающее меня всемогущего близкого присмотра вашего отеческого священства, который хранил бы меня и спасал от всякого вреда, постоянно поддерживая словом, когда оступлюсь. [248]

²⁰ См.: *Эпикур*. Письмо к Геродоту, 63–66 (Arrighetti). — *Прим. отв. ред.*

²¹ См.: *Аристотель*. О душе, II, 2, 414a13–28. — *Прим. отв. ред.*



Любовь плотская такова, что ослабеваает со временем, удаляясь вместе с пространственным расхождением людей, ею связанных друг с другом. Ибо устройство её чувственное и никак не может воспринимать то, что не присутствует. Духовная же любовь всегда в уме сохраняет вместе соединившихся ею, даже если телесно они и разлучились, и не принимает ограничения ни во времени, ни в пространстве. Ведь её бытие — умное, а ум отнюдь не разделяется и не ограничивается вслед за взаимным пространственным разделением тел. Удостоившись с самого начала питать к вам, <441> святейшим, такую любовь, я постоянно как бы вижу и ощущаю вас присутствующими рядом и с вами беседую, и ни время, ни расстояние не в силах оторвать меня от памятования о вас, которое всегда духовно являет вас присутствующими и изгоняет все мои зловонные помышления, которым невыносимо избыточное в вас благоухание Божией благодати, и убеждаюсь, что память не попусту воображает вас, святейшие, а воистину воспринимает ваше присутствие, происходящее же считаю точнейшим удостоверением вашего прихода ко мне. Ведь действенная сила, по благодати Божией обитающая в вас, одновременно с воспоминанием изгоняет докучающих мне демонов, представляя яснейшее доказательство вашего присутствия. И ничего удивительного, что отсутствующих телесно духовно присутствующими делает Бог знамений и чудес — а как, Сам ведает, да те, кому от Него дано богоподобно совершать такое; и присутствующими в большей степени, нежели тела соприсутствуют друг другу. И если одним лишь воспоминанием, почтеннейшие отцы, вы такое налагаете наказание постыдным моим помышлениям, незримо являясь в духе, то насколько же действеннее было бы оно, если бы вы присутствовали видимо, и освящали мой слух живым произнесением Божественных речей, и великолепно поучали бы добродетели собственным добронравием?

Поэтому я хожу, горя и [249] сокрушаясь, тоскуя по тебе, добрый пастырь и учитель, умеющий вселять меня, заблудшую овцу, на зланных пажитях (Пс 22:2), — говорю о навыве, деланием

добродетелей, отгоняющем жар страстей, и могущий питать меня на водах тихих (Пс 22:2) — имею в виду благодать ведения, напоющую ум созерцанием; ты обращаешь мою душу от порока к добродетели Божественными и речами, и примерами и ведёшь по стезям праведности, выказываешь спасительное добронравие благочестия и мудро побуждаешь и лозой, и жезлом, то есть напоминанием о вечном наказании как бы некой лозой отгоняешь ведомого от порока и обещанием будущих благ, будто жезлом, идущего укрепляешь в добродетели посредством надежды; о чём и Господь и Спаситель наш, как мне кажется, символически упомянул, возливая вино и масло на раны впавшего в руки разбойников (Лк 10:34). Ведь желание Небесного Царствия, с примесью страха перед вечным огнём геенны, сохраняет душу неповреждённой, тесно связывая любовью к Создателю, которая суровостью жизни отмыта от всякого страстного помышления.

Так напои же, наконец, честный отче, свою свирель учением Божественного Духа <444> и как человеколюбивый пастырь призови того, кто без пасущего блуждает по горам неведения и холмам порока, и прими под правую руку твою, и сострадательно привяжи истерзанного многими свирепыми укусами аравийских волков, то есть западных, — ведь название «Аравия», как говорят, в переводе на греческий означает «запад». Я ведь, по рассуждению духовного истолкования, подразумеваю — и, наверное, не ошибочно — под «Аравией» нашу плоть, незаконно угнетающую в подобных мне законы духа и многих вскармливающую воистину наглыми и свирепыми волками; она и сделалась благодаря греху подлинным западом²², и правильно так называется; на неё взошёл (Пс 67:5), ибо благ и человеколюбец, пастырь добрый (Ин 10:11), пасущий Израиля Бог и Слово Божие, восседающий на херувимах (Пс 79:2) — ясно, что надзирая внимательно, и узрел угрожающую нам опасность, почему и явился, и возбудил Своё могущество (τὴν οἰκείαν ἐξουσίαν δυναστείαν), и пришёл во плоти спасти погибших [250] и умертвить возросших в ней скверных зверей, и соделать её землёй мира и пастбищем словесных овец, деланием возводимых к Богу; плоти-то закон пока ещё не миновал я без повреждения духовным созерцанием, как Израиль гору Сеир, и не прошёл бесстрастно сквозь её вожделения сведущим деланием, как под водительством Моисея потомки Иакова сквозь пределы братьев своих, сыновей Исава, обитавших в Аравии (Втор 1:2, 2:4),

²² За-падом, падением, закатом. — *Прим. пер.*

но всё ещё обитаю в Аравии подобно сыновьям Исава — говорю о западе плоти — и после сей жизни не наследую иной из-за плотских наслаждений. А обитать в ней не соглашается всякий истинный и зрящий Бога израильтянин, спешащий добродетелями выселиться из плоти (2 Кор 5:6) и вёдением вселиться стремящийся ко Господу, Который тайным образом (*μυστικῶς*) и есть воистину, и именуется земля обетования неизреченных благ, молоком и мёдом (Исх 3:17). Питатель ведь тех Господь, кто ради Него уподобляется младенцам, и радование тех, кто ради Него становится мужем; добродетелями, будто молоком, вскармливает Он через делание боящихся Его и тайным вёдением, будто мёдом, услаждает через духовное созерцание любящих Его.

Так что не переставай, честный отче, <445> словом истины сострадательно пасти меня, терзаемого дикими зверями, и не уставай избавлять меня от страстей плоти и возбуждающих их духов зла, — пороки ведь пожирают и истощают во мне внутреннего человека, — и призови к себе, и всели под сенью твоих крыл, если и в самом деле нет никакого опасения чувственных варваров, из-за которых я, любя жизнь, и проплыл такое расстояние по морю; о чём умоляю вас, святейшие, после желаннейшего извещения об отличном, с Божией помощью, здоровье вашем, самым точным образом поведать и изобразить мне в письме всё воцарившееся там ныне положение дел, как есть. Ведь мне — слабому рассудком и весьма немощному, даже и в мирное время едва лишь отчасти способному хранить трезвость ума и от боязни с трудом сосредотачивающему многорассеянные мысли — хочется безопасно совершить плавание, потому что я несовершенен разумом и не способен [251] постичь пути всё мудро устрояющего Промысла; а то как бы по невёдению не упасть мне умом от напастей, не поддаться по слабости терпения в борьбе и не лишиться следующих за неё венцов, не исполнив в испытании должного и бежав с поля боя. Письменно прощаюсь с вами, святейшие, и со всеми, кто с вами, как если бы был рядом, и прошу вашими святыми и Богоугодными молитвами поручить меня Христу, Богу и Спасителю всех.

Письмо IX. ПРЕСВИТЕРУ И ИГУМЕНУ ФАЛАССИЮ



Прекрасно говорят, что есть три вещи, ведущие человека — вернее, к которым по произволению (*προαίρεσιν*) желанием (*βουλήσει*) и волей (*γνώμη*) движется человек: Бог, природа и мир. И каждая из них, привлекая к себе, отводит от двух других, изменяя ведóмого и уподобляя себе, и делая его по положению тем же, чем она сама по природе²³ является и познаётся — кроме, конечно, самой природы: та ведь сохраняет человека тем, что он есть. Итак, если Бог ведёт человека, то усыновлением по благодати Слова делает его Богом, даруя ведóмому сверхъестественное обожение по Своей благости, а от двух других — то есть мира и природы — начисто отделяет. Если же человека самого по себе ведёт природа, то выказывает его природным человеком, так как обретается между Богом и миром и по своей воле не имеет части ни в Том, ни в другом. Если же увлекает мир, то превращает человека в скотину, то есть в сплошную плоть, обманом вселяя в него страстность, а ею, далеко отведя от Бога и природы, обучает творить всяческие противоестественные вещи.

Значит, эти крайности — говорю о Боге и мире — друг от друга и от середины — имею в виду природу — отводят человека. Середина же, <448> будучи промежуточной между ними, если овладеет человеком, имеющим в виду [252] только её, приведёт к равному отстоянию от обеих крайностей, не допуская вознестись к Богу и стыдясь позволить пасть до мира. Поэтому едва только человек по внутреннему произволению (*γνώμην ἐνδιαθέτως*) подвигнется к какой-либо из этих трёх вещей, как и своё действие меняет соответственно, и наименование, называясь плотским, душевным или духовным. Дело и отличие плотского — уметь творить одно лишь зло. Душевного же — никогда не желать ни творить, ни претерпевать зла. Духовного же — желать творить лишь добро и по добродетели, если случится, быть готовым с радостью доб-

²³ Здесь «положение» (*θέσις*) как результат изменяющего воздействия противопоставляется «природе» (*φύσις*). — *Прим. пер.*

рым образом претерпевать зло. Значит, благословенный, если желаешь быть ведомым Духом Божиим, как ты и в самом деле желаешь, то отними от себя мир и природу — вернее, отсеки себя от них, и не отказывайся претерпевать обиды, и не убегай от глумления и наглости; короче говоря, ради Бога и добродетели отнюдь не переставай терпеть зло, и творить добро причиняющим зло, и прощать всё причинённое, по слову Того, Кто сказал: «Если кто хочет судиться с тобой и взять твою рубашку, отдай ему и плащ» (Мф 5:40). И ещё по слову блаженного апостола, говорящего: «Злословимые, благословляем; гонимые, терпим; хулимые, умоляем» (1 Кор 4:12).

Вдобавок, если желаешь меня послушаться, благословенный раб Божий, выказывай великую милость оскорбившим тебя и не отказывайся, если нужно, и всего из-за них лишиться, а лучше благослови злословящих, и претерпи гонящих, и умоли хулящих, чтобы ты не был плотским, умеющим и желающим только обижать, или душевным, не выносящим обид, а был бы духовным, по собственной воле умеющим и стремящимся творить лишь добро и ради добродетели готовым добрым образом терпеть зло от обидчиков, взирая на Иисуса, первопричину нашего спасения, Который за все блага, ещё никем полностью не познанные, от грешников и ради грешников стойко претерпел все ужасные муки. Ибо цель Давшего заповеди — освободить человека от мира и природы. И поэтому осуждён не повинующийся; и напрасно живущие по закону мира отцы ссылаются на детей, а начальствующие [253] над упражняющимися в монашеской жизни — на собрания (*συνοδία*), чтобы оправдать неисполнение заповедей. Если мы это примем за истину, то окажется, что закон спасения Господь начертал вообще ни для кого. Душевным же, как мне кажется, Писание назвало природного человека, поскольку, как говорят сведущие в этом, только у одушевлённых существ, и вообще, у подвластных рождению и гибели усматривается свойство природы.

Написал я вам это, господин мой, поскольку <449> от вашего чтеца узнал, что вы весьма недовольны случившимся. Однако как сильный молись сильно Тому, честный отче, у Кого есть сила отпускать грехи, о Максиме, рабе твоём и ученике.

Письмо Х. КУБИКУЛАРИЮ ИОАННУ



Поскольку вы понуждаете изложить причину, ради которой судом Своим постановил Бог, чтобы люди управлялись людьми, хотя у них у всех одна и та же природа, всех причастных себе просто поэтому являющая равночестными, скажу, как смогу, ничего не скрывая из воспринятого от мудрых и блаженных мужей, но пропуская ради краткости многое, что об этом можно бы сказать. Истинный разум, говорят, таинственно указывает, что человек, по милости сотворившего его Бога получивший в удел господство над всем видимым миром, образом злоупотребления обратил движения врождённой силы своей умной сущности к противоестественному и тем, по справедливому суду Божию, внёс в себя и во весь мир ныне властвующую изменчивость и смертность, дабы сила души²⁴ не сохранялась навечно бессмертной у стремящегося к противоестественному, что было бы не только крайним злом и очевидным отпадением от истинного бытия самого человека, но и явным отрицанием Божественной благодати.

Поэтому многострадальная эта и многоплачевная жизнь человеческая, влекущая и влекущаяся то туда, то сюда [254] из-за великого неразумия и неупорядоченности питающей её материи, или, точнее говоря, в своём влечении влекущая всех людей, делает их соучастниками своих мучений, никому не позволяя полностью освободиться от её волнения. И образовалось это по приличествующей Божественной мудрости причине: чтобы мы о настоящей жизни, которую мы безрассудно любим по собственному расположению, претерпеванием страданий от её обстоятельств узнали, хотя бы и поздно, сколько вреда приносит привязанность к ней, и ведали, что много полезнее нам отдаление от неё, нежели с ней соединение и по здравому рассуждению возненавидели бы её, и, покинув смешение и волнение видимых вещей, благоразумно обратили бы наши желания к устойчивой неизменности умопостигаемых. <452>

²⁴ «Силу души» здесь нужно понимать как витальное начало. — *Прим. пер.*

Но раз мы и терпя бичевание, и страдая от тысячи зол не в состоянии разорвать дружескую связь с жизнью, премудрый и благой Бог по Своему промыслу составил людям закон владычества, издревле сдерживая бешенство порока, которое по распущенности явилось бы в жизни, чтобы без начальствующего и останавливающего незаконный натиск сильнейшего на слабейшего люди не стали, как рыбы морские, истреблять друг друга. Ради этого, думаю, как и следовало, и было по необходимости установлено роду человеческому владычество, принявшее от Бога мудрость и могущество, и равночестной природе допущено разделиться на начальствующих и находящихся под началом. Так что мудростью правит владычество теми, кто законопослушно повинуется установлениям природы, могуществом же справедливо обуздывает тех, кто по своему нраву воли не желает им следовать, и таким образом дарует всем справедливость, управляя доброй волей и страхом; а устраняя различие произволен между людьми, ясно выказывает во всех безмятежное и кроткое равенство природы. Чего никогда бы не было, если бы не страх, обуздывающий стремление толпы к порочному и угрозами насильно приводящий к безмятежности, свойственной разумным. Ведь то, что разум убеждает разумных любить добровольно, страх заставляет неразумных соблюдать против воли.

Ради этой причины, как научили меня, и дозволено было [255] владычеству войти в человеческую жизнь; и рассуждение это я принимаю за истинно изъясняющее причину. Если же существует какое-либо иное обоснование владычества, согласное с Божественным Писанием, то оно, думаю, доступно лишь чистым разумом. Впрочем, и это не отклоняется полностью от цели Божественного Писания. Ведь и в нём рассказывается, как Бог допустил, чтобы люди, не желавшие Божиего владычества, управлялись хотя бы людьми (1 Цар 8:7), дабы неупорядоченное безвластие не породило многовластие и не привело затем к губительному мятежу весь род человеческий, раз попечение о нём не вверено Божиим судом никому, кто разумом воспитывающихся управлял бы к миру разумом же, а тех, кто замышляет злое и по произволу губит в себе противоестественным нравом врождённую добродетель ведения, обуздывал бы страхом своего могущества.

Поэтому тот царь, который именно так и постарался соблюсти этот закон владычества, прославлен как поистине второй на земле после Бога, ибо сделался вернейшим исполнителем Божией воли и справедливо получил владычество над людьми через

послушание владычеству Бога. Тот же, что отверг этот закон и полностью приписывает владычество себе, а не Богу, естественно, будет творить противоположное этому, прогоняя от себя добродетельных и удаляя от всякого совета и власти, <453> зло-
нравных же безрассудно приближая к себе и назначая повелите-
лями всего своего могущества, что есть прѳпасть окончательной
погибели и правителей, и управляемых. Нам же да подаст Бог
охотно подчиняться Его владычеству исполнением животворя-
щих Его заповедей и достойно чтить владычествующих на земле
по Его воле, как блюстителей Божиих постановлений.

Письмо XI.
ИГУМЕНЬЕ
О МОНАХИНЕ,
ВЫШЕДШЕЙ
ИЗ МОНАСТЫРЯ
И РАСКАЯВШЕЙСЯ



Провозвестники истины и слуги Божией благодати, с самого начала до наших дней изъяснявшие нам, каждый в своё время, [256] спасительную волю Божию, говорят, что ничто так не угодно и не приятно Богу, как обращение людей к Нему через истинное покаяние. Желая его выказать божественное остального Божественное Слово Бога и Отца — вернее же, первый и единственный знак бесконечной благодати (πρῶτον καὶ μόνον τῆς ἀπείρου ἀγαθότητος γνῶρισμα) — неизреченным образом снисхождения соизволило посетить нас во плоти, совершая, претерпевая и изрекая то, что должно было нас, врагов и противников, отчуждённых от блаженной жизни, примирить с Богом и Отцом и возвести к ней. Христос не только чудесами исцелил наши болезни и оправдал нас во множестве страшных преступлений, страданиями приняв на себя наши немощи и смертью, как если бы ей был подвластен, уплатив безвинно наш долг, но ещё и многообразно поучал, дабы мы возжелали сравняться с ним в человеколюбивом нраве и совершенной любви друг к другу. Ради этого-то и восклицал Он: «Я пришёл призвать не праведников, а грешников к покаянию» (Мф 9:13). И «не здоровые имеют нужду во враче, а больные» (Мф 9:12). И говорил, что Он пришёл найти и спасти погибшую овцу (Лк 15:4). И говорил, что послан <456> к погибшим овцам дома Израилева (Мф 10:6). А в притче о драхме (Лк 15:8) Он прикровенно показал, что пришёл вернуть царский образ, погребённый под зловонной грязью страстей. И ещё: «Истинно говорю вам, что радость является на небе и на земле об одном кающемся грешнике» (Лк 15:7). Ради этого впавшего в руки разбойников, лишённого всякого покрова и избитого до полусмерти Он укрепил вином и маслом, и перевязал, и посадил на собственного осла, и поручил содержателю

гостиницы, и, дав достаточно денег, чтоб о нём заботились, пообещал на обратном пути дать и ещё, если будет больше затрачено (Лк 10:30). Ради этого говорит Он, что всеблаготворитель отец склонился к обратившемуся блудному сыну и обнял его, когда тот раскаялся и вернулся, и украсил великолепием отчей славы, ничуть не упрекнув за прошлое (Лк 15:11). Ради этого и ушедшую из божественной сотни овцу, найденную блуждающей по горам и холмам, не погнав Христос утомительным путём обратно в овчарню, [257] а, возложив Себе на плечи, с состраданием принёс в общее стадо (Лк 15:4). Ради этого и воскликнул Он: «Приидите ко мне, все труждающиеся и обременённые сердцем, и Я дам вам отдых» (Мф 11:28). И ещё: «Возьмите иго Моё на себя» (Мф 11:29), подразумевая под игом заповеди, или жизнь по Евангелию, а под бременем — кажущуюся тяжесть раскаяния; ведь Он говорит «иго Моё благо, и бремя Моё легко» (Мф 11:30). И ещё учит о справедливости и благодати Божией и внушает: «Будьте святы (Лев 11:44) и будьте совершенны (Мф 5:48), будьте милостивы, будьте милосердны, как Отец ваш небесный» (Мф 5:7, Лк 6:36). И ещё: «Прощайте, и простится вам». И ещё: «Что хотите чтобы творили вам люди, так же и вы им творите» (Мф 7:12). И другое подобное. И попросту говоря, чтобы не удлинять письмо рассуждениями о каждом таком изречении, ради этого Он оправдывает раскаявшихся блудниц, принимает обратившихся мытарей (Мф 21:31) и делает их провозвестниками Евангелия. Ради этого разбойников, признающих свою вину и смертью приобретающих спасение, Он страхом приводит к Себе и вводит с Собой в Рай, верно исполняя обещания будущих благ. Ради этого вразумляет безумствующих в ревности преследователей и вместо Себя назначает апостолами языков (Деян 9:1), чтобы мы научились человеколюбию и кротости, и не отчаивались сразу же, согрешив, и к грешащим не были безучастны и бесчувственны, имея в таких делах образцом Бога.

Раз уж мы научились, что это воистину так и есть, и что Бог желает всем людям спастись и достичь познания истины (1 Тим 2:4), и помним, что единственной причиной и поводом чудесного пришествия к нам Христа во плоти было наше спасение, то я с твёрдой надеждой обращаюсь с просьбой к вашей святости, вместо масличной ветви²⁵ указывая тебе на те самые животворящие страдания Бога и Спасителя нашего Христа,

²⁵ Общепринятый символ мольбы. — *Прим. пер.*

которыми мы были выкуплены у власти тьмы. Я ведь верю, что ты, настоящая ученица Сына Божиего, во всех поступках жизни несёшь Его в себе живым и деятельным учителем, ибо с детства вся прилепилась к Нему, так что даже и через моё убогое <457> и грешное заступничество, совершенно недостойное твоей добродетели, почтишь Его человеколюбивое самоумаление [258] ради нас и примешь раскаивающуюся и ослабевшую от слёз сестру. Ведь несказанно велико сокрушение её сердца и смирение духа из-за совершённого греха и из-за понесённого разлучения с вами. Не презирай, благословенная раба Божия, сокрушённое и смиренное сердце, которое не презрел Бог (Пс 50:19), но будь милосердна и жалостлива, сострадательна и участлива, и подражай Тому, Кто ради нас по человеколюбию добровольно претерпел смерть, и прими её, пожалуйста, приветливо, и укрепи любовь к ней (2 Кор 2:8). И ободрй её словами и делами человеколюбия и кротости, и вырви из рук тирана, и сострадательно перевяжи её сокрушения (Пс 146:3), чтобы, удручённая горем, она не была пронзена жалом отчаяния и не взыскалась бы с нас кровь души, которую мы презрели, или, правдивее говоря, которую предали врагу нашей жизни, чтобы он её вёл, куда только захочет, — ту душу, которой надлежало жить благодаря нашему терпению и мягкости, и мы не подверглись бы справедливому обвинению, как пренебрегшие и волей, и страданием Божиим. Ибо одинаково — сурово это слово, а всё же истинно — пренебрегают благой Божией волей и вменяют в ничто, насколько это их касается, Его человеколюбивое самоумаление ради нас и те, кто не желает раскаяться, и те, кто не принимает раскаивающихся, потому что ради равночестности природы мы должны воспринимать несчастья друг друга как свои и не выкажем себя почитающими благодать Божию по отношению к нам, если хотя бы по отношению к нашему роду мы не будем Ему подражать.

Итак, благословенная раба Божия, зная, что Божественная справедливость надлежащим образом соответствует нашему душевному расположению, становясь для нас тем, чем мы сделались друг для друга, и таким являя нам Бога, какими мы раньше были для подобных нам (τοῖς ὁμοιοπαθέσιν), не замедли принять твою просительницу и рабу, с мольбой протягивающую к тебе руки, но богоподражательно без задержки возложи скорее на плечи овцу и отнеси в безопасное стойло, и сохрани внутри от волков-губителей, чтобы и тебе самой [259] человеколюбивого

Бога и Спасителя Христа, судию всех, во страшное Его и преславное пришествие улучшить подающим тебе вечные плоды того, что ты посеяла. Пусть и мы улучим Его благосклонным нам по милости Его и человеколюбию, молитвами и предстательством Владычицы нашей Пресвятой Богородицы и всех святых Его. Аминь. <460>

Письмо XII.
КУБИКУЛАРИЮ
ИОАННУ
О ПРАВЫХ ДОГМАТАХ
ЦЕРКВИ БОЖИЕЙ
И ПРОТИВ
ЕРЕТИКА СЕВИРА



Посчитав за благо, богохранимые, без малейшего умолчания сообщать вам обо всём, что о вас же самих до меня доходит — это предписывает ведь наш закон истинной любви и законодатель и сама любовь, Христос, учащий считать своими дела друг друга, — написал я настоящее письмо, чтобы объявить, что в месяце ноябре текущего пятнадцатого индикта прибыл в здешние края некто по имени Феодор, канкелларий, человек действительно хорошего рода и с нравом, не лишённым благородства, насколько я могу угадывать по внешности; он привёз письмо, начертанное, по его словам, общей нашей госпожой, богохранимой патрицианкой²⁶ благословенному рабу Божиему, всеславному наместнику нашей провинции — того ради, чтобы освободить живущих здесь монахинь и обители матери Иоаннии из Александрии, и обители, называемой Священнической (τῆς ἐπιλεγόμενης μονῆς τῶν Σακερδῶτος), как держащихся ереси Севира — того, который выступал против истины с таким неистовством и обилием лжи, что до сего дня святая Божия Церковь довольно терпит от неё доуки. Никому же другому ни от кого вообще иного из правителей (ἄρχων), назначенных там при богохранимой патрицианке, не привёз Феодор ни единого словечка. Отчего вместе со многими другими и я удивился, недоумевая, по какой причине [260] через него ничего мне не соизволил изъяснить богохранимый господин мой; и, разумеется, как оно и бывает обычно в подобных делах — что тебе, господин, известно — такое письмо вызвало сильный ропот среди верных, и едва не умалило в католической

²⁶ Максим употребляет этот странный титул, чтобы подчеркнуть, что не признаёт правление Мартины законным. — *Прим. пер.*

Церкви Божией уважения к всеславной госпоже патрицианке, и потрясло бы всех обитателей этой части Африки, уже заранее благоприятно предубеждённых в её пользу, если бы упомянутый преблагословенный наместник, прибегнув к присущему ему благоразумию, не разгласил повсюду, что письмо это — ложь и подделка и не выказал негодования против канкеллария, и под предлогом этого письма не поступил как должно с явно изобличёнными еретиками из Александрии и Сирии, наказав одних заключением, а других — ударами, говоря, чтоб не оскорбляли репутации нашей госпожи патрицианки. Они ведь бесстыдно похвалялись, опираясь, как я сказал, на это письмо, что она-де с наслаждением внимает их учениям, <461> и всех обманывали такими словами, в том числе и Фому, называющегося у них епископом, одного из тех, что безопасно явились к ней и пользуются у неё большим почётом; а это как раз больше всего взволновало и соблазнило всех. Так что и мне пришлось отправиться на призыв, и в лицо обличить тех, которые осмелились такое говорить, и убеждать слушавших, что по милости Христа Спасителя ни она сама, ни во святых почивший супруг её ни в чём не имели склонности к еретикам. Так же и другие многие из обитающих здесь богобоязненнейших монахов, и в особенности благословенные рабы Божии и отцы наши, прозываемые Эвкратийцы, говоря то же самое, многих освобождали от власти этого лживого вымысла. И, попросту сказать, упомянутый всеславный муж всеми способами старался выказать её перед всеми совершенно незапятнанной, и верной Богу, и достойной почтения.

Я же ещё не освободился от сомнения относительно этого, потому что, по преимуществу будучи незначительным и недостойным, усваиваю себе мнения от вас, великих и удостоенных Божественной благодати; [261] сокрушаюсь об этом деле и не могу о нём вынести суждения. Ведая, что общая наша госпожа всеблагословенная патрицианка утверждена была родителями на несокрушимом камне веры и научена почти ничем иным и не дышать, как только правой верой в Бога по учению кафолической Божией Церкви, не могу поверить, что письмо это принадлежит ей. А с другой стороны, глядя, как помянутый канкелларий удостоверяет страшными клятвами своё утверждение, что именно ради этого она одна послала его сюда, страшусь не верить ему и колеблюсь посредине между двумя рассуждениями, не в состоянии определить, какое побеждает и может привлечь к себе одобрение моей души. Впрочем, благословенный господин мой, чтоб высказать по правде всё,

что смог рассудить — а вы ради великой к вам любви примите, что от душевной муки скажу с дерзкой откровенностью: если действительно по вашей воле и с вашего ведома, богохранимые, явилось от неё это письмо в защиту вышеупомянутых еретичек, — чему я могу лишь изумляться, но не одобрять, — то считаю вас не безвинными. Ведь я внимаю Божественному Писанию, учащему, что Иосафат, этот благочестивый и верный царь Иудеи, сделавшись союзником Ахава, царя Израиля, обильно запятнанного скверной идолопоклонства, когда тот шёл против Сирии, прогневил Бога и был Им обвинён через пророка, сказавшего ему: «Неужели ты помогаешь человеку, ненавистному Мне и ненавидящему Господа Бога?» (2 Пар 19:2). Если же она это сделала, убеждённая советами других людей, то и тогда я не одобряю этого дела, <464> помышляя о Ровоаме, сыне великого Соломона, который из-за предпочтения, отданного им совету юных перед советом старцев, лишился большей части своего царства (3 Цар 12:13), и зная, вдобавок, что совершенно нельзя приступать к каноническим вопросам тем, кому не положено, а в особенности — женщинам, которым, как сообщает Божественное слово, молчание приличнее дыхания (1 Кор 14:34).

Значит никоим образом не следует помогать еретикам как еретикам, даже если бы всем всё было дозволено делать безнаказанно, и по указанной причине — чтобы нечаянно не оскорбить Бога и потому, что не годится давать им волю кичиться своей ложью и возбуждать своих приверженцев против благочестия, а не то выйдя благодаря нам на свет, подобно змее, они смогут ядовитыми укусами лжи сбить тех, кто попроще, с твёрдого основания веры, и мы, сами того не желая, тоже понесём часть грозящего им за это наказания. Так ведь и преблагословенный наместник сначала со свойственным ему участием обошедшийся даже с этими еретичками, так что и дом, стоивший немало золота, подарил им для обитания, вместе с изобильным подношением необходимых вещей, а когда увидел, что они обезумели от заносчивого самомнения, отвратился от них. Ведь они немедленно начали собирать сборища, будто по приказанию, и совращать дочерей верных, прятать их и скрывать от родителей, которые их немалое время разыскивали, и не страшились искупать грехи (*ἰλασμούς ποιεῖν*) и крестить вне Церкви; и он, по многочисленным обращениям многократно у них побывав и узнав об этом, часто увещевал их оставить такие дела и соединиться со святой Церковью Божией, но ничего не достиг; наконец, увидав, что зло это стало уже весьма велико и неукротимо, а множество верных начинает роптать и убоявшись,

как бы еретичкам не приключилось чего худого, так как против них кипит гневом большинство верных граждан, не выносящих даже и одного лишь наименования ереси, он решил, что дело законно требует совета и вѣдения императора, и вместе со святейшим архиепископом и знатнейшими здешними гражданами доложил обо всѣм письменно благочестивейшему нашему императору и святейшим патриархам Рима и Константинополя. А получив благовернейшего нашего императора августейшее и блаженнейших патриархов священное послание, приказывающее изгнать из провинции всех еретиков, коснеющих в своём зловерии, а упомянутым женщинам, ежели пожелают принять святое, непорочное и животворящее причащение кафолической Церкви, дозволить иметь свои общежития по-прежнему, буде же отвергнутся истины и не подчинятся императорскому указу, одну за другой распределить по монастырям правоверных; имущество же их, на которое <465> прежде всего уповая они и кормили щедро тех, кто их совращал²⁷, по закону [263] присоединить к общественной казне — наместник всё усердно исполнил, как было приказано. Убедив по милости Христовой всех еретиков из Сирии, Египта, Александрии и Ливии присоединиться к святой Церкви Божией, он тех из упомянутых женщин, что проживали в Священнической обители и по врождённому высокомерию безумно противились приказанию благочестивого владыки, распределил по благодатным монастырям благоверных ради исполнения благочестивого приказа, убедив одних — увещеваниями, других — коленопреклонениями, ради Бога становясь всем для всех, так что они хоть и поздно, а научились должному — присоединиться к кафолической Божией Церкви вместе со многими другими общежитиями; а тех, что были под началом матери Иоаннии, благоразумно и вполне заслуженно — так как они в свете истины церковных догматов с великой радостью присоединились — вернул всем, как мужчинам, так и женщинам, их монастыри²⁸, стяжав достойную награду своему благородству в божественных делах, ибо украсился благодатными дарами апостолов, и нарѣкся истинными устами

²⁷ «Те, кто их совращал» — в греческом тексте здесь однозначно мужской род. По-видимому, кроме монахинь-еретичек, были ещё некие еретики — вероятно, их учителя. — *Прим. пер.*

²⁸ «...Он тех из упомянутых женщин, что проживали... распределил... ; а тех, что были под началом матери Иоаннии... вернул всем, как мужчинам, так и женщинам, их монастыри» — я сохранил при переводе неправильность конструкции, так как она не мешает пониманию. — *Прим. пер.*

Господа, по слову божественного прорицателя: «Если изведёшь драгоценное из недостойного, будешь как бы устами Моими» (Иер 15:19). Вернее, приобрёл лишь начало ожидающего его от Бога воздаяния и вернейший задаток будущей славы со Христом, вещи великой и чудесной.

Пишу я это не желая еретикам угнетения и не радуясь их несчастью, — да не будет! — а ликую и сорадуясь их обращению. Ведь что приятнее верным, чем зреть разобщённых чад Божиих, собираемых воедино (Ин 11:52)? И убеждаю вас не предпочесть жестокость человеколюбия, — да буду избавлен от такого безумия! — а призываю действовать со вниманием и осторожностью на благо всех, делаясь всем для всех, как кому что от вас потребно; твёрдыми же и неумолимыми желаю и умоляю вас быть только, чтобы ни в чём не содействовать еретикам в укреплении их безумного учения. Ведь человеконенавистничеством и удалением от Божественной любви [264] считаю я попытки придать силу заблуждению, к вящей гибели подпавших ему.

Изложение правого исповедания

Прежде всего и сверх всего — трезвиться и бодрствовать, и охранять входы от воров, чтобы они тайно не ограбили нас; пуще же будем хранить великое и первое средство нашего спасения, — разумею славное наследие веры, — исповедуя откровенно душою и устами, как научили нас Отцы. Они, <468> следуя за теми, что были с самого начала очевидцами и служителями Слова (Лк 1:2), говорили, что одно Лицо Святой и единосущной, непорочной и блаженной Троицы, Сын Божий, Бог-Слово, сияние славы и образ отчей ипостаси (Евр 1:3), творец всей твари видимой и невидимой, беспредельный, безграничный, непостижимый, сверхмысленный, соделавший и содержащий всё единым волением, безмерный благостью — ради нас вочеловечился и воплотился от святой всеславной Приснодевы Марии, подлинной и истинной Богородицы, от Нее соединив с Собой по ипостаси одушевлённую умной и разумной душой, единосущную нашей плоть, которая до того ни единого мгновения не существовала, а восприняла бытие и существование в Самом Боге и Слове, и, быв полностью Богом, полностью стал человеком, не перестав быть Богом из-за того, что стал человеком, чем раньше не был, и к тому, чтобы стать, чем не был — человеком, не имея препятствия из-за того, что остался Богом, как был и есть, но одним будучи, и другим стал, и тем, и другим полностью и истинно, и удостоверяя вместе Свою Божественность Божественными

чудесами и Свою человечность претерпеванием человеческого (παθήμασιν ἀνθρωπίνοις) — и по той Своей природе и сущности, которая относится к Отцу, был нетварным, невидимым, безграничным, неизменным, недвижным, недоступным страданию и порче, бессмертным, творцом всего, по плотской [265] же Своей и нашей природе Он же был тварным, подверженным претерпеванию, ограниченным, пространственно определённым (χωρητός), смертным и одним и тем же, но не по тождеству источника и области бытия: Он же единосущен Богу и Отцу по Божеству, и Он же единосущен нам по человечеству, двоякий по природе или сущности; ведь как посредник между Богом и человеком (1 Тим 2:5) Он должен полностью сохранить природное сродство с посредуемыми через бытие и тем, и другим, чтобы, по самой истине в Себе и через Себя присоединив земное небесному, материальную человеческую природу, сделавшуюся из-за греха враждебной, привести Богу и Отцу спасённой, дружественной и обоженной не тождеством природы, а неизреченным могуществом вочеловечения, и соделать и нас, как в начале, участниками Божественной природы через Свою святую плоть, принятую от нас. Поэтому Он всё тот же вместе и Богом, и человеком познаётся в самой вещи, а не по одному лишь именованию, не раздваиваясь по ипостаси или лицу, ибо одним и тем же и до воплощения был, и по воплощении остаётся, безо всякого прибавления или отъятия в Святой Троице из-за воплощения Слова; всё тот же Он во плоти пострадал ради нас, всё тот же пребывал в Божестве недоступным страданию, так что и спасение наше совершилось в смерти едиnorodного Сына Божия, — о невероятное и неизреченное таинство! — и Божественная Его сущности слава и тождество со Отцом пребывали всё время без умаления.

О различии и о том, как следует благочестиво исповедовать две природы во Христе после их соединения

<469> Раз по здоров размышлении так постановили мудро святые учителя Церкви, полностью благочестиво и нам, следуя им, исповедывать две различные по сущности природы, сошедшие в неизреченном соединении, но считать, что они остались неслитными и после того, как соединились; а тем, что говорится, что они остались неслитными, не вводится ни малейшего разделения — да не будет никогда такого! — а означает, [266] что между ними остаётся неизменное различие. Ведь не одно и то же — различие и разделение. Различие есть рассуждение, согласно которому различаются друг от друга вещи, о которых идёт речь,

и оно объясняет образ бытия, то есть что нечто есть то, что есть, будучи плотью по природе и сущности, а нечто другое есть то, что есть, будучи Богом-Словом по природе и сущности. Разделение же есть рассечение от края до края, или же полностью рассекающее те вещи, о которых идёт речь, и полагающее их существующими обособленно, отдельно и самостоятельно, и разобщёнными друг от друга. Значит, если и после соединения сохраняется такое суждение, показывающее, что Слово не превратилось в плоть, а плоть не вышла за пределы своей природы, и утверждающее, что и То и другая остались по сущности тем, чем были изначально, хоть и состоялось их соединение — то разве не совершенно правильно исповедовать, что различие сошедшихся природ сохраняется и после соединения? Если же это несомненно, ибо засвидетельствовано самой верной истиной, то ясно всем и очевидно, что соединённые природы остаются неслитными — ни Божество не обращается в плоть, ни плоть не преобразуется в природу Божества. Какое же ещё рассуждение после этого — если только мы желаем, чтобы все люди руководились страхом Божиим и во всём считали правилом Божественного вероучения самой истину, а не собственные ошибочные домыслы — может доказать, что исповедовать сохранение природ неразумно?

Иначе о том же

Вдобавок ко всему сказанному, Отцы постоянно учат, что логосы соединившихся природ сохраняются неизменными: они сами, как есть, соединившись, вместе образуют оба одно Лицо Сына и одну ипостась. А раз так, разве не нужно опять-таки в согласии с Отцами, зная, что умные начала сохраняются неизменными, утверждать различие и сохранение в своём природном свойстве каждой природы после соединения, а, исповедуя, что обе соединяющиеся природы образуют одно Лицо Сына и одну ипостась, в точности понимать, что они сделались нераздельны? А что <472> между соединившимися природами есть различие [267] и что они остаются сами неизменными после соединения безо всякого превращения и слияния убедительно свидетельствует святейший светоч Церкви Кирилл, особенными приверженцами которого притворно себя выставляют напрасно воюющие против святой Церкви; во втором томе против богохульств Нестория пишет он так: «В явленном среди нас таинстве Христовом единение не чуждается различия, а разделение исключает, не сливая и не смешивая природы, но так, что Слово Божие, приняв часть и плоти, и крови, всё же

одним и неизменным Сыном Божиим и мыслится, и называется»²⁹. А в «Апологии против Андрея», в которой порицает третью из его «Глав», говорит так: «Совершенно безупречно было бы знать, что имеющая собственную природу плоть — нечто иное, чем Слово, родившееся от Бога-Отца, а Единородный по логосам собственной природы — опять-таки нечто иное. Но знать это — не значит разделять природы после соединения»³⁰. Вот и эти слова: «после соединения» — явно поставил великий Кирилл, и вслед за ним верные благочестиво и мыслят так, и говорят. Ведь то, что нисколько не повредился логос бытия соединившихся природ через соединение, показывает, что, хоть и образовали они обе одну ипостась, не смешались одна с другой, а сохраняются и пребывают чем каждая является по сущности. Зная это, мудрый Кирилл и говорит совершенно ясно: «Не слились друг с другом природы, образуя одну ипостась Сына, и не отделились друг от друга по сущности из-за того, что после соединения и пребывают, и мыслятся разными», причём каждая имеет свою природную отличительную особенность, по которой Слово есть Бог по природе, а не плоть, хотя и присвоило Себе плоть по устройению, плоть есть плоть по природе, а не Бог, хотя единением и усвоилась Богу-Слову.

Как же тогда не нужно, не благочестиво и непристойно, по учению Отцов, утверждающих, что различие сохраняется после соединения, полагать, что в едином Христе пребывают и сохраняются после соединения две природы, из которых Он состоит, а между ними есть различие? и познавать, что и сошедшие тем же числом в теснейшем [268] соединении не принимают ни малейшего превращения друг в друга или изменения? Ведь когда некие вещи различаются, совершенно необходимо, чтобы существовало различие, а где возможно помыслить существование различия, там непременно есть и различающиеся вещи. В таком случае, они оказываются неким образом взаимосовводящими <473> как причина и её следствие, мыслимые в чём-либо одной сущности. Ведь если разнотелность различных природ, из которых составил Христос, есть действующая причина, то непременно и различие, как причинённое, выказывает разность соединившихся природ, как свою причину. Ибо, как сказано, эти две вещи взаимно обус-

²⁹ Acta conciliorum oecumenicorum / Ed. E. Schwartz. Berlin, 1927 — 1929 [далее — АСО]. Т. 1. V. 1. Part 6. P. 42, line 34–37 (Schwartz). — *Прим. отв. ред.*

³⁰ АСО. Т. 1. V. 1. Part 7. P. 40, line 7–10 (Schwartz). — *Прим. отв. ред.*

ловливают друг друга, и утверждая одну, непременно приходится признавать и другую, а если одну устраним, то, следовательно, и другую придётся считать несуществующей. Нужно также утверждать, что есть две природы, чтобы не вводить пустое различие, и употреблять число, говоря об одном и едином, чтобы показать, что различие сошедшихся природ остаётся и после соединения, так как они сохраняются неизменно и нераздельно; к тому же во истину легче показывать различие произнесением слов, обозначающих вещи, чем уверяться лишь словами, что вещи различны.

***О том, что число и не разделяет, и не разделяется,
и по своей сути вовсе не вносит разделения в то,
к чему прилагается***

Коли некие люди, ценящие собственное мнение выше истины, говорят, что число есть нечто разделяющее, или делимое, или вносящее разделение, причём из-за того, что боятся, где нет страха (Пс 13:5), отказываются утверждать, что во Христе после соединения сохраняются, сошедшись в одно, две природы — чтобы не привнести разделения и расчленения в тайну вочеловечения, я постичь не могу, что у них за причина для такого понимания дела. Или они в этом выказывают себя мудрее святых Отцов, употреблявших именно эти слова, не предполагая никакого разделения, и обольщаются, считая, что способны несколько [269] духовнее, чем те, проникать Божественное, или же судят о сути вещей по самим себе, надмеваясь самомнением из-за своих домыслов и не познав истину, скрытую от них. Однако кто же, хоть сколько-нибудь изучивший Божественное учение Отцов, не ведает, что любое число, по мысли великого и богоносного Григория³¹, изъясняет счётность вещей, к которым относится, а не их раздельность, как кажется этим людям? Ведь каким образом — охотно спросил бы я их — может разделять то, что не имеет подлинного существования? ведь свойство подлинного бытия — мочь сделать что-то с чем-то другим. Как же будет разделено то, что по своей собственной сути не может претерпевать? ведь сведущие в этих вещах люди доказали, что это есть принадлежность привходящего свойства или качества тех вещей, к которым применяется число. А раз и разделять <476> не может, не может по своей сути число и быть разделённым. Ведь оно по природе не сможет ни

³¹ В издании Миня — видимо, ошибочно — здесь дается указание на Слово XXX (О богословии IV) свт. Григория Богослова. Однако в данном случае в качестве источника более подходит Слово 31 (О богословии 5) свт. Григория. — *Прим. отв. ред.*

действовать — ибо это принадлежит самостоятельной сущности, ни претерпевать — ибо это принадлежит привходящему свойству, ни необходимым образом привнести с собой разделения вещам, которые какие имели до счисления природу, положение и взаимоотношение, такие же сохранили неизменно и после того, как были сосчитаны, не претерпев из-за счисления вообще ничего нового. Ведь когда мы, к примеру, говорим о десяти людях или о чём-либо другом, имеющем самостоятельное существование, и обозначаем раздельное количество, то понимаем, что самостоятельное существование и разделённость по ипостасям они восприняли не через исчисление, а обладают и тем, и другим сами по себе, а не по числу; и то, сколько их, мы изъяснили посредством числа не разделением, а количеством. И ещё: называя какой-то камень двуцветным или пятицветным, или с иным каким числом цветов, мы не разделяем один камень на два камня или пять камней и не отсекаем друг от друга его цветá, а выражаем, что у него и в нём без слияния имеется их такое-то число, причём камень не подвергается — да такого и не может произойти — никакому рассечению или разделению из-за того, что в нём исчисляется непрерывный ряд цветов, как и цветá — слиянию или смешению от единичности камня. И камень, обладая единственностью, [270] является имеющим в себе некое число нераздельных цветов. Подобным же образом и цветá камня, отличаясь друг от друга по качеству, обладают численностью, составляющей по сложению единичность камня, и каждый обладает собственной единичностью без слияния с другими; и имеется один и всё тот же камень, не разделённый количеством цветов и не сливающий их своей единичностью. Он имеет бытие, обладающее различными логосами; согласно одному число принимается, а согласно другому — не допускается. Значит, любое число выказывает не само положение вещей, — говорю о раздельности или неразрывности, — а количество того, к чему прилагается, и привносит количественность, а не образ бытия. Ведь как может число вводить с собой положение вещей, когда они и до исчисления существуют, и без него могут познаваться, а число никак не выказывает с ними сродства и различается от них лишь количественностью? Потому что когда мы видим множество людей, или лошадей, или быков, и тому подобное, мы знаем, что они существуют каждый сам по себе, и разделяются по собственным ипостасям, и, как я уже сказал, суть то, что суть, и без исчисления; прибегая же к числу для изъяснения их количества, мы никоим образом не полагаем его причиной их взаимного расположения,

так что и для его познания мы в нём не нуждались бы. И, опять-таки, глядя на разноцветный камень, или цветок, или животное, и тому подобные вещи, мы никоим образом не пользуемся числом, чтобы постичь, что они разнообразно раскрашены; если же пожелаем узнать количество цветов в них, то не отказываемся им воспользоваться.

***Как благочестиво употреблять число
для изъяснения различия***

<477> Так что изъяснение числа не создаёт и не вводит разделения, а изъясняет число и вводит различие. Ибо как всякое различие изъясняет допустимость какого-то числа, вводя логос образа бытия, — ведь неисчислимое непременно и неразлично, так как просто [271] по сущности и по качеству, — так и любое число, относящееся к какому-то количеству различных вещей, в отношении образа бытия или способа существования изъясняет различие исчисленных вещей, а не вводит некое их взаимоотношение. А что это именно так по самой истине и что всякое число изъясняет различие, а не разделение, опять свидетельствует словом святейший Кирилл, пишущий в послании к Евлогию буквально так: «Так и у Нестория: хоть и утверждает две природы, обозначая различие плоти и Бога-Слова, но соединения вместе с нами не исповедует. Мы ведь, соединяя обе, исповедуем одного Христа, одного Сына, одного Господа и, наконец, единую природу воплотившегося Сына»³². Как если бы сказал: «Рассматривая премудрое устройство тайны и желая указать, что сошедшиеся природы и после соединения сохранили различие, мы единственно в этом смысле утверждаем, что их две, употребляя число лишь созерцательно, для изъяснения различия; а чтобы точнее образом обозначить образ неизреченной тайны соединения, утверждаем единую природу воплотившегося Бога-Слова». Ведь именно это, думаю, желает он выразить, говоря: «Мы же, соединяя их, исповедуем одного Христа, одного Сына, одного Господа и, наконец, единую природу воплотившегося Сына». То есть мы, исповедуя соединение и благоговейно с точностью разбирая его образ, не употребляем словесное обозначение различия для изъяснения

³² АСО. Т. 1. V. 1. Part 4. P. 35, line 10–14 (Schwartz). Указанное послание имеется в русском издании Деяний соборов: Памятная записка архиепископа Кирилла пресвитеру Евлогию, находящемуся в Константинополе // Деяния Вселенских соборов: В 4 т. СПб., 1996 [Репринт. с изд.: Казань, 1916]. Т. 2. С. 159–161. — *Прим. ред.*

соединения, а, подходящим образом выбирая одни слова для различия и другие для соединения, сохраняем без смешения понимание обозначаемого. Отсюда, впрочем, ясно, что и он, и Несторий оба утверждали две природы, но расходились в познании различия. Расхождение же было в исповедании соединения, в этих словах: «Одного Христа, одного Сына, одного Господа и одну воплотившуюся природу Слова», которые Несторий не желал произнести. Ведь слова: «Так и у Нестория: хоть и утверждает две природы, обозначая различие плоти и Бога-Слова, но соединения вместе с нами не исповедует» обозначают не что иное, как то, что Несторий вместе с нами исповедует различие, утверждая две природы, соединения [272] же не исповедует вместе с нами, ибо не утверждает «одного Христа, одного Сына, одного Господа и одну воплотившуюся природу Слова». И любящим добро и пожелавшим держаться истины это ясно из того, что учитель запрещает не утверждать наличие двух природ после соединения, а разделять природы после <480> соединения или устранять после соединения различие между сошедшими природами, как можно увидеть во множестве его писаний.

Значит, коли всегда существует соединение, и всегда соединившиеся природы остаются неслитными, и всегда сохраняется различие между соединившимися природами, ради которого, согласно Отцам, и употребляется число, то как может не быть необходимо — если действительно всегда существует, и пребывает, и сохраняется и соединение, и соединившиеся природы, и их различие — благочестиво утверждать и существование двух природ для изъявления различия соединившихся природ, и, опять-таки, одну воплотившуюся природу Бога-Слова исповедовать для указания на единство ипостаси? причём, ни одно из этих двух числительных не отменяет другого (как кажется неким людям, у которых рассуждение мудрости делается бессмыслицей), чтобы не явилось ни слияние, ни разделение. Ведь не произнося слова, подобающим образом изъясняющего различие, мы оставляем возможность слияния; а с другой стороны, не употребляя того, которое обозначает соединение, разве не понимаем, что допускаем разделение? Но оба числительных всегда говорятся и применяются благочестиво в отношении к одному и тому же Христу, хоть и не одинаково, потому что и то, что они обозначают, не одинаково. Ведь не одно и то же — различие и соединение, хоть и относятся, и применяются к одному и тому же; каждое из них высказывается отдельно от другого и не достаточно для изъяснения всей тайны, если не сопровождается другим и не выказывается подозреваемым:

одно — в разделении, из-за Нестория, который отрицает единство ипостаси и не соглашается исповедать, что ради нас Беспредельный соблаговолил содержаться в плоти; другое же — в слиянии, из-за Аполлинария и Евтихия, отрицающих различие сошедшихся природ после соединения и стесняющихся исповедать, что Незримый стал доступен нашим чувствам, допустив в Себе природное свойство от нас взятой святой Своей плоти.

[273] Значит желающим быть истинно благочестивыми должно, как сказано, и исповедовать одну воплотившуюся природу Бога-Слова, чтобы показать полноту соединения, и ещё утверждать две природы, чтобы изъяснить различие сошедшихся природ, сохраняющихся без слияния после соединения, и единственно ради этого употреблять число. Ибо изъяснение различия иными словами Отцы по справедливости не одобрили. А если кто-то, полагаясь на собственный ум, сможет измыслить слова, лучше подходящие для изъяснения различия, то пусть <481> не завидует нашей полезности, и мы тоже не станем завидовать его просвещённости, чтобы не сказать — дерзости.

***Как следует понимать изречение святого Кирилла
в послании к Суккенсу. И о том, что слова «в двух»
не противоречат утверждающим одну воплотившуюся
природу Слова, если не брать их неблагочестиво
в смысле Нестория***

Если же скажут, что тем не менее утверждение двух природ, после соединения нераздельно соединённых, противоречит утверждению единой воплотившейся природы Слова, как о ней учит святой Кирилл во втором напоминании Суккенсу, то я без колебания посчитаю, что это исходит от людей, либо не знающих речей Отцов, либо искажающих их, и полагающих, что полезнее противоборствовать истине, нежели с ней соглашаться. Ведь зная, что об одном помышлении без действия и то дадим ответ праведному нашему Судии, должны были бы они, благоразумно и богобоязненно читая писания Отцов, усердно стремиться не делать из их речей, учащих миру и единомыслию, предлога к борьбе и разладу. Ибо кому же не ясно, если только глянуть внимательно, что блаженный Кирилл запрещает так говорить не вообще, а по зловредному смыслу Нестория, утверждавшего, что соединение соположительно (σχετικῇ) ? — как свидетельствует сам блаженный Кирилл в конце того же послания, изъясняя спорщикам цель своей речи; он говорит: «А что [274] прибавлено „нераздельно“, у нас,

кажется, имеет смысл православный. Они же не так понимают. У них нераздельность, по пустословию Нестория, употребляется в другом смысле. Они ведь говорят, что по равночестности, по единоволию, по равновластию неразделен с Богом-Словом человек, в которого Тот вселился. Так что не попросту произносят они эти слова, а с неким обманом и искажением»³³. Вот как ясно чудный этот учитель изложил двойственный смысл «нераздельности»: с одной стороны, она обозначает ипостасное соединение и, взятая в таком смысле, считается выражением православия; с другой же — изъясняет одно лишь соприкосновение по положению, в каковом смысле отвергается; и он увещевает верных поступать так же, ибо из-за одинакового звучания этот смысл часто способен скрытно заразить ядом еретического нечестия менее искушённых. Поэтому он и полагает, что сам православно утверждает две нераздельные природы, раз сказал об ипостасном единении, а когда о «нераздельности» говорят последователи Нестория, <484> то это подозрительно, потому что они учат, что соединение — всего лишь соприкосновение по положению.

Ипостасное соединение, по учению Отцов, есть схождение разнотелных природ в одну ипостась, сохраняющее в себе без повреждения, изменения и разделения природную особенность каждой по сравнению с другой. А соположное соединение есть равное движение желания и полное тождество воли существующих самостоятельно и отдельно в своих личностных единичностях (*ἐν μονάσῃ προσωπικαῖς*). Значит, кто исповедует ипостасное соединение, хоть и утверждает существование после соединения двух природ во Христе, нераздельно соединившихся — ясно, что ипостасным соединением — ничуть не отклоняется от истины. Ведь он исповедует в согласии с Отцами, что природы, составляющие Христа, пребывают неслитно, так как между ними сохраняется различие, и никоим образом не может помыслить отдельно и вне ипостасного единства различные по отношению друг к другу природы. А вот кто защищает соположное соединение, хоть и тысячи раз скажет [275] о нераздельности, достоин порицания за то, что утверждает, будто — по смыслу его речи — нераздельное соединение происходит по некоему чувству любви, и никак не способен выразить единство ипостаси Бога-Слова в Его взятой от нас плоти с душой и умом. Невозможно ведь, чтобы из двух отдельных

³³ Кирилл Александрийский. Послание II к Суккенсу. АСО. Т. 1. V. 1. Part 6. P. 162, line 18–22 (Schwartz). — Прим. ред.

ипостасей, отделённых собственным логосом от однородных неделимых сущностей, сделалась одна ипостась. Так что святой отец наш Кирилл порицает и отвергает не утверждение двух природ, нераздельно соединённых после соединения, а мысль, которую теми же словами выражают злоупотребляющие речью.

Раз, стало быть, доказано — хоть и умеренно, но по-моему всё-таки в достаточной степени, насколько было возможно изъяснить в письме — и по святым Отцам, и по ходу общепринятой мысли, что ни малейшего разделения ни сделать, ни претерпеть, ни привнести число не может, а попросту изъясляет количество, не затрагивая взаимного расположения, каково бы оно ни было, то какое же осталось ещё подозрение в рассечении или разделении у тех, кто восстаёт против святой Церкви Божией и наобум отсекает себя от общего тела? Меньше они причиняют вреда, чем сами терпят, жалким образом умерщвляясь и губя себя этим отделением, и приготавливают себе кару за непристойное поведение по отношению к телу Христову, ибо ради этого отринули правое исповедание благочестивой веры; разве что из опасения, как бы не показаться рассекающими соединение, примут слияние и <485> коварством исхитрятся не быть уличёнными в неблагочестивом исповедании!

О том, что во Христе существует различие вещей, или, скорее, сущностей, а не качеств. И о том, что всякое различие по необходимости непременно привносит с собой количество тех сущностей, к которым относится, а количество — выражающее его число, будь количество непрерывным или раздельным

Им ведь нужно было, если это было бы в самом деле не так, не одними лишь пустыми словами, будто никем не установленное, обманно [276] поминать различие для обождения тех, кто по-проще, а говорить не обинуясь, что за вещи различаются и каким числом, между которыми они исповедуют различие. Ведь если они верят, что после соединения сохраняются соединившиеся природы, то непременно исповедовали бы, что сохраняются две. Ведь именно столько их сошлось в неразрывном соединении, не восприняв при соединении ни малейшей перемены, ни слияния, ни умаления, ни сокращения, ни превращения друг в друга. А теперь они так не считают, раз отрицают, что после соединения сохраняются две природы, и сами себя, хоть и не желая того, уличают, утверждая, что различие сохраняется только в качестве, а не в самих вещах — а так, совершенно ясно, люди поступают лишь,

когда шутят, и справедливо оскорбляются, если над ними не смеются, и явным образом лишают силы Евангелие, и устанавливают закон, по которому качества могут существовать без соответствующих сущностей, и учат, что различие может познаваться без количества. Великим ведь этим мудрецам, похоже, неведомо, что любое качество непременно принадлежит соответствующей сущности, в отношении которой оно и созерцается, и называется, а самостоятельным бытием отнюдь не обладает, и что любое различие, обнаруживая несходство и разность одного с другим по образу бытия, по природе привносит с собой количество различающихся вещей, будь то сущности, качества или свойства. И вообще, короче говоря, они должны были бы сказать, что существует различие чего-либо иного в тех вещах, которые они полагают различными по отношению друг к другу, непременно рассматривая их по количеству и познавая различие либо чувствами, либо умом. Невозможно ведь согласиться, что различие может быть ясно доказано без количества. Поскольку вещи, которые не являются полностью тождественными, никоим образом не могут иметь один и тот же образ бытия. Ведь мы никогда не сможем утверждать, что один и тот же образ бытия у сущности, или природы, к примеру, с другой сущностью, или у качества с другим качеством, или у свойства со свойством, или у ещё чего-либо с ещё чем-либо, когда они относятся к не вполне тождественным вещам, [277] — а между полностью друг другу тождественными вещами и различия никакого быть не может. А тем, что невозможность во всём усматривать один и тот же логос по одному и тому же создаёт различие, справедливо доказывается, что не могут быть [чем-то] одним и тождественным себе вещи, у которых различен образ бытия, и что не один и тот же у них логос. Когда мы говорим, что одно различно с другим, или одни вещи с другими, то указываем, что речь идёт о многих вещах, или, по крайней мере, о двух, а не об одной; хотя иным образом и с другим смыслом говорим, что они относятся к чему-то одному и составляют одно: <488> как у одного огня — его качества и свойства, и у одного Христа — Его природы, в которых и состоящим из которых Он познаётся, и у одного человека — те вещи, из которых он составил и в которых познаётся сущим. Одно в отношении ипостаси во Христе и в подобном нам человеке, или в отношении целого, составленного из них как из частей, так как оно полнейшим образом принимает оба различных логоса бытия своих частей, но не одно в отношении природы и сущности, потому что части не принимают логос бытия друг друга и мы не

можем в обеих познать один и тот же логос бытия. Ведь не один и тот же логос Божества и человечества, как и души и тела, что всем очевидно. Поэтому ни как единое по природе, ни как просто одну или составную природу никогда Христа не определял разум истины. Не изъясняет и имя 'Христос' сущность или природу как сущность или природу вида, который состоит из множества различных неделимых ипостасей (*ταῖς ὑποστάσεσι ἀτόμῳ*), как говорит в схолиях блаженный Кирилл: «Что имя 'Христос' не имеет определительной силы и выражает не сущность чего-либо, а ипостась Слова, мыслимую, конечно, с приятием наделённой умной душой плоти»³⁴. Но и 'человек' выражает не одну природу, составленную из души и тела, как если бы у души была одна и та же сущность с телом, а вид: природа по различию состава отделяется от других видов, а как вид в равной степени относится к подпадающим ей и содержащимся в ней индивидуумам. Но из-за того, что душа и тело по сущностному логосу суть две вещи, как собственно душа и собственно тело, и разные сущности по логосу бытия, он не отрицал того, из чего, в чём и чем является человек.

О том, что неблагочестиво говорить, будто Христос — одна составная природа, [278] и противно истине

Ведь у любой составной природы, имеющей собственные части, которые по явлению в бытие современны ей самой и друг другу и из небытия ради восполнения всеобщего устройства приведены в бытие могуществом, всё создавшим и удерживающим существование всего, эти части, разумеется, необходимым образом содержат друг друга, как это имеет место и в человеке, и в других существах, которым в удел досталась составная природа. Душа ведь не по своей воле овладевает телом и подпадает под его владение, и без намерения доставляет ему жизнь по одному тому, что в нём находится, и по естеству становится соучастницей страдания и боли благодаря свойственной ей способности их воспринимать; и хотя есть в самом деле некоторые люди, отошедшие <489> от истинного учения Церкви о душе, которые рассказывают сказки, будто душа — на эллинский манер — начинает существовать раньше собственного тела, или — на еврейский манер — позже, и не полагают, что творению видимых вещей предшествовало благое Божественное начало, и расположены враждебно к приведённому рассуждению, но я, рассудив, что опровержение их пустых

³⁴ Источник цитаты неясен. — *Прим. отв. ред.*

и бессильных доводов тут не ко времени и не к месту, возвращаюсь к обсуждаемому.

А раз в самом деле так обстоит дело со всякой составной природой, как было сказано выше, никто из научившихся благоговеяно мыслить о Божественном никогда не осмелится утверждать, будто Христос — одна составная природа, чтобы, решив говорить такое, неким естественным сплетением и последовательностью рассуждений не выразить, что Он весь тварен и создан из ничего, ограничен и подвержен претерпеванию, и не единосущен Отцу, а Слово современно плоти, — ведь именно таков смысл всякой составной природы, — и не подпасть из-за этого страшным обвинениям. Ведь то, что имеет составную природу, и само, очевидно, по природе является составным. А составное по природе никогда не будет единоприродно и единосущно тому, что по природе просто. Значит, не годится благочестивым людям говорить, что Христос — единая составная природа, не только из-за нелепости, вносимой такими словами, но и потому, что [279] ни один из богоизбранных Отцов такого никогда не говорил, а следует исповедовать единую составную ипостась Христа и две природы, дабы Он и Отцу единосущным и единоприродным познавался по Божественности, и нам единосущным и единоприродным по плоти постигался, и по вере мыслился всё тем же в отношении к Отцу и к нам посредником между Богом и людьми.

О составной ипостаси

Если же из-за того, что доказано, что собственные части у любой составной ипостаси современны ей и друг другу, а мы не отказываемся считать Христа составной ипостасью, наши противники могут сказать, что в этом мы не можем избежать порицания, так как сами уличаем себя собственными речами. Мы же скажем, что оно и вправду было бы так, если бы мы учили, что она составная, так как ей присваивается принадлежность к некоему виду. А как мы этого не говорим, то и порицания никакого не заслуживаем, ибо ясно понимаем, что всякая составная ипостась, входящая в какой-либо вид, является составной не сама по себе, а по природе, являющейся составной и содержащей в себе вид, к которому возводится, как частичное или отдельное полностью содержит в себе всеобщее, или общее и родовое, причём отдельное ничего от себя не уделяет родовому; чего о Христе ни один из мудрых учителей благочестия <492> от древности до наших дней отнюдь явно не мыслил, и никто не сможет обнаружить род или вид, к которому принадлежит

Христос. Ибо Божественное Слово явилось нам во плоти не по логосу природы, а, по домостроительству полностью соединившись с ним в ипостаси, обновило нашу природу. Так что никакой пользы — возвращаясь несколько назад в рассуждении о рассматриваемом вопросе — не принесла им великая их осторожность, потому что снова обратилось их мудрствование к количеству, которого они избегали, да не смогли утверждать качественную разницу без числа. Ведь совершенно необходимо, чтобы было несколько, или, по меньшей мере, [280] как уже говорилось, два качества, между которыми полагается различие. Об одном же качестве, совершенно отдельно существующем по сравнению с другим, никто в здравом уме никогда не скажет, что оно различно само с собой.

Значит, остаётся им либо отказаться от самого этого бессильного различия, познав, что различие непременно изъясняет количество каких-то различающихся вещей, либо принять вместе с нами исповедание истины, а мы в согласии с Отцами благочестиво употребляем число только ради различия, чтобы познать неслиянное пребывание сошедшихся природ. Если же они будут столь любезны, пусть скажут нам — коли есть у них не совсем убогое разумение мудрости — каким образом, утверждая, что две природы сошлись в соединении, и не отрицая, что обе и после соединения остались теми же, не сливаясь, так что ни одна не вышла за пределы собственной природы и своего логоса, а обе вместе составили единое Лицо Сына и одну ипостась — каким образом не исповедуют они две природы, признавая, если только говорят правду, что обе сохраняются? и что за повод у них для такого убавления? и по какой причине и каким образом обе природы сделались у них одной? Или же, если соединение осталось свободно от убавления, по какому поводу не признают они, что природы сохраняются без убавления? — и мы покорно согласимся на убавление на одну природу и подивимся их высокой образованности: ведь они покажутся нам единственными людьми, способными вместить знание этих неизреченных тайн! Однако они никогда не смогут привести убедительную причину этого.

***Краткое опровержение возражения Севира
против выражения «в двух»***

Если же они прибегнут к последнему убежищу, — бессмысленной и пустой выдумке Севира, которую он повсюду разносит и воспекает, как нечто премудрое, и будут говорить, что смешно-де утверждать, что из двух природ — соединением снова получают

две природы, как бы выводя, что им угодно, из допущенного нами утверждения, — то от кого же из воспитанных в учении Божественной Церкви слышали они, что соединение будто бы творит две природы из двух природ? Да никогда и не смогут сказать, что слышали, если только заботятся об истине [281]. Мы утверждаем, что из двух природ происходит соединение, а единая составная <493> ипостась Христа образуется из двух природ, из которых она состоит и которые сохраняет в себе полностью и содержит без изменения, как целое — собственные части, вместе с природными свойствами, и сама в них сохраняется и содержится, как целое в своих частях. Значит, из двух природ, говорим мы, не две природы получаются, а одна составная ипостась Христа, вмещающая в себя эти природы и охватывающая их как свои составные части и существующая и познаваемая в них как в частях. Ведь пока сошедшиеся природы считаются пребывающими неслитно — а они вечно пребывают без слияния, — невозможно, чтобы они не были двумя, раз существуют, потому что каждая существует по своей сущности, как невозможно и чтобы они же не составляли одно по логосу ипостаси, пока пребывает соединение — а по благочестивому исповеданию верных оно пребывает вечно.

Поэтому, считая одно и то же одним и двумя, мы не по одной и той же причине употребляем оба слова в отношении одного и того же, а по-разному. Например, по логосу природы мы говорим, что соединение из двух. Мы ведь познаём Бога-Слово не тождественным собственной плоти по природе, а по логосу ипостаси единым, раз знаем, что по ипостаси Бог-Слово тождествен собственной плоти. Значит, и природы мы не сливаем неразумно в одну природу, утверждая, что во Христе устраняется-де различие природ, чтобы не привнести таким образом превращения Слова в плоть и плоти в Слово, и не разделяем безумно на две самостоятельные природы, полагая также и различие по логосу ипостаси, чтобы не разрушить наше собственное спасение, как поступили Аполлинарий с Евтихием и Несторий, далёкими друг от друга способами разделив между собой нечестие: одни — не ведая различия природ во Христе, а другой — прибавляя различие и в лице, отпали от истины. А мы, зная, что в ипостасном соединении неизменным сохраняется свойство природы, отвергаем равно [282] и слияние, и разделение, не делая ни из соединения слияния, как если бы не ведали, что в нём сошлось, ни из различия — разделения, как если бы считали, что различающиеся природы существуют самостоятельно и раздельно.

Так именно, думаю, учил и великий Григорий Богослов в великой апологии, говоря: «Одно из обеих, и обе одним»³⁵, как если бы сказал: «Как одно из обеих, то есть из двух <496> природ одно, как целое из частей по логосу ипостаси, так и одним по ипостаси, как целым, обе части по природному логосу, то есть две природы». Излагая это ещё яснее во второй речи о Сыне, он говорит: «Если обе и одно, то не природой, а схождением»³⁶. То же самое и блаженный Кирилл мудро выказывает в послании к Суккенсу, в котором говорит на примере человека: «Так что две уже больше не две, а из обеих составляется единое животное»³⁷, почти что криком изъясняя, что и у частей, из которых состоит подобный нам человек — у души и тела, и у тех, из которых состоит тайна Христа — у Божества и человечества, не отнимается логосное бытие двумя сущностями, но и разнотелности всё же не остаётся. Ведь самостоятельное существование двух сущностей в разных монадах совершенно не приемлет благочестивый разум, чтобы не разделить одного человека или животное на двух людей или двух животных, а единого Христа — на двух Христов или двух Сынов. И если бы блаженный Кирилл не знал в совершенстве, что так следует и мыслить, и чувствовать, и учить, он не утверждал бы, что различие природ не устраняется из-за соединения и не учил бы, что природы пребывают различными, неодинаковыми, неслитными и обе образуют единого Христа. Не полагал бы он, что Слово не переходит в природу плоти, а плоть не превращается в природу Самого Слова. Не ведал бы, что евангельские и апостольские выражения, относящиеся к Господу, богомудрые мужи употребляли то обобщая, когда говорили об одном Лице, то разделяя, когда говорили о двух природах. Не отказывался бы говорить, что целое — то есть Христос — есть одна природа, если бы [283] считал это благочестивым. Он не определял бы человеческую природу как одушевлённую умом плоть и не утверждал бы, что поэтому и природа человечества была во Христе совершенна. Не говорил бы, что прибавлением слова «воплощённая» вводится изъяснение нашей человеческой сущности. Не определял бы, что утверждение

³⁵ Григорий Богослов. Слово II (Об удалении в Понт) [в русс. пер. Слово III], PG 35 432 31. — Прим. отв. ред.

³⁶ Григорий Богослов. Слово XXX (О богословии IV), PG 36 113 4446 = VII, 10–11 (Barbel). — Прим. отв. ред.

³⁷ Кирилл Александрийский. Послание II к Суккенсу, АСО. Т. 1. V. 1. Part 6. P. 162, line 8–9 (Schwartz). — Прим. отв. ред.

двух нераздельно соединившихся природ означает правую веру, если только это выражение не произносится коварно в смысле мнения Нестория. Не только этого, но и множества других вещей не утверждал бы он, которые ясны прилежным людям в его писаниях.

Почему же и по чьему учению докажут эти люди, что верным не следует благочестиво исповедовать сохранение двух природ во Христе после соединения, из которых Он состоит и которые они сами признают? Ведь отнюдь не отыщется ни одного из признанных Учителей, кто это прорёк бы — напротив, все они и сами этими выражениями пользовались, и верных научили; разве что по привычке ради обмана тех, кто попроще, выставят как слова Отцов свои произвольные вымыслы. Но они, кажется, стыдятся поддаться убеждению и предпочитают Божественной любви <497> пристрастие к изначально обольстившим их людям, и страсть к противоречию ценят выше благочестия и уважения, которое им как священникам оказывали бы те, кому они внушают пустую ложь, действуя против нас обманом, и, принимая зло за зло, — я имею в виду тленные блага, награду за их обман, — ценят его выше чести и хвалы от Бога за единомыслие в вере, и непрестанно противоборствуют истине, стараясь отвлечь от неё как можно больше людей. Поэтому я, ничтожнейший, призываю вас, как истинных чад святой апостольской Церкви, в Которой, просветившись Божественной купелью возрождения, удостоились вы усыновиться Богу в Духе — отдалиться от этих лжеучителей, памятуя, что так писал святой апостол Павел римлянам: «Умоляю вас, братия, остерегайтесь производящих разделения и соблазны, вопреки учению, которому вы научились, и уклоняйтесь от них. Ибо такие люди служат не Господу нашему Иисусу Христу, а своему чреву, и ласкательством и красноречием обольщают сердца простодушных» (Рим 16:17–18). И ещё о тех же людях, навывих сеять раздоры в Церкви Божией, писал коринфянам так: «Ибо таковые лжеапостолы, лукавые делатели, принимают вид апостолов Христовых. И неудивительно: потому что сам сатана принимает вид ангела света. Значит, не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды; конец же их будет по делам их» (2 Кор 11:13–15). Их же коварные намерения и лживость имеет в виду и Господь, предостерегая от них верных в Евангелиях и укрепляя такими словами: «Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные. По плодам их узнаете их» (Мф 7:15–16). О них же говорит и свя-

той евангелист Иоанн в своём первом соборном послании, призывая благочестивых к усиленному трезвению и бодрствованию: «Возлюбленные, не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога. А всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, и это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придёт, и теперь есть уже в мире» (1 Ин 4:1–3).

Умоляя вас, благословенные, всегда помнить эти слова, желаю, чтобы вы все внимательно и усердно держались благочестия, лучше которого нет у людей способа умиловить Бога и приблизиться к Нему, изо всех сил отвращаясь от тех, что не приемлют благочестивое и спасительное учение Церкви, а пуще всего знали, что учение антихриста — не исповедовать пришедшего во плоти Господа <500> нашего и Бога Иисуса Христа (1 Ин 4:3), как ясно возглашает великий евангелист Иоанн; а именно это и проповедуют открыто нынешние враги Церкви Божией, отрицающие плотскую природу во Христе, раз не исповедуют, что она сохраняется и не допускают, что она в Нём пребывает; и не страшатся они — что ещё жальче, или, проще говоря, ещё беспечнее — выставять себя глашатаями противного [285] Богу вероучения. Однако же эти люди, решившие столь неосторожно вести себя в вопросах веры, пожинаят достойный плод своего безумия, подвергаясь ото всех позору за очевидное нечестие.

Краткое истолкование слов правого исповедания о Христе по учению соборной Церкви

Мы же, пасомые на божественном и чистом пастбище церковного учения и хранящие нерушимую славу благочестия, с Божией помощью смело исповедуем перед Богом и людьми все слова, высказанные Отцами о Христе, принимая каждое с благоговейным пониманием и надлежащим рассуждением, как мы изначально научились некогда спасительному смыслу веры у сделавшихся служителями благодати. Итак, исповедуем мы, что Господь наш Иисус Христос сложен из двух природ — Божества и человечества, и познаём Его сущим в двух природах — в Божестве и человечестве. Как мы, утверждая, что Он составлен из двух природ, полагаем, что Он состоит из Божества и человечества, так и утверждая, что Он есть в двух природах, мы справедливо изъявляем, что Он существует в Божестве и человечестве, так что после соединения

природ, Его составивших, Он не отделяется ни от одной из них, но и существует, и познаётся в природах, из которых всегда состоит. Исповедуем ещё, что Он есть две природы, нераздельно соединившиеся по ипостаси — воистину Бог и человек, и верим, что наименования эти удостоверяют истину вещи. Ведь как мы верим, что Он по природе и истине и есть, и называется Сын Божий и Бог через тождество сущности с Богом-Отцом, так же и утверждаем, что Он и Сын человеческий, и человек стал, и есть, и называется по природе и истине через естественное родство по плоти с Родившей Его. Ведь если мы не будем исповедовать, что в Нём, как в Боге и в то же время человеке, две природы, то будем уличены в утверждении, будто Он состоит из пустых наименований, а не из действительных вещей, и не есть воистину то, что эти наименования обозначают. Так что, по учению этих лжеучителей, если [286] кто вознамерится богохульствовать, то сможет наконец даже сказать, что то, чему мы поклоняемся и служим, вовсе не существует, а это ещё хуже самого худшего нечестия.

Остерегаясь поэтому подвергнуться <501> обвинениям в нечестии, станем непрестанно исповедовать, что Христос составлен из двух природ — из Божества, как уже сказано, и человечества, и существует в двух природах — в Божестве и человечестве, и есть две природы, ибо мы верим, что Он есть одновременно Бог и человек, познавая Его, как целое через части, не только состоящим из них, но и равным им, и не только равным, но и существующим в них, как из частей целое, и целое в частях. Ибо раз Он, дав сущему бытие, даровал и силу пребывать, чтобы отдельные виды не смешивались друг с другом и не превращались друг в друга, но пребывали каждый в соответствии с логосом, по которому Им был создан, так что по устойчивости природных свойств каждого вида усердные исследователи Божественного могут постичь премудрость и искусность Создателя и Управителя всего, то в Себе Самом тем более утвердил безграничную силу, оставшись, чем был, и став, чем не был, и не уничтожая того, чем стал неизменностью в том, чем был — ведь и то, и то пребыло без умаления и изменения.

И единую природу Бога-Слова, воплотившуюся в одушевлённую умом и разумом плоть, исповедуем мы благочестиво, потому что прибавляем слово «воплотившаяся», которое вводит изъяснение нашей человеческой сущности. Ведь это — описательное выражение, выражающее именем и определением обе природы, соединённые в одном и том же: именем «единой природы Сло-

ва» обозначается общая сущность с Его собственной ипостасью, а определением «воплотившейся» — человеческая сущность, как говорит и учитель Церкви: «Что же есть природа человечества, если не одушевлённая умом плоть»³⁸. Так что кто говорит о единой воплотившейся природе Бога-Слова, изъясняет, что у Бога-Слова есть одушевлённая плоть, а как истинный выученик безупречного благочестия мыслит плоть чем-то совершенно отличным по сущности от Бога-Слова. А говоря об ипостасном соединении, [287] мы и мыслим, и исповедуем, что соединением природ создается одна ипостась, так что ни одна из них вообще не существует и не мыслится сама по себе, а лишь вместе с другой, с которой соположена и сроднилась, но, однако же, и не смешалась по сущности и никакого умаления не претерпела через соединение. И опять-таки, мы как истину исповедуем природное соединение, в соответствии с тем, как сам святой Кирилл употреблял и истолковывал эти выражения, и не в смысле устранения после соединения двух природ, из которых состоит Христос, или одной из них, как объявили Аполлинарий, Евтихий и Севир вслед за Симоном магом, Валентином и Мани — желающие легко могут усмотреть по созвучности речей в писаниях самого Севира тождественность его учения с учением <504> названных нечестивых мужей. Подобным же образом мы говорим и о двух рождениях одного и того же единого Христа: одно — от Бога-Отца до века, а другое — ради нас от Святой Девы в последние времена, и славим Его, одного и того же, и чудеса, и страдания. Исповедуем и святую преславную Деву подлинно и воистину Богородицей, ставшей матерью вовсе не какого-то призрачного человека, предобразовавшегося хотя бы на мгновение ока раньше соединения со Словом и обожившегося преуспеванием в делах и высочайшей добродетелью, а воистину Самого Бога-Слова, одного из Лиц Святой Троицы, воплотившегося из Неё посредством таинственного зачатия и полностью вочеловечившегося.

Таковыми-то словами учит верных своих святая Божия Церковь благочестиво и выражаться, и мыслить, охраняя их в блистающем свете Божественного ведения, и устами пророков, и апостолов, и Самого Христа, воздвигшего и устроившего Её Своими страданиями, призывает вести жизнь, соответствующую и подобающую великому возвещению веры: «смотрите, что есть воля

³⁸ Кирилл Александрийский. Послание II к Суккенсу. АСО. Т. 1. V. 1. Part 6. P. 162, line 14 (Schwartz). — Прим. ред.

Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим 12:2) — и об этом неусыпно заботиться. Ведь ничуть не меньше благочестивой веры, как нас научили, необходимо для достижения вечной жизни добродетельное житие, чтобы из-за скверных нравов [288] не воздвигнуть неподобающего на краеугольном камне веры и за презрение к призывающему гласу и к благодати усыновления не подвергнуться вечному огню вместо радости и нескончаемой славы.

Так что раз мы, благословенные и разумные любители блаженной красоты Христа, видим множество путей добродетели, дарованных людям Владыкой всяческих, и идущих к единой цели, и ради спасения достигающих одного конца, не будем пренебрегать нашим спасением и не упустим время, данное нам для покаяния, потому что вернуть его снова невозможно. Но прежде, чем, по слову великого Иова, «отойти туда, откуда не вернёмся, в страну тёмную и мрачную, в страну вечной тьмы, где нет света и не увидишь жизни человеческой» (Иов 10:21–22), потщимся умиливать Бога, сколько у кого есть силы. Он ведь, ради пёстрого разнообразия в устройении наших душ, по благодати Своей сотворил соответственное множество путей, приводящих в вечные обители безукоризненно шествующих по ним, так что каждый, избрав подходящий себе путь и по нему совершив шествие жизни, сможет занять на небесах чаемое место в вечной славе.

Итак, сколько есть у нас силы по милости и помощи Христовой, устремим на исполнение должного. Облегчим участливо бедствие нищего и не упустим случая умерить его нужду. Не замедлим <505> покрыть наготу нагих, щадя дарованное нам одеяние нетления. Мучимым в заключении, и страдающим от телесной болезни, и тяготящимся жизнью на чужбине будем сострадать и постараемся ощущать своими тяготы других людей, чтобы, подражая в любви к сродным Тому, Кто взял наши немощи и понёс болезни (Мф 8:17), и делами воздавая честь Его человеколюбивому самоумалению ради нас, сделаться и нам достойными стать созерцателями и участниками Его славы; и совершать это будем не ради славы от людей, за которую по завершении теперешней жизни никакого нам не будет одобрения, но всё, чем Ему угождаем, и говорить, и совершать будем, воистину делаясь Божиими и, как Он, взаимным человеколюбием становясь всем для всех (1 Кор 9:22). [289] Ведь таким образом, постепенно продвигаясь в добродетели, мы, с Божией помощью, сможем следовать, как должно, Божественной философии и исправиться для высшей жизни, презирая всё земное и почитая намного лучшим и цен-

ным последний чин у Бога, нежели первое достоинство при дворе земного царя; начав обогащаться ею и постепенно приучая душевные чувства с благоразумной невозмутимостью взирать на тварное, мы обретём великую выгоду: божественная философия безопасно поведёт нас сквозь волнение и непостоянство видимого к устойчивому и недвижному, но не допустит в нём остаться и задержаться; а затем, избегая беспорядочности земных вещей и стремясь к устроенности небесных, будем призывать бездну на бездну (Пс 41:8) и сквозь величие видимого прозревать, насколько доступно людям, логосы вещей умных и, заглянув в онемении в недоступнейшее святилище (τῷ ἁδύτῳ τῶν ἁδύτων), познаём собственную ничтожность и прорицаниями Духа таинственно научимся, как это мы, прах и пепел (Быт 18:27), по милости изволившего Бога достигаем Божественной славы, и ничтожное и презренное по природе преобразуется в столь блаженное; и таким образом поразившись зрелищем Бесконечного, пожнём плод истинного любомудрия, могучую защиту добродетелей, — говорю о смирении, величайшем и первейшем даре Божиим, умерщвляя которым причины страстей — я имею в виду чувства вкупе со сродной к ним близостью чувственных предметов, — полностью отсечём себя от мира, чтобы взирать на умное незамутнённым оком души, а затем нашу душу, уже истинно проникнутую смирением и обретшую, наконец, способность принять отражение Божественного образа, встретит Божественная любовь, и нас из рабов сделает друзьями, даруя [290] главнейшее в законе — «возлюбишь Господа Бога твоего всем сердцем твоим и <508> всею душею твоею» (Мф 22:37), и далее, ибо с мужественной строгостью не допустит устремить ни одну из наших умных сил вообще ни к чему иному, кроме Бога.

Будем же стремиться, пока есть время (Гал 6:10), на деле осуществить поставленную нам Богом цель благочестивого христианского провозглашения. Раз «наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего» (Еф 6:12), незримых тиранов и врагов, не въяве ведущих бой, а воюющих в тайной глубине сердец; «наденем всеоружие Божие», как призывает нас Божий апостол, «чтобы мочь противостать в день бедствия и, всё преодолев, устоять; и препояшем бёдра истиной, и облечёмся в броню праведности, в которой угаснут все огненные стрелы лукавого» (Еф 6:13–16). Будем стоять упорно, со «всякою молитвою и прошением» (Еф 6:18), и получим «меч духовный, который есть слово Божие» (Еф 6:17) — кратко говоря,

отделяющее от лучшего худшее и научающее благочестивых тому, что приличествует ведать христианам, а это есть дело совершенной пронизательности; оно же — ясность зрения, воздержность языка, строгость к телу, смиренномудрие, чистота помышлений, уничтожение гнева, как говорит где-то великий Василий, взлёт ума к Богу, и усиленное противостояние искушениям ради сохранения драгоценного, отплата любовью за ненависть, кротость к гонящим, увещевание хулящих, самоумерщвление злу, сораспятие со Христом, перенос на Бога полностью всей способности любить.

Написал же я это, благословенный господин мой, не потому, чтоб не знал вашей твёрдости в вере Христовой и умножаемого исполнением заповедей поклонения Ему, а желая вам сообщить, какую и сколь великую веду я ради вас битву, а забота постоянно жжёт моё сердце; и я призываю вас бдительнее наблюдать за главными поборниками ересей, чтобы никто из них, соблазнив вас лживыми доводами, не смог замутить — да не будет этого! — [291] чистый и живительный источник вашей веры грязными потоками собственного нечестивого учения. Ведь язык у них — будто обоюдоострый меч и наточенная бритва, режущая насмерть души, и отправляющая их в адскую западню и тёмную пропасть, и лишаящая жизни во Христе лживым сладкоречием. Сам <509> Господь наш и Бог Иисус Христос, Бога-Отца едиnorodный Сын и Слово, создатель всей твари видимой и невидимой, ради нас по неизреченному Своему человеколюбию принявший смерть, как Сам изволил, и Своей собственной кровью избавивший нас от власти тьмы — Сам да возьмёт вас за правую руку и да введёт в страх Божий, и в полное ведение воли Своей во всякой премудрости и духовном разумении, и да склонит поступать достойно Себя, приносить плод во всяком добром деле и возрастать в познании Его истины, и да укрепит вас всякой крепостью по могуществу славы Своей на всякое созидание и долготерпение, и сохранит вас, с радостью и благодарностью подвизающихся по Евангелию Его благодати, и да удостоит части святых во свете (Кол 1:9–12) молитвами и мольбами всеславной Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии и всех святых. Аминь.

Письмо XIII.
КРАТКОЕ СЛОВО
К ИЛЛЮСТРИЮ
ПЕТРУ
ПРОТИВ УЧЕНИЯ
СЕВИРА



Воистину выказал благословенный господин мой, что телесное разлучение друг от друга никак не может уменьшить духовную любовь, когда люди духовно связаны по Богу любовью друг к другу, — не посчитав недостойным одарить меня, ничтожного и грешного, в котором нет ничего, что бы стоило его любви, своим драгоценным письмом. Получив его, я возрадовался и в духе обнял его, будто он пришёл, и по обыкновению возблагодарил единого Бога и Спасителя всех Христа [292] за то, что господин мой, как я понял, благополучно совершил свой путь по воде. Ведь и присутствуя воистину любезен благословенный господин мой, и отсутствуя не менее всем мил, чем когда присутствует, ради озаряющей его благодати нищеты Святого Духа (Мф 5:3), через которую всякий, кто подлинно усваивает её себе, как Божию добродетель, делается храмом святым в обитание в духе Бога, умалившего Себя до образа раба и словом и делом выказывавшего её людям; Ему подражая, и сам благословенный господин мой стяжал в душе кротость и смирение. Кротость — потому что угасивший страстные движения гнева и вожделения делается угоден Богу и людям. Ведь кротость есть не что иное, как полная неподвижность гнева и вожделения ради неестественного; <512> у кого есть она, тому становится ясна Божия воля. Говорит ведь в псалме великий Давид: «Направляет кротких в суде, и научает кротких путям Своим» (Пс 24:9). И смирение — потому что отсекающий жёсткость высокомерия делается угоден Богу и приятен людям. Ведь смирение есть познание всепревосходящей и созидательной причины через сопоставительное сравнение каждой вещи с Богом, по которой является доброе расположение людей друг к другу и отпущение прегрешений должникам. «Призри, — говорит ещё тот же великий

Давид, — на смирение моё и на изнеможение моё, и прости все грехи мои» (Пс 24:18).

Дабы так и проводил жизнь благословенный господин мой и сохранил в прямом смысле слова неколебимо стойкость веры во Христа, молюсь я, и был неподвластен любым бурным волнам ересей как искреннее чадо святой Божией соборной и апостольской Церкви, утвердившееся на благочестивом исповедании, которого отнюдь не одолеют разверзшиеся, будто врата ада, скверные уста еретиков (Мф 16:18). Об этих незаконных привоях, незаконно привитых от дикой маслины к доброму дереву, узнал я ещё до того, как вы, благословенные, мне написали, потому что, по слову пророка, «как пёс на блевотину свою» (Прит 26:11), так и они должны вернуться к смраднему [293] зловонию своей веры, как новые Симоны [Маги], Деманты и Гермогены, решившие предпочитать обман истине, но ничуть не задевающие, что бы они ни думали, глашатаев благочестия своим отступничеством, а скорее заслуженно вредящие сами себе и лишаящиеся благодати; и даже нынешним веком, ради которого отступили от истины, не могут они насладиться, как хочется, потому что он по природе нестоек и переменчив и всегда убегает от того, кому кажется, что он им овладел.

Ибо воистину смрадна, и исполнена зловония, и лишена всякой благодати любая речь, учащая, что по природе в едином Христе после неизъяснимого соединения не сохраняется то, из чего Христос составляется, и этим отрицающая всё устройство Божие о человеке, и отсекающая от Бога-Слова разумно одушевлённое тело, воспринятое от пречистой и святой преславной Приснодевы и воистину Богородицы. Ведь в самом-то деле отсекает, хоть наружно и исповедует одними устами ради обольщения внимающих, и полностью отрицает воплощение тот, кто говорит, что после соединения не существует, не сохраняется и не исповедуется природа плоти, неслитно и нераздельно соединённая с Богом-Словом по ипостаси — под предлогом якобы благочестия, чтобы не показаться рассекающим соединение числом, а на самом деле несомненно и полностью отрицая существование после <513> соединения тех природ, из которых состоит Христос.

Более естественное рассуждение о числе

Происходит же это с ними, кажется, потому, что они не знают, что любое число и не разделяет по собственному логосу, и не разделяется, и не производит вообще ни деления, ни соединения. Действовать (*ποιεῖν*) ведь или претерпевать число по природе

не способно, не будучи сущностью или привходящим свойством, которым принадлежит деяние (τὸ ποιεῖν) и претерпевание, а изъясняет лишь количество вещей, к которым относится, в каком бы отношении друг к другу они не находились — соединения ли, или разделения. Число, скажу смело, есть как бы именование количества, безотносительно к взаимоотношению входящих в него вещей. Оно ведь и не производит по природной необходимости разделения или [294] количества вещей, и не творит однородности вещей, объединённых одним видом, и вообще не является признаком какого-либо свойства отдельных вещей одного вида, различающихся друг от друга привходящими свойствами. Ведь совершать такое принадлежит Божественной премудрости и могуществу, которые всё создали и сохраняют неслитно каждый вид природным отграничением от всего остального; а число, как я сказал, выражает одно лишь количество, а не образ существования множества, как именование, по природе относящееся к количеству.

***Более строгое рассуждение о различии и количестве
и о их благочестивом исповедании***

Значит, раз по мнению Отцов число выражает количество вещей, но не их взаимное отношение, а любое количество понимает-ся в некоей природной инаковости и непременно включает различие, — природное различие во Христе после соединения признают и противоречащие истине, — то приходится им признать после соединения и количество различающихся вещей, без чего невозможно различие посредством выражающего количество числа, без чего вообще нельзя познавать количество, если только они хотят правильной последовательностью рассуждений доказать своё учение. Если же они отрицают количество сохранившихся во Христе природ после соединения, то пусть не осмеливаются и утверждать после соединения различие природ, из которых состоит Христос — ведь им известно, что любая вещь, каким бы то ни было образом содержащая различие, не может быть полностью едина по логосу и образу бытия. А то, что не может быть полностью едино по логосу и образу бытия, разумеется, представляет собой по какому-либо логосу и образу бытия по меньшей мере две вещи, или больше. Значит, утверждающие, что после соединения в Христе есть различие, не могут сказать, что Христос после соединения полностью един по логосу и образу бытия. Если же не полностью един Христос после соединения <516> по логосу и образу бытия, то, очевидно, после соединения Христос непременно по какому-то

логосу и образу бытия [295] является двумя. А раз по какому-то логосу и образу бытия Христос после соединения является двумя из-за различия в Нём природ, из которых Он состоит и в которых существует, как уже доказано, то ясно, что понапрасну кощунствуют люди, которые признают после соединения различие природ, из которых состоит Христос, а самые природы, между которыми и есть различие, после соединения явно устраняют умолчанием — ведь отрицание существования и сохранения природ есть настоящее устранение. Ведь либо природы, по их мнению, не устраняются после соединения, а существуют и сохраняются, и правильно исповедовать, что они сохраняются после соединения; либо, если уж неправильно исповедовать природы после соединения, то правильно утверждать, что природы, по их мнению, и не существуют, и не сохраняются во Христе, и тогда природы устраняются. По-моему, о том, что неправильно даже называть, гораздо лучше и правильнее сказать, что оно вовсе не существует; или же пусть убедят нас рассуждением — как это справедливо не исповедовать во Христе природы, из которых состоит Христос, которые после соединения существуют и сохраняются без какого бы то ни было превращения и изменения, не переходя друг в друга по логосу сущности? и тогда мы покорно согласимся лишиться исповедания природ, существующих и сохраняющихся во Христе.

Как полностью един Христос по логосу и образу бытия после соединения, так же и двумя вовсе не является Христос по логосу и образу бытия после соединения. Если же по логосу и образу бытия Христос не является двумя после соединения, то непременно по какому-то логосу и образу бытия из-за ипостасной тождественности, или же единства ипостаси, по которой не может содержать различия, един Христос. Значит, раз по разным логосам и образам бытия Он, всё тот же, является и единым, и двумя, необходимо рассмотреть, по какому логосу Он является единым, а по какому — двумя.

***О том, что кощунственно утверждать,
будто Христос — просто одна природа***

[296] Если же они станут утверждать, что Он един по логосу природы, то совершенно ясно, что, по их мнению, Он как целое будет иметь просто одну природу без какого бы то ни было различия. Если же мы позволим им утверждать это, то, по их мнению, ни Богом Христос не будет, ни человеком, и вообще — ни тварью, ни творцом. Ведь природа совершенно не допускает допол-

нительного означения ни одной из этих вещей. А если, избегая очевидной нелепости, они скажут, что у Христа одна природа, но сложная — значит, не понимают, что мрак нечестия приводит их к крайнему заблуждению.

***Более строгое рассуждение о сложной природе и её логосе,
и о нечестии, утверждающих, будто Христос —
одна сложная природа***

Прежде всего, в любой сложной природе <517> схождение частей друг с другом в сложении — произвольно.

Затем её части современны друг другу и ей самой и начинают существовать одновременно, так что ни одна из частей не существует раньше другой.

Вдобавок известно, что она сотворена ради целокупности, величественно обнимающей всё; а из перечисленного ничего не усматривают во Христе желающие быть благочестивыми, чтобы не объявить невольным и ненамеренным схождение Логоса с плотью, или же Бога-Слова — ровесником возникновения плоти, или плоть — совечной Слову в безначальном бытии, или это схождение — ничем не превосходящим прочие виды, рассматриваемые в соответствии со всеобщей природой, так что Христа определим как часть, произведённую ради восполнения всеобщности силой, создавшей всё. Ведь у любой сложной природы именно такое определение, логос и закон, как сама сила истины и течение последовательных рассуждений учит утверждать тех, кто разумно исследует сущее. [297] А кто же сможет быть причислен к благочестивым, если так мыслит о Боге-Слове, существовавшем прежде всех веков, точнее говоря, создавшего все века, и по Своей воле и хотению намеренно умалившегося до нас, и вочеловечившегося ради восстановления и обновления, а не ради восполнения всеобщности. Ведь образом устройства, а не законом природы неизреченно явился людям во плоти Бог-Слово. Значит Христос, совершенно не подвластный по образу бытия закону сложной природы, — не сложная природа, как выходит по новому учению лишающих силы Евангелие, а сложная ипостась, которой относительно вида никак нельзя приписать сложной природы, хоть и странно рассматривать сложную ипостась, не приписывая ей сложной природы в соответствии с её видом.

Если же, как эти люди утверждают, Христос — сложная природа (это нелепая основа рассуждений Севира), то она либо родовая, либо единичная. Иной ведь, промежуточной между этими, и измыслить нельзя. А если Христос — родовая природа, то ясно, что

она сможет приписываться многим вещам, различающимся числом, и будет существовать в них только мысленно, не познаваясь самостоятельно в какой-либо ипостаси, без привходящих свойств отдельных вещей, которые под неё подпадают. Таковы ведь определение и логос всякой родовой природы; и получится у нас множество Христов вместо одного, отнюдь не имеющих никакого тождества с Богом и людьми, по правдоборствующему безумию Севира, ненужному и неукротимому. Если же Христос — единичная природа (умолчим о том, что природа вообще <520> не может быть определена одним лицом), да даже если, в конце концов, они приведут как некий великий и неопровержимый пример совершенно вымышленную птицу Феникс, о котором я боюсь что-либо сказать, чтобы не посмеялись знающие над моей глупостью, — мне ведь придётся доказывать выдуманность выдуманного!³⁹ Ведь если Феникс — птица, то он непременно есть и животное. А если он животное, то, прежде всего, вовсе не единичен, поскольку он есть животное. [298] Затем, раз он животное, то он есть и одушевлённое чувствующее тело. А если Феникс — одушевлённое чувствующее тело, то ясно, что он подвержен рождению и гибели. Спросим же самих этих мудрых созерцателей сущего: возможно ли, чтобы какое бы то ни было из подверженных рождению и гибели одушевлённых чувствующих тел обладало по ипостаси единичной природой? когда очевидным признаком их существования и определением является чередование друг за другом внутри вида. Как свидетельствует и Божественное Писание, дающее неколебимое основание разуму, когда в нём Бог так наставляет великого Ноя: «И сказал Господь Ною: войди ты и все семейство твое в ковчег, ибо тебя увидел Я праведным предо Мною в роде сем. И всякого скота чистого введи к себе по семи, мужского пола и женского, а скота нечистого по два, мужского пола и женского; и всех птиц небесных чистых по семи, мужского пола и женского, а всех птиц небесных нечистых по две, мужского пола и женского, чтобы рассеять семя по всей земле» (Быт 7:13). У них — раз Феникс причисляется к летающим животным — согласно Божественному речению нет единичной природы по ипостаси, так что, как я уже сказал, не будем этого утверждать; мне не доставляет удовольствия спорить из-за того, что не необходимо. Совершенно ясно всем, что если Христос в самом деле есть единичная при-

³⁹ Некоторая синтаксическая несвязность этого предложения призвана передать соответствующее свойство исходного текста. — *Прим. пер.*

рода, то Он не единосущен ни Богу и Отцу, ни людям. Ведь всё, что совершенно единично по природе, полностью отчуждено от природного сродства с чем бы то ни было иным. Если же, по мнению этих людей, как показало рассуждение, Христос по природе отчуждён от всего сущего, потребуем, чтобы они сами сказали, что Он есть по природе и по какой причине поклоняются они Христу, Который по их богохульным наставлениям и вовсе не существует <521>.

Значит, коли столь великая и страшная опасность, как доказала сила рассуждения, неизбежно преследует тех, кто утверждает, будто Христос един по природе, или же есть одна природа, будь то простая или сложная, а сложная — [299] или родовая, то есть общая, или единичная, то есть собственная, — будем самым бдительным образом блюсти наши сердца чистыми от этого учения, чтобы освободиться от грядущей кары за него. Будем благочестиво исповедовать во Христе, по причине природной инаковости, или различия, и двойственность природ, сохраняющихся и после соединения, из которых Он состоит, как целое из частей, так что части никак не совпадают друг с другом по природе, пока каждая сохраняет безущербно логос собственной природы в противопоставлении другой; и единство по причине ипостасной тождественности, так что во Христе как в целом невозможно из-за различия вообще никакое разделение, или рассечение, пока считается и до соединения с плотью, и по воплощении одной ипостасью и почитается нами и славится как Одно из Лиц Святой царственной Троицы. Ибо единичная ипостась Христа как целое никоим образом не разделяется крайностями по отличающей её особенности, которой она отграничивается от них. Крайностями же я называю Бога-Отца, от Которого до веков Христос родился как Бог, и Святую Преславную Деву и Мать, от Которой Он ради нас родился как человек. Благодаря родству своих частей с обеими крайностями единичная ипостась сохраняет без умаления тождественность по сущности; принимая в них логос различия, Христос не выходит из Своей единичной ипостаси. Ведь любая целокупность, и в особенности сложная, созерцаемая состоящей из различных частей, сохраняет в единичности тождественность собственной ипостаси и неслитное взаимное различие своих частей, благодаря которому сущностный логос каждой части остаётся неизменным по отношению к другой. Точно так же и части в сложении друг с другом, сохраняя в неприкосновенности природный логос, составляют одну

нераздельную целокупность, в которой единый ипостасный логос сохраняется совершенно нераздельным.

Значит, раз сопутствующее истине рассуждение доказало, что во всех отношениях кощунственно вещать, будто единость во Христе [300] присутствует по логосу природы, как и обратное — будто двойственность присутствует по логосу ипостаси; ведь одно из этих положений свойственно зловонной ереси Аполлинария, сливающего и смешивающего природы в одну природу и делающего устройство совершенно неразличимым, потому что по-настоящему он не признаёт существования никакой природы после соединения. <524> Ведь уклоняется от собственного бытия всё, что переходит и превращается одно в другое. Другое же положение принадлежит иудействующему помешательству Нестория, разделяющего единую ипостась на две ипостаси и отрицающего всё устройство тем, что отказывается утверждать ипостасное сущностное соединение Бога-Слова с плотью; мы же правильно и как надлежит будем вести речь, возвращая к истине искажённые слова и утверждая двойственность по логосу природной инаковости, то есть различия, а единичность — по логосу ипостаси, чтобы и разность природ, из которых состоит Христос, сохранилась в Христе после соединения, и единая тождественность ипостаси воплотившегося Бога-Слова точно так же осталась без умножения. Ведь противоположное изложение и исповедание дела уничтожает подразумеваемое еретиками, так как истина совершенно не допускает, чтобы прямые именованья вещей переходили друг в друга. Поэтому мы исповедуем Христа двумя природами, как я сказал, по логосу различия между природами, из которых Он состоит и которые сохраняются в Нём и после соединения, ибо Он, один и тот же, есть и Бог, и человек после соединения.

***О том, что утверждающий, что после соединения
Христос есть Бог и человек, необходимо должен
исповедовать после соединения
и соответствующие этим именованья природы,
если желает право верить***

Если же, по всеобщему исповеданию, Христос после соединения есть Бог и человек, ясно, что после соединения воистину утверждается и то, что соответствует этим именованьям. Ведь действительность постигается мыслью прежде своего именованья, да и не могло бы никак существовать именованье без действи-

тельности, от себя дающей именованию утверждение и принимающей взамен обозначение. Если же действительностью, к которой относятся именованья, Христос по соединении не обладает, то окажется, по учению этих еретиков, носителем пустых названий [301] безо всякого значения и действительности, и будет Христос, по их учению, Богом и человеком лишь по имени, а не на самом деле, — а этого что уж может быть нечестивее? Если же они не захотят быть до такой степени безумны и скажут, что наименования Христа после соединения не лишены действительного значения, то как не отказываются утверждать два наименования Христа после соединения, так же пусть утверждают после соединения и две природы Христа, из которых и в которых Он состоит и к которым относятся наименования, если только в соответствии с истиной верно исповедуют, что после соединения соединившиеся природы сохраняются действительным образом.

***О выражении «в двух», и благочестивое исповедание единой
воплотившейся природы Слова по учению Отцов,
и отрицание единой сложной природы***

И мы опять-таки верим, что Он существует в двух природах, то есть в Божестве и человечестве. Ведь как мы, утверждая, что Христос состоит из двух природ, мыслим Его состоящим из Божества и человечества как целое из частей, так же и утверждая, что Он существует после соединения в двух природах, верим, что Он существует <525> в Божестве и человечестве как целое в частях. Части же Христа — Его Божество и человечество, из которых Он состоит и в которых существует. А с другой стороны, научены мы и в единую природу Бога-Слова, воплотившуюся во плоти с умной и разумной душой, веровать и её утверждать и провозглашать, по учению святого Кирилла; говоря же о «воплотившейся», разумеем привнесённую сущность нашей человеческой природы. Также и всё того же и единого Христа чудеса и страдания, и два Его рождения — предвечное от Отца бесплотным образом и временное от Матери и Девы ради нас плотским образом. Поэтому воистину и действительно Богородицей Её исповедуем, ибо рождённого от Отца прежде всех веков Бога-Слово Она родила в последние времена воплотившимся от Нее. Единой же сложной природой называть Христа мы совершенно отказываемся, не только по изложенным причинам, но и потому, что вообще ни один из признанных Отцов до сего дня не употребил этого выражения — совершенно ясно, что оно изобретено еретиком Аполлинарием

и его последователями, а Севир, [302] восприняв их заблуждение, разумеется, красуется и их выражениями. Ведь Христос не есть природная единица по сложению, как учат Аполлинарий и Севир, раз и после соединения в Нём сохраняется неслитная инаковость природ, из которых Он состоит. Не есть Он и ипостасная двоица, как учит Несторий, раз сошедшиеся части отнюдь не существуют самостоятельно и раздельно друг от друга, а воплотившийся Бог-Слово — един и после воплощения, и соединившуюся с Ним плоть, одушевлённую умом и разумом, воспринял не ипостазированной предварительно логосом собственной природы; но по учению Отцов Он есть единая сложная ипостась, в которой Он есть полностью Бог и Одно из Лиц святой всеславной Троицы с прибавлением человечества посредством Божества, и полностью человек и один из людей с прибавлением Божества посредством человечества.

Рассуждение о сложной ипостаси, основывающееся более на природе, и точное доказательство того, что исповедующие единую сложную ипостась Христа не впадают в ту же нелепость, что и говорящие, будто Христос — единая сложная природа

Если из-за того, что любая сложная ипостась обладает-де современными друг другу частями, кто-то заключит, что утверждающие единую сложную ипостась Христа измышляют такую же нелепость, то, по-моему, он мыслит неправильно. Ведь не вообще любая сложная ипостась имеет части, современные друг другу по возникновению, а ясно только такая, которая подпадает под понятие сложной природы и принадлежит к такому виду, присваиваемому ей; она, в общем и целом по приписываемой ей сущности, то есть природе, обладая объединённой <528> совокупностью присущих ей свойств, есть природа со свойствами. Значит, если природа, которой она подпадает, является сложной, как и вид, к которому она относится, то совершенно неизбежно, что и сама ипостась будет сложной, и её части будут современны друг другу из-за присваиваемой ей сущности, то есть природы, существующей таким образом, что она совпадает с видом, за исключением её определяющих признаков. [303] Ведь как мы при определении ипостаси просто говорим: «Ипостась — это некая сущность со свойствами, или же некая сущность, содержащая каждое из всех свойств, которые присутствуют в отдельной единичности», так же и о дополнительно определяемой ипостаси, а не об ипостаси

просто, говорим: «Сложная ипостась — это некая сложная сущность со свойствами, или же некая сложная сущность, содержащая каждое из всех свойств, которые присутствуют в отдельной единичности». Ведь свойства, усматриваемые во всех единичностях одного и того же вида, прежде всего отмечают род сущности или природы в относящихся к ней отдельных единичностях. Ведь сложность есть общее свойство всех отдельных единичностей, относящихся к сложному виду; следовательно, сложность отличает прежде всего сложную природу в относящихся к ней единичностях, а не ипостась.

Кроме того, опять-таки всякое определение отдельных единичностей основывается на общих свойствах, под которые они подпадают, и описание всего, что подпадает под них, естественно берёт начало с родовых свойств, так как ясно, что определяется то, что существенно и первично. Если же это верно — а так оно и есть, — ясно, что утверждающий сложность ипостаси, возводимой к природе, тем самым обнаруживает по общему роду сущности и наличие ипостаси вместе с отличающими её свойствами. Так что говорящий о сложной ипостаси, подпадающей природе, не о чём другом говорит, как о природе, или же сущности вместе со свойствами. Значит, если, как доказано, любая сложная природа произвольно содержит в себе части, сходящиеся друг с другом по сложению, и обладает современными друг другу частями, и возникает ради восполнения усматриваемой в сущих целокупности в каждом роде, то ясно, что любая ипостась естественным образом обладает бытийным устройством (*πρὸς τὸ εἶναι τὴν σύστασιν*) одинаковым с собственным родом и видом и неизменным. Пусть же эти еретики покажут, что сложная ипостась Христа подпадает сложной природе, и заключат, что её части современны, и справедливо обвинят нас в том, в чём сами порицаются. Пока же им это не удалось, [304] они основывают свои учения на зыбучем песке. Ведь кто по невежеству силится подчинить Христа вышесказанным нелепостям, потому что Он и есть сложная ипостась, и нами таковой благочестиво исповедуется, далеко отклоняется, блуждая, от ведущего к истине пути — а точнее, от самой истины. Ибо великая и святая тайна Христа и <529> не имеет какой-либо общей и родовой природы, приписываемой ей как вид единичности, и сама не является родом или видом, приписываемым подпадающим ему по природе единичностям, чтобы её можно было подчинить какому-нибудь из приведённых правил, потому что соединение Бога-Слова с плотью

по сложению не равно и не подобно вещам, сложным по взаимному схождению частей.

О том, что соединение Бога-Слова с плотью произошло единственно по принятию, так что Он предсуществовал и пожелал истощиться ради соединения с плотью

Ведь во всех вообще сложных по природе вещах составление вида как целого из частей совершается не соединением одного с другим по принятию, а совокупным возникновением частей из небытия по схождению друг с другом одновременно с возникновением совершается составление целого. Тайна же Господа нашего и Бога и Спасителя Иисуса Христа явилась не таким образом, а Бог по природе и по природе Сын Божий, простой и бесплотный, и совечный Отцу, и Создатель всех веков, человеколюбивым волением пожелав, по принятию плоти сделался человеком и ради нас, простой и бесплотный по природе, устройением родился от нас по ипостаси сложным и воплощённым, как вдохновенно говорит святой великий Дионисий Ареопагит в первой главе своего сочинения О Божественных именах, такими словами повествуя о Божественном воплощении: «[Богоначалие] как крайне человеколюбивое, ибо Оно воистину полностью сообщилось подобным нам в одной из Своих ипостасей, призывая к Себе и возвышая человеческую падшесть, из которой⁴⁰ составилась простой Иисус, и Вечный — принял временную протяжённость, и сверхсущностно превосходящий всякий чин природы — родился [305] в нашей природе»⁴¹.

Значит, раз не по закону и чину природы сложных вещей, а по иному, нежели сложные вещи, установлению сложился неизреченно с плотью Бог-Слово — именно, как громко гласит всем разум истины, по принятию, а не приняв бытие одновременно с плотью по рождении ради исполнения некоего сложного целого по виду — то напрасно неучи пытаются незаконно подчинить природным законам сложную ипостась, превосходящую всякие пределы и логосы природы. Поэтому утверждающий, что вочеловечение осуществилось принятием плоти и предвечное существование Бога-Слова сохраняет, и благочестиво исповедует Его добровольное и предна-

⁴⁰ У прп. Максима здесь пропущено: «неизреченным образом (ἀρρητῶς)». — Прим. отв. ред.

⁴¹ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах, I, 4 [113, 6–11 (Suchla)]. В переводе сохранен синтаксис, используемый при цитировании Ареопагита прп. Максимом. — Прим. отв. ред.

меренное воплощение во времени, и соблюдает неслитно различие между принимающим Словом и принятой плотью и после <532> соединения. Тот же, кто исповедует, будто Бог-Слово вочеловечился без изменения не принятием плоти, никак ничего из сказанного не сможет истинно исповедовать. Ибо каким образом, если не предсуществовал безначально Бог-Слово, по своей Воле принял Он плоть, отличную по сущности? Потому-то главным образом, как мне кажется, и говорится, что соединение с иноприродным произошло посредством принятия, причём так, что Единственный единственным образом без претерпевания воистину принял иносущностное и всячески и во всех отношениях сохранил Себя без изменения или умножения, а принятое — неизменным, что невозможно для сотворённой природы, в которой одновременно с возникновением частей ради восполнения некоего целого по роду при совокупном их схождении друг с другом возникает и вся сложная вещь, сохраняющий в общем равное отношение частей друг к другу, как это имеет место в нас и в существах, получивших в удел сложную природу по виду. Ведь у нас душа располагает природными способностями тела, соразмерными её собственным действиям, так как тело по природе является её вместилищем, а она возникает одновременно и совокупно с плотью. Бог же Слово, собственным природным действиям Которого никоим образом [306] не соразмерны способности Им принятой природы — ведь сверхприродному природа не может быть мерой, да и вообще ничто из сущего по природе не способно Его вместить⁴². Так что Единственный неизреченным образом по изволению стал человеком через принятие плоти, одушевлённой умом и рассудком, как сущий, и предсущий, и всемогущий сверхъестественным образом обновив естество, чтобы спасти человека.

Такую познал я веру и такой научился и у преждеотошедших святых блаженных Отцов наших, и у ещё живущих, которым вверено кормило соборной святой Божией Церкви, ими в пристань воли Божией верно направляемой; в её лоне и я по их молитвам оставляю настоящую жизнь и вместо всяких достоинств поднесу Богу это исповедание — незапятнанное, и непорочное, и возвышающееся над любой бурей ереси. Я ведь не могу похвалиться жизнью, осиянной делами праведности, потому что во всё время земного существования был добровольным нарушителем Божиих законов.

⁴² Некоторая синтаксическая несвязность этого предложения призвана передать соответствующее свойство исходного текста. — *Прим. пер.*

А я по возможности кратко написал вам это, господа мои благословенные, чтобы вы знали, если только есть какая-то польза от писания, как прогнать волков, хотя бы и прикрывшихся отчасти овечьей шкуркой, которые непонятным лаем пугают кротких божественных овец святого стада Христова, и не дали себя увлечь обманом, зловредно притворяющимся истиной; а слов Отцов, подтверждающих церковную веру, пока что не смог я поместить в письме <533> из-за моей крайней скудости в книгах. У вас же есть там, благословенный господин мой, отец и учитель, авва Софроний, воистину благоразумный⁴³ и мудрый заступник истины и неодолимый защитник Божественного учения, который и делом, и словом может сражаться со всякой ересью; кроме всех прочих достоинств, богат он и множеством божественных книг, которыми щедро делится с желающими поучиться Божественному. Так что, посещая его, вы, я уверен, приобретёте правое безошибочное познание спасительного [307] Божественного учения. Желаю вам здоровья.

⁴³ Игра слов: Σωφρόνιος — Софроний, σῶφρων — «благоразумный». — Прим. пер.

Письмо XIV.
ТОМУ ЖЕ
ПОСЛАНИЕ
УЧИТЕЛЬНОЕ



Бог, будучи благ по природе, ничего не творит дурным из того, что Ему свойственно творить. Человек же, сделавшись благим по усердному стремлению, всегда радуется тому, что Бог творит по природе. Ведь нет в человеке иного отличительного признака благодати, кроме как одной лишь склонности к тому, что возникает от Бога. Ибо Богу свойственно творить благо, а человеку — любить его. Ведь добродетель мужа — выказывать себя любящим содеянное Богом по расположению воли. Значит, если действительно всё, имеющее в Боге причину своего возникновения, есть благо, то, разумеется, благом, и величайшим из благ, является соединение разошедшихся по вере, ибо ясно, что это дело Божие. Если же это совершенная правда, то знаю я, что вы радуетесь, видя, как рассеянные собираются воедино — вы ведь благи по вашему устремлению к добру.

Поэтому я и прошу вас, благих и богохранимых, принять богоугоднейшего дьякона, господина моего <536> Косьму, который доставит это не слишком длинное моё письмо, — мужа добродетельного и благоразумного, и украшенного богоугодным нравом, — и причислить его к вашим близким друзьям, а если возникнет нужда представить о нём прошение богочтимому папе, чтобы он получил принадлежащую ему степень дьякона в Церкви, в которой был поставлен, — не медлить. Он ведь настолько глубоко воспринял благочестивый смысл Божественного учения Церкви, что и пламенно борется за него, и знает, что цель и закон благочестия — не отрицать существования ни одной из частей, из которых состоит Христос после неизреченного соединения, ибо [308] Он, всё один и тот же, воистину есть вместе Бог и человек. Он ведь не отринул то, чем был, когда воистину стал тем, чем не был — ибо не переменился. И не изменил того, чем стал, оставшись, чем был — ибо человеколюбив; а есть весь по ипостаси природно и то, и другое, единый из того и другого,

сохраняя в Своем единстве и то, и другое без превращения и изменения, ибо воистину по ипостасному соединению есть и само то, и само другое. Ведь ипостасное соединение противопоставляется разделению, но не природному различию соединённых в нём вещей, и потому первое полностью устраняет, последнее же неколебимо сохраняет, что изъясняется числом. Поскольку никто никогда не мог помыслить различие, совершенно непричастное количества, будь он хоть искуснейшим и непобедимейшим спорщиком. Ведь пока части сложного целого, из которых целое состоит, сохраняются без слияния, невозможно не признавать природное различие между собой сохраняющихся в соединении частей целого. А пока в целом сохраняется логос сущностного различия частей, нельзя не признавать количество частей целого, сущностно различных между собой, что и свойственно выражать числу, а не разделению, потому что число изъясняет не взаимоотношение вещей, то есть единство или разделение, а только количественность просто, но не её образ. Если же числу свойственно выражать количественность, а не соотношение, то отнюдь не разделяет соединение тот, кто благочестиво употребляет число единственно для выражения сохраняющегося во Христе после соединения различия природ, из которых Он состоит, а лишь познаёт, что после соединения пребывают неслитно природы, из которых состоит единый Христос, и Господь, и Сын, и Бог — ясно, что воплотившийся и полностью вочеловечившийся. Поэтому такой человек проповедует и одну природу Слова после соединения, воплотившуюся в плоть, обладающую умной и разумной душой, различия не отрицая, а разделение устраняя и удаляя, чтобы этими самыми выражениями (1) изгнать из Божественного храма вместе и слияние Аполлинария, [309] и <537> разделение Нестория, — два противоположных зла, — и в чистоте поклоняться тайне; он исповедует, что Христос родился свыше от Отца прежде всех веков и что Он же родился ради нас сниже принятием плоти, одушевлённой умом и рассудком, от Матери в последние времена. И поэтому верит он, что святая Дева — действительно и воистину Богородица, ибо, зачав вместо семени Самого Бога-Слово, Она носила и родила Его, воплотившегося от Нее; что Он же творил чудеса, что Он же добровольно претерпел испытания человеческими страданиями, Он же был распят, погребён, восстал в третий день по Писанию (1 Кор 15:4), был во плоти взят на небеса, откуда бесплотно явился нам, а как — Сам ведаёт, ибо как Бог по природе

не переходит из одних мест в другие. Он ведь беспределен по природе, и поэтому отнюдь не содержится ничем из сущего, ибо свободен от всякого ограничения; и по природе человеколюбив, и поэтому добровольно претерпел наше плотское рождение и заключился в наше существование; Он же придёт во славе Своей судить живых и мёртвых и воздать каждому по справедливости уготованный ему удел.

Принявшего охотно это исповедание упомянутого богоугоднейшего господина Косьму и я принял с радостью, и полюбил сильнее, чем собственную душу, узнав простоту его нрава во Христе, и на какие он задавал вопросы о вероучении, дал ему вкратце письменный ответ, который стоило бы и вам, богохранимые, принять и развить. Вы ведь поможете ему вашим прекрасным разъяснением обсуждаемого, восполняя то, что из-за краткости пропущено; и довольно об этом. Напоминаю вам, богохранимые: будем бодрствовать и молиться, по повелению Божию (Мф 26:41), чтобы не попасться в западни искушений, со всех сторон окружающие нас. Ведь если будем бодрствовать и трезвиться, то, я уверен, сохранимся от козней демонов; если же будем молиться, привлечём себе в помощь Божественную благодать, [310] соратоборствующую нам, <540> и делающую нас победителями всякого супротивного могущества, и хранящую нас от всякого заблуждения и неведения; и в особенности сейчас должны мы так поступать, потому что, не будь даже заповеди, прибегать к Богу учит нас сама природа, подталкиваемая тяжёлыми обстоятельствами. Ибо что бедственнее зол, охвативших ныне всю вселенную? что страшнее того, что мы видим и слышим о происходящем? что жальче и ужаснее для страдальцев? Видим племя диких жителей пустыни, проносящееся по чужой земле как по своей, неукротимых свирепых зверей, людей по одному лишь внешнему виду, разоряющих культурное государство, а также и народ иудейский, издревле радующийся крови человеческой и усматривающий умилоствление Бога лишь в умерщвлении изваяния и оттого ещё сильнее безумствующий, и всех, прославившихся злодеяниями, становящийся известнее изобилием порока, и ненавидящий Бога, воображая поклоняться Ему; невернейший из всех народов земли и оттого наиболее склонный к принятию супротивной власти, обычаем и устройством предшествующий пришествию лукавого и своими делами возвещающий приход антихриста, ибо не познал истинного Спасителя; народ враждебный и беззаконный,

ненавидящий людей и Бога, и оттого пуще человеконенавидящий, что ненавидит Бога; не боящийся оскорбительно насмехаться над святыми, за что близко наказание — а чтобы оно было ещё справедливее, в его делах ясно видна его Богопротивная тирания; народ, стоящий за ложь, творящий человекоубийства и враждующий против истины; жестокий гонитель моей веры, которой рассеялось заблуждение многобожия и изгнаны воинства демонов, которой «всплеснули руками все народы», по пророчеству, «и воскликнули Богу гласом радости; ибо Господь Всевышний страшен, великий Царь над всею землею» (Пс 46:2–3). Тайнственно познали они едиnorodного Сына, пришедшего [311] во плоти: Он — Господь, ибо рабам Своим, деланием придерживающимся заповедей, установил закон добродетели; <541> Всевышний же, ибо дарует истинное знание тем, кто по жажде мудрости созерцанием стремится постичь таинства, обнажённые от иносказания; а страшен, ибо судит и карает преступления; и Царь, ибо каждому уделяет уготованную ему по заслугам долю; и велик, ибо сверхъестественно творит противоположное противоположным, создавая бесстрастие страстью и смертью — жизнь и чудесной силой даруя Своими лишениями по плоти неизменное обладание благом по природе. Но и это не пристыжает безумный народ, не перестающий преследовать веру и добродетель. Несомненно, что он преследует их по зависти, ибо отпал от обеих, а не ведая, что отпал, хромает на оба колена (3 Цар 18:21) и никак не может или, вернее говоря, не хочет подняться от падения в нечестие, ибо ради надменности и наслаждения всегда предаёт веру и добродетель, как народ мятежный и глупый (Втор 32:6) и племя неразумное. Поделив между ними⁴⁴ свою жизнь, этот народ-отступник, преисполненный беззакония, делает первую матерью богоотступничества, а второе — созидательницей человеконенавидничества, так что оскорбляет и Бога, и тварь: Его презирает, а её растлевают мерзостью своих нравов.

Что же может быть, как я уже сказал, страшнее для глаз и ушей христиан, чем это — племя жестокое и чуждое, отваживающееся поднимать руку на Божие наследие? Но это произошло по множеству наших прегрешений. Мы ведь не «жили достойно благовествования Христова» (Флп 1:27). Все мы согрешили, все поступили незаконно, все оставили Путь заповедей (Дан 9:5),

⁴⁴ Т. е. между надменностью и наслаждением. — *Прим. пер.*

сказавший: «Я — путь» (Ин 14:6), и озверели друг на друга, не ведая благодати человеколюбия и таинства страданий, понесённых ради нас воплотившимся Богом, и пошли по стезям непроходимым (Прем 5:7), то есть утверждались расположением воли в постыдных страстях (Рим 1:26). Но станем бодрствовать и молиться, чтобы сердца наши не отягчались ещё больше объядением и пьянством (Лк 21:34). [312] Ведь объядение — это колебание в слове веры со временем и гонение, а пьянство — отвержение рассуждений, следующих природе, которые естественно приводят к истинному познанию сущего, когда душа по вялости сгибается под ударами испытаний и, помрачившись, колеблется, как я сказал, в вере. Если же мы будем молиться и бодрствовать, <544> вера в Господа нашего и Бога Иисуса Христа у нас укрепитя, ибо мы увидим и на собственном опыте воспримем осуществление того, что Он предсказал, и отнюдь не будем поражаться и колебаться в душе, как если бы претерпевали нечто, несогласное с обещанием, но возымеем ещё более твёрдую веру, видя, как на деле исполняется предсказание Господа. Если же осуществление предсказанного может приводить к укреплению веры, то и мы должны ещё больше укрепить нашу веру из-за происходящего, обнаруживая, что была сказана истина, и исповедать Бога пред людьми, вовсе не опасаясь никакой смерти, чтобы и Он исповедал нас перед Отцом (Лк 12:8) и принял как спасённых добрым исповеданием, которому Сам положил начало для изображения наших благ, «свидетельствуя перед Понтием Пилатом и исповедуя доброе исповедание» (1 Тим 6:13), которому мы да удостоимся подражать с Его помощью, если придёт такое время, не стремясь опрометчиво к опасностям ради слова благочестия, а, насколько возможно, избегая испытаний — и ради того, чтобы щадить преследователей, и ради познанной на опыте присущей нам природной слабости, и воспитывая подобных младенцам, и ожидая призывающего Бога-Слова, Который, незримо помогая борющимся, как велит закон, за благочестие, проходит путь мученичества, ибо Он один в силах победить чувства и природу; ведь ясно, что мученичество — это победа над чувствами и природой, и из него является возмущение ума и рассудка против страстей, которое укрепляет жажду Бога, чудным образом убеждающую любящих перейти через смерть к Желанному, при Котором да удостоимся стать, сияя исповеданиями Его, неразлучными с нами и при исходе отсюда, [313] и при переходе в мир

бесконечный — молитвами и заступничеством всесвятой Владычицы нашей Богородицы и Приснодевы Марии и всех святых. Аминь.

СХОЛИЯ

Говорит, что употребляющий выражение «две природы» только для изъяснения различия во Христе выступает против Нестория, а произносящий выражение «единая воплотившаяся природа Бога-Слова» отвергает разделение Нестория. Ведь тот, кто равно избегает нечестия обоих, употребляет два выражения.

Письмо XV.
ОБ ОБЩЕМ И ОСОБОМ,
ТО ЕСТЬ О СУЩНОСТИ
И ИПОСТАСИ, КОСЬМЕ,
БОГОУГОДНЕЙШЕМУ
ДИАКОНУ
АЛЕКСАНДРИИ



Богоугоднейшему господину диакону Косьме убогий Максим желает радоваться.

Раз уж мы ведём пространные речи о Божественном воплощении, затронувшие и те сложные вопросы благочестия, по поводу которых ты, человек Божий, попросил моё убожество сказать, что есть общее и всеобщее и что частное и особое, чтобы из этого нам стал ясен весь логос соединения, то я от себя вообще ничего не скажу, а чему научился у Отцов, то и говорю, ничуть не изменяя их учения об этих вещах. <545>

Общее и всеобщее, или же родовое, по учению Отцов, — сущность и природа; они ведь говорят, что обе тождественны друг другу. Особое же и частное — ипостась и лицо; ведь по их мнению они тождественны друг другу. И великий Василий изъясняет это Терентию и пишет: «Если же и мы должны кратко высказать наше мнение, то скажем, что в каком отношении находится общее к особому, в таком и сущность к ипостаси. Ведь каждый из нас и причастен бытию по общему логосу сущности, и по собственным качествам есть такой-то и такой-то»⁴⁵. А ещё он же, разъясняя то же самое Амфилохию, говорит так: «Между сущностью и ипостасью та же самая разница, как [314] между общим и индивидуальным. Вот, как животное относится к такому-то человеку»⁴⁶. И далее: «Утверждающим, что сущность и ипостась — одно и то же, необходимо приходится признавать

⁴⁵ *Василий Кесарийский*. Письмо ССХIV (К Терентию комиту), 4, 6–11 (Courtonne). — *Прим. отв. ред.*

⁴⁶ *Василий Кесарийский*. Письмо ССХХХVI (К Амфилохию), 6, 1–3 (Courtonne). — *Прим. отв. ред.*

различными лишь лица»⁴⁷. И ещё он, поучая некую послушницу (*καλονικήν τινα*), пишет ей, толкуя смысл слова «единосущный»: «Выражение же это самое даже и Савеллиево зло исправляет. Оно ведь устраняет тождественность ипостаси и вводит совершенное представление о лицах; ведь ничто не единосущно самому себе, но одно другому. Так что оно хорошо и благочестиво, потому что разграничивает особенность ипостасей и устанавливает неизменность природы»⁴⁸. Опять-таки и во втором послании к неокесарийцам он учит: «Ведь следует знать, что как не признающий сущность общим впадает в многобожие, так и не допускающий особенность ипостасей возвращается к иудейству»⁴⁹. И ещё в том послании, в котором убеждает Евстафия Армянского⁵⁰ подписаться, пишет, кажется, ясно: «Так что надлежит ясно исповедовать, что верят по словам, изложенным нашими Отцами в Никее, и по здравому смыслу, обозначаемому словами. Есть ведь некоторые люди, которые и в этой вере хитрят со словом истины и к своему замыслу притягивают разумение вероучительных слов. Так вот и Маркелл осмелился, кощунственно мысля об ипостаси Господа нашего Иисуса Христа и толкуя Его как пустое название, заявлять, что от них⁵¹ берёт начало его скверное понятие о единосущии. А некоторые из последователей ливийца Савеллия, полагая, будто ипостась и сущность — одно и то же, отсюда с натяжкой выводят основания для сочинения своего кощунства, — из того, что в вероучении записано: „А если кто скажет, что Сын Божий — иной сущности или ипостаси, того анафематствует святая соборная Церковь“. Те⁵² ведь не сказали, что сущность и ипостась — одно и то же. Ведь если оба слова выражали одно и то же понятие, какая была нужда и в том, и в этом? Но ясно, что одни отрицают, что Сын <548> из сущности Отца, другие утверждают,

⁴⁷ Там же. 6, 22–23 (Courtonne). — *Прим. отв. ред.*

⁴⁸ *Василий Кесарийский*. Письмо LII (К монахиням), 3, 1–6 (Courtonne). — *Прим. отв. ред.*

⁴⁹ *Василий Кесарийский*. Письмо ССХ (К неокесарийским ученым), 5, 25–28 (Courtonne). — *Прим. отв. ред.*

⁵⁰ Евстафий (ок. 300–377 или 380) — епископ Севастии (ок. 357), митрополит Римской Армении. «Подписаться» Василий Великий убеждал его под Никейским Символом веры. — *Прим. пер.*

⁵¹ Т. е. от «этих слов». — *Прим. пер.*

⁵² Т. е. отцы I Вселенского собора. — *Прим. отв. ред.*

что⁵³ из некоей иной ипостаси [315] — так что и то, и другое они отбросили, как чуждое церковной мысли. Ибо изъясняя свою мысль, они сказали, что Сын — из сущности Отца, но не прибавили ещё 'из ипостаси'. Так что одно слово употреблено для устранения лукавого понимания, другое же выражает спасительное учение»⁵⁴.

Согласно с этим, как известно, говорит и Григорий, получивший прозвище от богословия, в первом богословском слове: «Утверждая середину, высказываю истину, на которую только и нужно смотреть, отвергая и негодное слияние, и ещё более нелепое разделение, чтобы через сжатие рассуждения в одну ипостась из-за боязни многобожия не остались нам одни пустые именованья, раз мы считаем одним и тем же Отца, и Сына, и Святого Духа»⁵⁵. И немного спустя ещё: «Поскольку необходимо и единым Бога соблюсти, и исповедать три ипостаси, или же три Лица, причём каждое со своей особенностью. Соблюдётся же Бог единым, по моему разумению, если Сын и Дух, возводясь к единому источнику, не будут ни сослагаться, ни сливаться, а три ипостаси будут мыслиться безо всякого слияния, или разложения, или смешения, дабы не разрушилось целое чрезмерным стремлением возвеличить единство. А по единству и тождественности Божественности, если можно так выразиться, есть одно движение, и одна воля, и тождественность сущности»⁵⁶. А в прощальном слове опять-таки: «Веруем в Отца, и Сына, и Святого Духа, единосущных и равнославных, в Которых⁵⁷ и завершается крещение, которое — знай, посвящённый — есть отрицание безбожия и исповедание Божества; и так мы совершенствуемся, познавая единость в сущности и нераздельном поклонении, а троичность — в ипостасях, или же лицах»⁵⁸. Да и в Слове о светах он же говорит то же самое: «Когда

⁵³ У прп. Максима здесь пропущены слова свт. Василия: «...Он не из сущности, но... (οὐτε ἐκ τῆς οὐσίας, ἀλλ')». — *Прим. отв. ред.*

⁵⁴ *Василий Кесарийский. Письмо СХХV (Исповедание веры), 1, 16–42 (Courtonne).* — *Прим. отв. ред.*

⁵⁵ *Григорий Богослов. Слово XX, PG 35 1072 14–20.* — *Прим. отв. ред.*

⁵⁶ Там же. PG 35 1072 42–1073 8. — *Прим. отв. ред.*

⁵⁷ У прп. Максима здесь пропущены слова свт. Григория: «...в этих именах и подлежащих... (ἐν τε ὀνόμασι καὶ πράγμασιν)». — *Прим. отв. ред.*

⁵⁸ *Григорий Богослов. Слово XLII, PG 36 476 44–477 5.* — *Прим. отв. ред.*

говоря о Боге, осияваетесь (*περιαστράφητε*)⁵⁹ одним тройственным светом; тройственным по особенностям, или же ипостасям, если кому угодно так называть, или же Лицам (ведь из-за названий мы не будем ссориться, пока их слоги приводят к одному и тому же понятию), а единым — по логосу сущности, или Божества»⁶⁰.

Такое согласие в Божественном учении устанавливают отцы наши [316] богословы Григорий и Василий, что утверждают в точности одно и то же: природу, как общее и всеобщее — сущностью, ипостасью же — лицо, как особое и частное, отнюдь <549> не смешивая излагаемые понятия их переходом друг в друга или слиянием. Ибо правое исповедание веры оба передали народам действием одного и того же Духа. В согласии с ними, как увидишь, проповедуют правое учение благочествой веры и все те, кому благодатью Духа вверено управление Церковью, и ничуть не отклоняются от того же разумения.

Доказательство, основывающее более на природе и устанавливающее, что ничто из существующего не тождественно иному по сущности и ипостаси, а одни вещи тождественны по сущности, но отличны ипостасями, другие же — тождественны по ипостаси, по сущности же совершенно отличны

Раз одно и то же — сущность и природа, и одно и то же — лицо и ипостась, ясно, что единоприродные друг другу и единосущные вещи непременно иноипостасны друг другу. А по обоим, то есть по сущности и по природе, ничто из существующего не тождественно иному. Поэтому вещи, соединяющиеся друг с другом по одной и той же природе, или же сущности, то есть имеющие одну и ту же сущность и природу, никак не соединятся по одной и той же ипостаси, или же одному и тому же лицу, то есть не смогут иметь одно лицо и одну ипостась; а соединяющиеся по одной и той же ипостаси, или же одному и тому же лицу, никак не сплотятся по одной и той же сущности, или же природе, то есть отнюдь не окажутся принадлежащими одной и той же сущности и природе. А вещи, соединяющиеся по одной и той же природе, или же

⁵⁹ В дореволюционном русском переводе *Слов* свт. Григория — «озаряйтесь» (*Григорий Богослов. Собрание творений. Т. 1. Минск; Москва, 2000. С. 651 [Перв. изд.: М., 1851]*). — *Прим. отв. ред.*

⁶⁰ *Григорий Богослов. Слово XXXIX. PG 36 345 39–45. — Прим. отв. ред.*

сущности, то есть имеющие одну и ту же сущность и природу, различаются друг от друга ипостасями, или же лицами, как это есть у ангелов и людей, и у всех тварных существ, созерцаемых в виде и роде. Ведь ангел от ангела, и человек от человека, и бык от быка, и собака от собаки отличается по ипостаси, [317] но не по природе и сущности. Разум осмелится утверждать и большее: даже в безначальной Первопричине, сотворившей сущее, мы не усматриваем тождественными друг другу природу и ипостась, если в самом деле знаем, что одна сущность и природа Божества существует в трёх ипостасях, отличающихся друг от друга своими особенностями, а три ипостаси — в одной и той же единой сущности и природе Божества. Ведь поклонение наше — Единиче в Троице, и Троице в Единиче; Отец, и Сын, и Святой Дух — один Бог; и ни Сын не есть Отец, а есть то, что есть Отец, ни Святой Дух не есть Сын, а есть то, что есть Сын; ибо всё, что есть Отец, кроме нерождённости, есть Сын, ведь Он рождён; и всё, что есть Сын, кроме рождения, есть Святой Дух, ведь Он исходит. Однако нерождённость, и рождение, <552> и исхождение не рассекают на три неравные или равные сущности и природы единую природу и могущество неизреченного Божества, а отмечают лица, то есть ипостаси, в которых существует, точнее, которые и есть единое Божество, или сущность и природа; а те вещи, которые соединяются по одной и той же ипостаси, или же лицу, то есть принадлежат одной ипостаси и составляют одно лицо, отличаются логосом сущности, или природы, как это происходит с человеческой душой и телом, и вообще с теми вещами, которые сошлись друг с другом по ипостаси. Ведь такие вещи не бывают единосущны друг другу.

Итак, вещи, соединяющиеся по одной и той же сущности, или же природе, то есть принадлежащие одной и той же сущности и природе, непременно единосущны друг другу и иноипостасны, а единосущны по логосу сущностной общности, неизменно усматриваемой в их природной тождественности, почему одна и является и называется тем, что есть, не более другой — ведь все они наделены одним и тем же определением и логосом сущности. Иноипостасны же они по логосу различающей их личной инаковости, почему одна и отличается от другой, и они не совпадают друг с другом в особенностях, отмечающих ипостаси, [318] а каждая своим набором особых свойств привносит собственный логос ипостасной особенности, почему и не приемлет общности с единоприродными и единосущными. Вещи же, соединяющиеся

по одной и той же ипостаси, или же одному и тому же лицу, то есть составляющие соединением одну и ту же ипостась, единоипостасны друг другу и иносущны. Единоипостасны они по логосу нераздельной личностной единичности, составившейся из них соединением, почему особенности, которые отличают каждую вещь от сущностной общности, одновременным с возникновением соединением между собой делаются признаками составившейся из них единой ипостаси, в которой усматривается взаимное тождество, не содержащее никакого различия, как в человеческой душе и теле. Ведь особенности, отграничивающие чье-либо тело от остальных тел и чью-либо душу от остальных душ, сходясь в соединении, одновременно отождествляют и отграничивают от остальных людей составившуюся из них ипостась, скажем, Петра или Павла, а не душу Петра или Павла от некоего общего тела. Ибо взаимоотножественны душа и тело по логосу единой ипостаси, составленной их соединением, потому что ни та, ни другое не существовали сами по себе отдельно от другого до того, как они сложились друг с другом для порождения вида. Одновременно ведь происходит и возникновение, и сложение, одновременно с ними и составление вида сложением того и другого. Иносущны же они по логосу взаимной природной инаковости, почему отнюдь не принимают определения и логоса друг друга <553> по сущности, но каждая вещь представляет иной логос собственной сущности, не совпадающий с логосом другой, почему, сохраняя сущностное различие души и тела, мы не производим смешения в состоящей из них ипостаси, которая уничтожилась бы изменением и превращением друг в друга тех частей, или же природ, из которых составилаь.

А коли одновременным схождением души и тела для возникновения вида свойственно создаваться каждому отдельному человеку, [319] который по логосу природной общности своих частей сохраняет единосущие с другими людьми, а по логосу их особенности удерживает иноипостасность по отношению к другим людям, природной общностью своих частей соединяясь с другими людьми, с которыми имеет одну и ту же природу вида, но отличаясь ипостасной особенностью своих частей от остальных людей, в сравнении с которыми обладает по ипостаси иным и отличным лицом; и по какому логосу отличен от других людей, по тому соблюдает единство собственной личной нераздельной единицы совершенно без различия, а по какому логосу ему свойственно объединяться с другими людьми, по тому сохраняет без слияния различие сущностной инаковости своих частей — то из этого нам безо всякой

путаницы понятен логос воплощения, или же вочеловечения, Одного из святой, и единосущной, и поклоняемой Троицы — Бога-Слова.

О том, что Христос, по сущности соединяя в Себе крайности общностью с ними Своих частей, сохранил различие частей между собой, а особенностями частей выказал ипостасную тождественность целого, общего обеим...

... ясно уча нас, что Бог-Слово, будучи совершенным по природе и сущности, по которой тождествен Отцу и Духу и единосущен, и по Лицу и ипостаси, по которой отличается от Отца и Духа, без слияния сохраняя различие Лиц — воплотившись от Святого Духа и святой Богородицы и Приснодевы Марии, полностью вочеловечился, то есть сделался совершенным человеком, разумеется, принятием плоти, обладающей умной и разумной душой, которая в Нём восприняла природу и ипостась, то есть бытие и существование, одновременно с самим зачатием Слова, так как Сам Бог-Слово был вместо семени, или, вернее, соизволил оказаться семенем Своего воплощения, и Тот, Кто прост и несложен по природе, <556> по ипостаси сделался сложным, в неизменности частей, из которых [320] составил, пребывая единым, всё тем же, неизменным, нераздельным и неслиянным, дабы по ипостаси посредничать между частями, из которых состоит, связывая Собой расстояние, разделяющее крайности, устроая мир и Святым Духом примиряя с Богом и Отцом (Еф 2:15–16) человеческую природу; будучи воистину Богом по сущности и воистину став природным человеком по устройению, Он и неразделен, несмотря на природное различие Своих частей, и неслитен, несмотря на их ипостасное единство, но по логосу сущностной общности частей, из которых составил, природно соединяется с Отцом и Матерью, сохраняя взаимное различие частей, из которых состоит; по логосу же ипостасной особенности Своих частей отличаясь от крайностей — то есть от Отца и Матери, — содержит безо всякого различия единство собственной ипостаси, полностью единое по совершенной взаимной ипостасной тождественности Своих частей. Ведь сущностная общность каждой из частей с крайностями в единстве одной ипостаси, сохраняя без слияния различие с природой другой части, не позволяет благочестивым из соединения познать одну природу обеих, чтобы не стало полным сущностным уничтожением

частей возникновение из их целого по сложению одной природы: ведь такое возникновение не сможет никак соблюсти природное сродство крайностей с частями, не сохранит взаимное сущностное различие составных частей после соединения, а явит из соединения одну составную ипостась, сохраняющуюся благодаря естественному существованию частей, из которых состоит. А ипостасная особенность каждой из частей, сложением которых образуется Христос как некое целое, мыслимая вкупе с сущностной общностью, создаёт общий признак частей, которым отмечена возникшая из них единая ипостась. Мы ведь утверждаем, что общей у плоти и Божества сделалась, по неизреченному соединению, единая ипостась Христа, составленная их схождением по природному, или же истинному и действительному, соединению. Общей же я её называю, потому что это — одна и та же самая, собственной ипостась частей, возникшая из соединения, вернее же — одна и всё та же ныне и прежде ипостась Слова; [321] только прежде она была беспричинна, проста и несложна, а потом по причине принятием умно одушевлённой плоти стала, не меняясь, воистину сложной; по ней Христос, отграничиваясь от крайностей — я имею в виду Отца и Мать, — делается Сам с Собой единым, отнюдь не содержа в Себе различия, чтобы не стало полным уничтожением ипостасной тождественности частей возникновение ипостасного же различия частей, разрывающее надвое ипостасное единство лица и <557> не способное сохранить взаимное тождество частей в отношении Лиц, которое расчленяется ипостасным различием на два лица.

О том, что ипостасное общее частей отграничивает целое, то есть Христа, от крайностей, а сущностное общее частей с крайностями сущностно связывает с крайностями Христа как целое

Ведь не теми особенностями, которыми отграничивается от остальных людей, соблюдает плоть различие со Словом; опять-таки, и не теми особенностями, которыми отличается от Слова, отграничивается и от нас. Но какими отграничивается от нас, теми сохраняет со Словом ипостасное соединение, или же тождество; а какими с нами природно соединяется, теми, понятно, соблюдает сущностное различие со Словом. Так же и Бог-Слово: какими особенностями отграничивается как Сын и Слово от общего Божества, теми сохраняет с плотью ипостасное соединение, или же тождество, а какими как Бог соблюдает природное

различие с плотью, теми, по сущности единый с Отцом и Духом, перемененно с Собой и с крайностями являет различие и тождество (1), общностью частей соединяясь с крайностями по природе, а особенностями тех же самых, понятно, частей отличаясь от крайностей по ипостаси; в ипостасной тождественности собственных частей Он выказывает хранение различия крайностей с Собой, а в сущностной инаковости частей обретает природное тождество крайностей со Своими частями. Раз общим частей соединяется с крайностями, а особенностями частей (2) отграничивается [322] от крайностей, ясно, что чем соединяется с крайностями, тем же и сохраняет природное различие частей друг с другом. Чем же отграничивается от крайностей, тем же и являет ипостасную тождественность Своих частей.

Значит, каждой из частей, из которых составился, Христос содержит и общее, и особенное: общее — в логосе сущностной тождественности крайностей с Его частями, по которому и после соединения Он сохраняет различие между частями, а особенное — в логосе ипостасной тождественности частей, по которому отграничивается от крайностей, сохраняя неслитно отличие от них. Ведь при одновременном схождении ради возникновения некоего целого истинное ипостасное соединение частей, сходящихся друг с другом для сложения некоего целого, принимая каждую их особенность, которая отграничивает часть от сущностной общности, вместе с общим, выказывает её воипостасной, а не ипостасью, потому что она не существует отдельно сама по себе, отграниченная от однородных вещей, или же от того, что в соединении ради возникновения некоего целого сосуществует с ней; а именно это и свойственно ипостаси. Ведь что существует отдельно само по себе, и есть ипостась (3), если только ипостасью называют сущность с её особенностями, отличаемую числом от вещей того же рода (4), а воипостазированной <560> — то, что само по себе отнюдь не существует, но усматривается в другом, как вид в подпадающих ему отдельных вещах, или как сложенное с иным, отличным по сущности, ради возникновения некоего целого; и насколько воипостазированное отличается отграничивающими его особенностями от вещей, однородных по сущности, настолько соединяется и отождествляется с соположенным по ипостаси. Ведь не теми же особенностями, которыми отграничивается от однородных вещей, отличается и от соположенного и сосуществующего по соединению, а какими отграничивающими особенностями отличается от единосущных вещей, теми же

и по соединению сохраняет тождественность ипостаси с соположным, соблюдаемую в совершенном единстве лица, как учит разум истины о Божественном устройении, или же воплощении. [323] Ведь какими особенностями отграничивается и отличается плоть от нас, теми обладает ипостасной тождественностью со Словом, а какими Бог-Слово особенностями отличается от Отца и Духа, отграничиваясь как Сын, теми соблюдает ипостасное единство с плотью, отнюдь никоим образом не разделяемое.

Стало быть, плоть Бога-Слова не есть ипостась. Ведь никогда вовсе, даже на быстрое мгновение мелькнувшей мысли, отнюдь не существовала она сама по себе, отделённая отграничивающими её особенностями от однородных вещей, или обладала особенностью, разделённой с общностью с соположным по ипостаси Словом, а всегда была воипостазирована, так как в Нём и через Него восприняла начало бытия, и сделалась по соединению Его плотью и соединилась с Ним по ипостаси логосом особенности, отграничивающей её от остальных людей. И, яснее говоря, по ипостаси сделалась собственным свойством Самого Бога-Слова, как и по сущности является общим Того, Чьей плотью воистину стала соединением.

***О том, что Христос, полностью Богом будучи
и полностью человеком, в том, что Он есть,
содержит общее и особенное, которым соединяется
с крайностями и отличается от них,
соединением крайностей с Собой удостоверяя
сохранение двух природ, из которых составлен,
а отличием крайностей от Себя устанавливая
единство собственной ипостаси***

Раз Бог-Слово, будучи Богом по природе, принятием умно одушевлённой плоти без изменения сделался человеком, ясно, что, став из обоих единым и воистину выказывая Себя обоими в одном, Он обоих содержит и общее, и особенное, которыми и соединяется, и отличается от крайностей: природным различием собственных частей между собой по сущности соединяется с крайностями, а их же, то есть частей, тождественностью по ипостаси <561> от крайностей отличается. А коли Он же и различие содержит, и тождественность, то ясно, что Он есть и один, и два. Он есть один по логосу собственного нераздельного ипостасного единства, а два есть по логосу взаимной сущностной [324] инаковости собственных

частей, сохраняющейся и после соединения (5). Ведь различие — это логос, по которому свойственно соблюдаться взаимной инаковости означаемых вещей и который выражает образ бытия (6). Тожественность же есть полное совпадение, по которой логос означаемого обладает совершенным единством, никоим образом не ведающим различия.

***Краткое рассуждение о различии, показывающее,
что сущностное количество соединяющихся вещей
сохраняется***

Значит, раз сохраняется во Христе после соединения взаимное сущностное различие частей, из которых Он составлен, то ясно доказано благочестивым, что по сущности количество соединённых вещей осталось неумалённым после соединения, без совпадения сохраняя в сложённом из них целом определение и логос сущности каждой части в отличие от другой. Если же сохраняется и ипостасная тождественность целого с его собственными частями, или, говоря яснее, частей друг с другом в сложённом из них целом, то ясно, что части в отношении единой составленной из них ипостаси никоим образом отнюдь не отличаются друг от друга. И затем никаким уже рассуждением невозможно доказать, ни что различное по сущности сливается, ни что единое по ипостаси разделяется.

***Более пространное и более основывающееся на природе
рассуждение о различии, количестве
и выражающем их числе***

Значит, если уж мы утверждаем, что во Христе после соединения есть различие, а со всяким различием по необходимости свойственно привноситься количеству, которое, как мы знаем, выражается числом, то мы, справедливо употребляя число лишь для изъяснения различия различающихся вещей после соединения, вовсе не разделяем числом означаемые вещи, а изъясняем, что существование соединившихся вещей сохраняется, потому что любому числу свойственно выражать лишь количество, но не разделение. Ведь что не действует и не претерпевает, как может определять какое бы то ни было соотношение? [325] когда действие принадлежит лишь сущности, как и претерпевать — привходящему, или же качеству, от которых возникают и из которых происходят соотношения, как говорят упражняющиеся в такого рода рассуждениях. Вернее же, если мы точнее

рассмотрим, и не они, то есть не сущности и не привходящее, создают соотношения, а создавшая всё причина и могущество, придавшая каждой возникшей вещи и составляющий логос бытия, устанавливающий природное сродство и отчуждение одних вещей по отношению к другим. Если же действительно сущность не есть творящая причина соотношений, то число и того менее, потому что, не будучи сущностью, вообще не способно творить, а не будучи привходящим, или же качеством, и претерпевать не может. А раз числу не свойственно ни творить, ни претерпевать, значит оно есть знак, обозначающий количество, но никоим образом не указывающий на соотношения в изъясняемом <564> количестве, потому что оно не род, к которому можно относить вещи, а знак, как я сказал, указывающий на род, к которому отнесены вещи.

А раз ни творить, ни претерпевать не способно число, то ясно, что поскольку не творит, не изъясняет никакого соотношения, то есть соединения или разделения, — ведь это, как я сказал, относится к другому логосу, а поскольку не способно претерпевать — не разделяется. Ведь само по себе любое число нераздельно, ибо не вмещает движения изменения, что является свойством качества, ни сокращения и расширения, что свойственно сущности, ни увеличения и уменьшения, что есть свойство количества. А раз количество, а не соотношение — количество ведь только просто, а не с изъяснением образа существования — обозначается числом, то ясно, что ни разделения, ни соединения не может по природе производить число, а одно лишь изъяснение количества, когда мы мыслим его наличие. Сущности ведь, как я сказал, принадлежит действие, а привходящему, или же качеству — претерпевание; а ни той, ни другим не является число. Если же оно было бы сущностью, то и самостоятельным существованием обладало бы, не нуждаясь в ином для бытия; [326] а если было бы привходящим, или же качеством, то или вносило бы специфическое различие (*τῇ ἰδιαιτάτῃ διαφορὰν ἐποίει*), и составляло бы определение исчисляемого, сочетаясь с родом, и вид изъясняло бы, а не количество, или, соединяясь с видом, вводило бы различие вообще и производило бы отличие одной от другой отдельных вещей, возводимых к одному и тому же виду, или же создавало бы различие в собственном смысле внутри скопления всех свойств одной вещи, и не только другой по отношению к другой, но и обладающей другим качеством выказывало бы обозначаемую им вещь. А раз вообще для определения вещей

никто не употребляет число, то и не есть число ни сущность, ни качество. А раз число — ни то, ни другое, ясно, что ему не свойственно ни действовать, ни претерпевать; а раз действовать и претерпевать число не может, то, разумеется, вовсе не соединяет и не разделяет, как нечто действующее, и совершенно не разделяется, как нечто претерпевающее, а, выражая одно лишь количество вещей, никак не затрагивает их соотношения.

А раз одно лишь количество, но никак не мыслимое само по себе соотношение выражается числом, то число есть скорее, так сказать, некое слово и сопутствующее количеству именование. Значит, кто утверждает различие во Христе после соединения, непременно и количество мыслит вместе с различием различающихся вещей. Ведь что совершенно просто, и различия не приемлет, потому что совсем самотождественно и едино, и полностью и целиком безотносительно, как нечто, что не может быть отнесено к количественному роду (7), и поэтому оно никак не исчисляется; а кто вместе с различием мыслит и количество — невозможно ведь познать различие, совершенно непричастное числу — и употребляет число ради одного лишь выражения, а не разделения <565> сомыслимого с различием числа, тот не отклоняется от истины, обозначая посредством числа необходимо сомыслимое с различием количество, поскольку, как я сказал, со всяким каким бы то ни было образом утверждаемым различием непременно возникает и количество; а число, как мы научились, по природе выражает его, а не разделяет.

[327] Если же ещё усерднее печётся об истине тот, кто сомыслимое по необходимости с различием количество обозначает в составе тайны посредством числа, чтобы не проповедать смешения соединяемых вещей — разве не должно по той же причине счесть справедливым, следуя мнению некоторых людей, исповедание сущностного количества природ, сохраняющихся неслитно во Христе после соединения? поскольку различие, как показало пространное рассуждение, свойственно изъяслять числу, а не разделение. А коли неизменным пребыл после соединения сущностный логос каждой из соединившихся природ, не сближаясь с сущностью другой, то очевидно, что Божество Христа осталось по сущности Божеством, не подвигаясь ближе к сущности плоти, а с другой стороны — и человечество Его осталось по сущности человечностью, не допуская перемены в сторону природы Божества. А раз ни Божество Христа, ни человечество не перешли друг в друга из-за ипостасного соединения, а обе природы,

по учению великого Кирилла, остались неслитными, то ясно, что после соединения существует различие сохраняющихся во Христе природ, и возразить на это нечего. А коли имеется после соединения различие природ, неслитно сохраняющихся во Христе, а различие не может познаваться совершенно отделённым от количества, пусть употребляется число различающихся вещей ради изъяснения различия, чтобы нас не заподозрили в том, что мы проповедуем мнимое, а не истинное различие. Мнимым ведь считает разум любое различие, не содержащее действительным образом истины о различающихся вещах.

Итак, мы, не утверждая никогда, будто ипостась и природа — одно и то же в собственном смысле (8), по учению Отцов, как было доказано выше, благочестиво усматриваем во Христе тождество и различие. Первое — по логосу единой ипостаси, по которому исповедуем Бога-Слово тождественным собственной плоти, дабы не получила прибавления лица пресвятая Троица и не сделалась четверицею. Второе же — по логосу сущностной инаковости составляющих Христа частей, по которой они отнюдь не превращаются в Нём друг в друга. Никогда ведь не станут по сущности [328] тождественны Божество и человечество, дабы ничто тварное не стало по соединению единоприродно и единосущно Божеству. Поскольку мы знаем, что утверждать единосущие одной природы с другой — признак помешавшегося рассудка. Ведь одна природа никогда не бывает <568> единоприродна и единосущна другой. Ибо единоприродное и единосущное может утверждаться лишь в отдельных вещах, принадлежащих одному и тому же роду и возводимых к одной сущности.

***О том, что отрицающий тождественность природы
и ипостаси благочестиво утверждает во Христе
соединение и различие, веря в первое по ипостаси,
а во второе — по природе***

Исповедание наше таково, что мы ни различия природ, из которых единый составил Христос, после соединения не отрицаем, веря, что природы пребыли без слияния, ни ипостасного соединения не отвергаем, исповедуя одного Христа святой, и единосущной, и поклоняемой Троицы. Но и различие частей, из которых состоит Христос, воистину сохраняющихся в Нём после соединения без рассечения и слияния, изъясняем посредством числа, ради устранения Аполлинариева и Евтихиева слияния, и, ипостасное единство познав, громогласно выставляем против Несториева

разделения единую природу Бога-Слова, воплотившуюся в умно одушевлённой плоти — равно избегая и слияния Аполлинария, отрицающего природное различие соединившихся частей после соединения и учащего, что из-за слияния-де плоть по природе тождественна Слову, и разделения Нестория, возвещающего ипостасное различие во Христе и рассекающего ипостасную тождественность плоти со Словом.

***О том, что Севир, утверждая тождество природы
и ипостаси, превращает соединение в слияние,
а различие — в разделение, чем показывает,
что логос Троицы расширяет в четверицу лиц,
и тайну Единицы [329] рассекает на двоицу божеств,
и кощунственно извергает Христа
из всякого сущностного бытия***

Севир же, утверждая полную тождественность сущности и ипостаси, природы и лица в Божественном воплощении, не знает ни неслитного соединения, хотя притворно его и утверждал, ни нераздельного различия, хоть и этим болтливо хвастался, а сделал соединение слиянием, следуя Аполлинарию, различие же — отчуждением, следуя Несторию. Ведь коли одно и то же — ипостась и природа, то никоим образом не будет у него плоть ни тождественна Слову, ни отлична от Него. Ибо если он будет утверждать во Христе после соединения различие как в природном качестве⁶¹, окажется, что он вместе с Несторием и сам разделяет соединение, вводя после соединения ипостасное различие плоти со Словом, потому что в природном качестве ничем иным не сможет он помыслить различия, кроме как различием в ипостасном качестве, раз уж тождественны природа и ипостась. Ведь утверждающему различие как в природном качестве, неизбежно приходится вводить ещё и различие как в ипостасном качестве, чтобы выказать ипостась тождественной природе. <569> Если же станет отрицать ипостасное различие после соединения, избегая разделения, то пусть и природное различие после соединения отринет, если только решит быть последовательным и постарается соблюдать правила, какие сам себе определил, раз уж усмотрел взаимное тождество между природой и ипостасью по логосу и определению. Если же по обеим — я имею в виду, по природе

⁶¹ Выражение «различие как в природном качестве» является философским термином. — Прим. пер.

и по ипостаси — не имеет, как кажется Севиру, плоть различия со Словом, то пусть она явно будет Ему единосущна и единоипостасна, в согласии со вздорными измышлениями Аполлинария. Если же будет плоть единосущна Слову, то и Отцу, и Духу единосущна будет, и окажется, что Троица стала четверицей, поскольку единосущные вещи не допускают ипостасного совпадения друг с другом. А если будет плоть единоипостасна Слову, то будет иной сущности. Ведь единоипостасные вещи обладают логосами сущности, непременно совершенно отличными [330] друг от друга. Если же плоть иносущна Слову, как единоипостасная Ему после соединения, то окажется Христос у Севира рассечённым после соединения на две природы, если только число действительно, как он считает, всегда обладает способностью разделять. Так-то вот всё, что противоборствует истине, легко опровергает само себя и рушится.

А если тем, что утверждает единую сложную природу Христа после соединения, он полагает придать ей различие как в природном качестве, то, во-первых, раз природа сложна, ничему вообще сущему не будет единосущен Христос, если только Христос по сущности и природе один и единственный. Природа ведь природе, как уже сказано, никак не может быть полностью единосущна. А не будучи единосущен ничему из сущего, Он не будет полностью ни Богом, ни человеком, или, если уж Богом, то проповедующий это выйдет многобожником, потому что окажется, что, приписывая Богу Отцу и Святому Духу несложную, как бы простую природу, а Христу Богу приписывая природу сложную, как бы не простую, он возвещает два божества — одно простое и одно сложное.

Затем, если утверждающий различие как в природном качестве скажет, что различным качествам подлежат природы, к которым относятся качества, то окажется, что и он обнаруживает две природы после соединения, против которых вёл борьбу, и невольно вынужден согласиться. А если скажет, что различие относится к пустым качествам, лишённым действительности, то таким же пусть и соединение объявит. Ведь очевидно, что различие после соединения и само соединение относятся к одним и тем же вещам, — и вот он несколькими слогами ввёл самопроизвольность (τὸν αὐτοματισμόν) Эпикура⁶² и <572> лживое измышле-

⁶² См.: «Эпикур учил ... что целое имеет бытие самопроизвольно (ἐξ αὐτοματισμοῦ εἶναι τὰ ὅλα)» (Епифаний. Панарион, Ересь 6 [8] (эпикурейцы) I, 186, 12–14 [Holl]). Видимо, именно свидетельство свт. Епифания явилось в данном случае источником для прп. Максима. — *Прим. отв. ред.*

ние Мани⁶³, раз по истине нет у него Христа в действительности, а есть лишь в призрачных качествах, и будет Христос Богом лишь качеством, а не делом. Ведь бессмертность и смертность, между которыми он утверждает различие после соединения, принадлежат природам, но не суть природы. Где же смертность, коли нет умирающего, или бессмертие, коли нет природы, к которой не прикасается смерть? Но подлинно неразумно лукавство, и желанию казаться мудрым свойственно творить великую глупость. И людям благоразумным [331] полезнее отвечать им молчанием, нежели, опровергая их, и самим показаться насмехающимися над тайной. А Севир, так мысливший о Христе, подлинно умер вместе со своими учениями.

***Краткое изложение истинного исповедания Отцов,
с правильным обоснованием***

Мы же не так мыслим, не так верим, и «не такова доля Иакова», говорит Сказавший (Иер 10:16), но исповедуем, что из двух природ, совершенных каждая по собственному логосу бытия, — я говорю о Божестве и человечестве — составился один Христос, или же одна Его ипостась, и верим, что эти природы пребыли неслитными и без какого бы то ни было разделения после соединения. Ибо веря в существование Христа, мы исповедали, что природы, из которых Он составился, сохраняются после соединения. И поэтому природное в Нём — относящееся, разумеется, к частям, из которых Он составлен, — проповедуем различие, потому что не тождественны по сущности Божество и человечество, ипостасную же тождественность, ибо по ипостаси явно тождественна плоть Слову. Итак, ведая действительное различие природ, из которых составился Христос, после соединения, мы и ипостасное тождество знаем, раз природно различные части Христа не отличаются друг от друга по ипостаси как бы составленного из них целого, потому что по логосу целого составным частям целого вовсе не свойственно отличаться друг от друга.

Природами же, значит, мы Его исповедуем двумя, познав вместе Богом и человеком, раз действительно прилагаем к Нему

⁶³ Об адопцианистском понимании Христа в манихействе см.: *Кефалайя*, I, 12; о докетическом — см.: *Епифаний*. Панарион. Ересь 46 [66] (против манихеев), III, 27, 2–11 [Holl]. О пересечениях между манихейскими представлениями о Христе и соответствующими представлениями, распространенными в христианских еретических учениях см.: *Lyman R. Arians and manichees on Christ // The Journal of Theological Studies*. 40, 1989. P. 493–503. — *Прим. отв. ред.*

не пустые и бессодержательные именованья. Верим, что в двух природах нераздельно и неслитно пребывает Он после соединения, и проповедуем, что Он полностью есть в Божестве и Он же полностью есть в человечестве, как целое в частях. Ведь Он как целое познаётся после соединения в тех частях, <573> из которых составлен, потому что и бытие, и ненарушимое существование, и собственное именование Христа обнаруживаются ни в чём ином, как в пребывании природного бытия частей, из которых Он составил, после соединения, так как не только из них состоит, но и существует в них, а вернее, [332] Христос и есть они; исчисляем же мы после соединения части, из которых состоит Христос, не разделяя — да не будет этого! — природы, а лишь выражая различие между ними, сохраняющееся после соединения. Соединение же исповедуем, следуя святому Кириллу, природным схождением, то есть подлинным и действительным, и пресвятую Деву возглашаем воистину и подлинно Богородицей не просто так, а как воистину зачавшую Самого Бога-Слова, прежде всех веков неизреченно рождённого от Бога-Отца, и несказанным образом родившую воплотившегося от Нее. Его же превозносим чудеса и страдания, как единого, конечно же, Христа, совершающего дела и Божеские, и человеческие: Божеские — плотским образом, ибо плотью, не лишённой природного действия, осуществил могущество чудотворения, а человеческие — Божественно, ибо без насилия над природой по свободному соизволению принял на Себя испытание человеческими страданиями. Его же славим крест, и смерть, и погребение, и воскресение, и вознесение на небеса, с которых Он сошёл бесплотно и, никоим образом не охватываемый сущим, не перемещался, меняя место за местом. Он ведь свободен от всякого ограничения, но по природному человеколюбию явился во плоти, став, как изволил, охватываемым нашим существованием по действительному рождению от женщины. Поэтому одно поклонение с Отцом и Духом оказываем мы Воплотившемуся.

А коли мы душою и устами именуем святую Деву воистину Богородицей и исповедуем ипостасное соединение, и считаем, что соединение осуществилось схождением природ, и проповедуем единого Господа, Христа и Сына и одну воплотившуюся природу Самого Бога-Слова, и верим в Христа как в одно из Лиц Святой Троицы, спокланяемого и соисчисляемого с Отцом и Духом, — как могут упрекать нас в разделе-

нии люди, не ведающие страха и отваживающиеся на всякую ложь, из-за того только, что мы произносим пустое выражение «число» единственно ради изъяснения, как уже многократно сказано, различия природ, сохраняющегося после соединения? Если и в самом деле число [333] по необходимости непременно разделяет количество вещей, пусть кто-нибудь это докажет — и мы возлюбим эту клевету, как истину. Если же они лишь оскорбляют оговорами проповедующих истинное вероучение о тайне, потому что сами мучаются из-за него жаждой славы, то в день суда дадут Богу отчёт, по слову апостола (1 Рим 14:12), за тех, кого вовлекли в заблуждение — если уже совершили пробег настоящей жизни. А которые ещё живы, <576> тех да исправит Бог и да приведёт к познанию истины, с которой они теперь враждуют. Так ведь полезно говорить по заповеди, приказывающей молиться за проклинающих (Мф 5:44).

Итак, я тебе вкратце изложил рассуждения о том, о чём ты спрашивал, ради полного твоего убеждения, не мысля в душе одно, как некоторые приверженцы Севира там и сям разглашают, а собеседникам говоря другое; так не думай, а я как научен, и мыслю, и верю, и от Отцов воспринял, так и говорю. Да вернее сказать, в моих речах воплощается сама моя мысль. И если моё слово ложно, да не улучу отныне блаженства, но как плод обмана пожну отчуждение от обещанных благ. Ты же ради моей послушности взамен удостой меня твоих молитв, чтобы Христос, Бог наш, спасение боящимся Его, излечил раны моей души силою тайны животворящих страданий, которые ради нас претерпел Тот, Кто один прославляется вовек со Отцом и Святым Духом. Аминь.

СХОЛИИ

1. В определении, говорит, усматривается общность вещей, тождественных по сущности.
2. Говорит, что свойства, отличающие сложную ипостась, являются общими для её частей.
3. Точное определение ипостаси.
4. Определение, или же описание, воипостазированного.
5. Определение родового различия.
6. Определение родового тождества.
7. Родом называется количество, которое выражается числом.

8. Сказал «в собственном смысле» потому, что собственные определения не превращаются друг в друга. Ведь у каких вещей не одно определение, не один у тех и логос, а у каких не один логос, у тех различен образ бытия, а у каких вещей различен образ бытия, у тех нет и полной [334] тождественности. Значит, не тождественны природа и ипостась, потому что действительно не один у них образ бытия, логос и определение. Значит, в несобственном смысле и относительно чего-либо, а не в собственном смысле пойдёт речь об ипостаси.

Письмо XVI. ТОМУ ЖЕ



Душу мою, глубоко израненную скорбью из-за того, что приключилось с благородным стражем добродетели господином Георгием по навету людей, не боящихся Господа, утешило прибывшее твоё божественное письмо, святой отец и принеся радостную весть о твоём здоровье, всем желанном, и обнаружив твёрдость доброго исповедания Господа <577> Иисуса Христа, истинного Бога нашего. Укреплённая испытанием страстями, она обратилась в неколебимость у тебя, ставящего ни во что невзгоды настоящей жизни, которой и счастье некогда презрев, ты все желания души перенёс на чаемое, за что и отмечен верой и чистой совестью; одна сохраняет благочестивый разум, отнюдь не оскверняемый ложным учением, другая же созидает богоугодную жизнь исполнением заповедей. И то ведь, и другое — я говорю о разуме и образе жизни — потребно человеку, возжелавшему всему предпочесть общение с мудростью, чтобы мы и благочестиво возвещали тайну совершившегося ради нас во плоти самоуменьшения Бога всяческих без перемены, исповедуя Христа воистину Богом и вместе человеком: Тем беспричинно и изначально бывшим, этим же ставшим затем ради нас. Ни того, чем был не отстранил из-за того, чем стал, ибо неизменен. Ни того, чем стал не отверг из-за того, чем был, ибо человеколюбив. Ему ведь, единственному истинно существу, по преизбытку могущества возможно было без изменения и слияния стать чем не был, и полностью пребыть и чем был, и чем стал, [335] по предельной единственности собственной ипостаси не принимая разделения и сохраняя в Себе после соединения различие природ, из которых составилась, раз, соединившись по ипостаси с умно одушевлённой плотью, чудесами выказал Себя неизменно пребывающим, чем был, а страданиями явил Себя без перемены сохраняющим то, чем стал, и тем и другим — я говорю о чудесах и страданиях — даровал нам истребление греха и благодать обожения. И почтили призыв благодати переменой жизни, осиянной соблюдением заповедей, ничуть не колеблемые никаким наслаждением или каким бы то ни было страданием, и во всём, что делаем и терпим, стремились бы лишь к Богу, отдавшему

Себя в возмещение и выкуп ради нас (1 Тим 2:6), и вверили Ему всю жизнь нашу, как настоящую, так и будущую, — ибо мы существуем из Него по логосу творения, и Им по образу управления, и упокоимся в Него по благодатной тайне чаемого обожения (Рим 11:36), — и получили за кажущиеся нынешние несчастья вечное счастье, выказав в том, что претерпеваем, наше тайное стремление к Богу, которое никакие приключаящиеся нам скорби не могут изменить.

<580> Стало быть, не будем унывать в скорбях (Еф 3:13), досточтимый отец, зная, что скорбь творит терпение, терпение же — опытность, опытность — надежду, а надежда не постыжает (Рим 5:35), нерушимо обладая вкушением вечных благ за претерпеваемое нами, но будем мужественно нести случающееся с нами, взирая на вождя нашего спасения (Евр 2:10), Иисуса, Который, будучи истинным Богом, ради нас пожелал принять смерть, чтобы, страдая, мы радовались и, уподобившись Ему смертью (Рим 6:5), заквасились для воскресения закваской непобедимой жизни. Раз уж желает Божественный закон, чтобы мы несправедливо страдали, творя добро как ученики Христовы ради осуждения греха, привнесённого посредством обмана умным змием, который соблазнил [336] человека преступить Божественную заповедь и предпочесть временное вечному; а его мы получили власть попирать (Лк 19:19), сохраняя хранящую благодать соблюдением заповедей — а оно, по здравому рассуждению, только вольным и невольным мучением плоти исполняется у любящих Господа, в Котором утвердив всё твоё желание, ты не чувствуешь несчастий, святой отец, ибо у тебя настоящее горе побеждается радостью чаемых благ, которых да сподобимся и все мы, и да уделит нам от них великий Бог и Спаситель наш Христос (Тит 2:13), как знает, каждому по достоинству, предстательством пречистой и всесвятой Своей Матери-Приснодевы и всех святых. Аминь.

Письмо XVII.
ЮЛИАНУ, СХОЛАСТИКУ
АЛЕКСАНДРИИ,
О ЦЕРКОВНОМ УЧЕНИИ
ОТНОСИТЕЛЬНО
ВОПЛОЩЕНИЯ
ГОСПОДА



Великим ликованием и духовной радостью наполнило меня, убогого и грешного, а со мной и всю, так сказать, святую Божию соборную Церковь драгоценное письмо моего богохранимого господина, принесшее нам добрую весть о твёрдом и непоколебимом знании, которым он сам, а с ним и господин мой Христопемит, мудрейший схоластик, обладают относительно правого, и благочестивого, и спасительного исповедания веры во Христа, истинного Бога нашего, того ради ставшего человеком, чтобы собрать в Себе природу людей и остановить её порочное движение к самой себе, а вернее, возмущение против самой себя и разделение, в котором нет покоя из-за шаткого движения воли относительно каждой вещи. Поэтому мы все, благодаря за вас Бога, драгоценнейшие, непрерывно творим молитву, хоть и грешны сами, дабы <581> вы сохранили навсегда недвижно и непоколебимо спасительное исповедание веры и верили, что Бога-Отца Сын и [337] Слово, без греха став ради людей воистину человеком, одним из людей и подобным нам человеком, не изменил Своего Божественного бытия и, сделавшись человеком, и истинно человеческого бытия Своего не уменьшил, оставшись, чем был, и что есть, и чем вечно будет по природе — Богом; но, будучи Богом по сущности и природе Сам по Себе, по устроению ради нас стал, не изменившись, воистину человеком — разумеется, принятием плоти, обладающей умной и разумной душой. Поэтому Он же и есть истинно Бог по природе, и Он же есть по природе истинно человек: Тот же самый полностью и то, и другое есть воистину, так как ни одна из природ, собранных вместе ради ипостасного соединения в тайне Его воплощения, или, скорее, полного вочеловечения,

отнюдь не отрицается соединением, а сохраняет после соединения свой сущностный логос и определение, или природную особенность, по сравнению с другой без слияния и превращения. Ведь и различия между собранными в одну ипостась природами не устраняет соединение, но полностью исключает их разделение на самостоятельные части.

Значит, раз во Христе и после соединения неумаленно сохраняются по природе части, из которых состоит Христос, как же будет неправильно исповедание частей, из которых состоит Христос, и после соединения? как считают некоторые люди, не понимая, что ненадёжно, и опасно, и всем душевредно ополчаться против очевидного и отрицать явную истину, и свойственно лишь тем, кто вообще не ожидает воскресения и суда. Так кому же не ясно и не очевидно слово истины — простое, и бесхитростное, и вообще без сложности? Ведь коли Бог и человек после соединения Христос действительно и воистину, а не одним лишь названием и именованием считается Богом и человеком, то ясно, что кто Христа мыслит и утверждает после соединения вместе Богом и человеком, вместе с этими именами исповедует и истинное бытие природ, обозначаемых именами, если только не считает, что ко Христу относятся пустые именованья, [338] совершенно лишённые действительности. Что же тогда нелепого совершила святая Божия соборная Церковь, утверждая, что части, из которых состоит Христос, сохраняются во Христе, при теснейшем соединении, неслитными по природе и нераздельными и после соединения? Что помыслила она чуждого учению святых Отцов, раз полагает, что соединением ни Божественная природа Слова не обратилась в природу плоти, ни природа самой плоти не перешла в природу Слова после соединения, и так и учит мыслить и говорить верных? Что из отеческого предания не утвердила она ещё крепче, обучая мыслить таким образом и исповедуя Его же одного и Господом, и Христом, и Сыном, и единую Его, воплотившегося <584> Бога-Слова, природу, воплотившуюся в плоти, обладающей умной и разумной душой, и понимая это выражение в согласии с истолкованием святого и блаженного отца нашего Кирилла, — полагая выразить словом «воплотившаяся» привнесение нашей сущности и не отрицая природы плоти Слова из-за соединения? Ведь те части, которые без какого бы то ни было умаления сохраняются во Христе и после соединения неслитными и неизменными по природе и нераздельными по теснейшему соединению, разумеется, и исповедовать таковыми

после соединения в высшей степени пристойно и справедливо. Ибо истинной вере свойственно исповедовать то, что мы научились мыслить. Значит, раз части, из которых состоит Христос, сохраняются после соединения, то и мыслить их существование во Христе после соединения совершенно правильно. А раз правильно мыслить, что после соединения сохраняются части, из которых состоит Христос, то гораздо правильнее и вместе пристойнее и исповедовать их, а всем, заботящимся о спасении, — важнее, если в самом деле доказательством истинной веры является её полное исповедание. Вот и довольно об этом. Да более и говорить нет нужды, обращаясь к вам, от кого по благодати ничего не скрыто из относящегося к правой вере Христовой.

О чём же вы мне написали, драгоценнейшие, сообщил я благочестивому рабу Божию преблагословенному наместнику и передал ему драгоценное ваше послание, и он благосклонно обещал исполнить любое ваше [339] пожелание. И я не перестану напоминать ему, пока он полностью не совершит, что вы хотите. Господь же и Бог всяческих и Спаситель Иисус Христос, ради нас добровольно принявший смерть, и собственной кровью избавивший нас от власти тьмы (Кол 1:13), и давший нам новую заповедь — так же любить друг друга, как и Он любит нас (Ин 13:34) — Сам да возьмёт вас за правую руку, и да руководит вас на всякое благое дело, и да направит благочестивые шаги ваши, и да отнесёт вас в изобилии плодов праведности в пречудное место обитания Своего, где и есть селение всех радующихся (Пс 86:7).

Письмо XVIII.
НАПИСАННОЕ
ОТ ЛИЦА ГЕОРГИЯ,
ПРЕБЛАГОСЛОВЕННОГО
НАМЕСТНИКА АФРИКИ,
АЛЕКСАНДРИЙСКИМ
МОНАХИНЯМ,
ОТПАВШИМ
ОТ СОБОРНОЙ ЦЕРКВИ



Полагал я, что вы, воистину твёрдо укрепившись, не отклоняетесь движением души от правого и благочестивого исповедания и надежды непорочной и безошибочной веры Христовой, благоговевая перед Божией благодатью, призвавшей вас, и соединившей с живым, невредимым и непорочным телом <585> святой, соборной и апостольской Церкви, и укрепившей уже разрушавшихся от губительной болезни заблуждения и неведения, и сделавшей вас полезными членами всеобщего тела Церкви, в которой провозглашается благочестивое, и правое, и истинное, и спасительное могучее учение апостольской веры, охватывающее собою всю поднебесную и постоянно присоединяющее недостающее, прибавляя его к уже собранному, и показывающее, что у всех, от края земли до края её, одна душа и один язык духа по единомыслию и единогласию веры, которую создавший людей Бог-Слово неизреченно принятием плоти, обладающей умной и разумной душой, а не переменой Божества ради людей став воистину человеком, одним из людей и подобным людям, но, разумеется, без греха — научил нас, людей, исповедовать и содержать, не отрицая ни одну из Его природ после соединения, или же после вочеловечения [340] — ни Божественную, по которой Он Сам по Себе есть вечно Бог и единосущен Отцу и таковым пребывает, ни человеческую, по которой Он же ради нас воистину стал человеком, ибо человеколюбив, и по которой единосущен нам. Ведь Он и не переменялся от того, чем был, и всегда будет Богом по при-

роде, и того, чем стал — человеком, по нераздельному соединению с одушевлённой плотью — не изменил природу, ибо всё тот же есть Он и Бог, и человек — не названием одним и именованием будучи Богом и человеком, а действительно и истинно являясь в собственном смысле Богом и человеком, и по истине так именуясь. Единством обладает Он от соединения и единственностью по ипостаси, а не по природе, как учат Отцы, говоря: «Если обе и одно, то не природой — схождением»⁶⁴, по которому ради нас, ибо человеколюбив, Он по устройению принял сложность, сохраняя без ущерба и после воплощения природную простоту, по которой пребывает единоприроден Отцу и единосущен. Ибо не тождественны Божество и человечество. Хоть и сделался человеком Бог-Слово, но человеком сделался умным образом по принятию плоти, соединившейся с Ним нераздельно по ипостаси. Поэтому и Бог Он же есть в собственном смысле, и человек, ибо и одно есть, и другим стал, и тем, и другим будучи полностью, не смешиваясь в крайней единственности ипостаси так, чтобы совсем отсутствовал логос различия, но и не разделяясь ненарушенной инаковостью природ, из которых составился, по которой из-за соединения никоим образом не уничтожился логос различия.

Значит, раз и после соединения сохраняется неслитно различие природ, из которых состоит Христос, <588> нет никакого вообще рассуждения, как мне кажется, которое могло бы доказать, будто правильно не исповедовать количество частей, природно различных и сохраняющихся во Христе по неразрывному соединению, так как любое различие вместе с собой привносит непременно количество каких-то вещей, в чём-то различающихся между собой. Ведь отдельно от количества ни один человек, будь он самым изобретательным и находчивым, никогда не сможет утверждать существование различия, [341] если только обладает здравым рассудком, и хоть немного разумеет истину, и, значит, ясно понимает, что-либо в сущностной инаковости каких-то вещей, либо в неодинаковости каких-то вещей относительно качеств и особенностей состоит любое различие, которое во всяком случае создаётся количеством различающихся вещей, существуют ли они в соединении или же без него. Ведь в вещах, в которых не усматривается во всех отношениях один и тот же логос, присутствует образ количества, а различие — его отличительное свойство. Значит, раз во Христе

⁶⁴ Григорий Богослов. Слово XXX (О богословии IV), PG 36 113 44–46 = VII, 10–11 (Barbel). — Прим. отв. ред.

из-за соединения следует по разуму, как учат Отцы, утверждать полную ипостасную единичность, а из-за различия составляющих Христа природ, которые сохраняются во Христе неслитно и нераздельно и после соединения, логично и пристойно утверждать количество, то ясно, что как не утверждающий, что Христос по ипостасному соединению есть единая воплотившаяся природа Бога-Слова, правильно понимаемая по истолкованию святейшего отца нашего и учителя Кирилла, не верит в совершившееся соединение, так и не исповедующий после соединения две природы, из которых состоит Христос, не может утверждать, что между ними сохраняется различие. Ведь после соединения различие заключается в природной инаковости частей, из которых состоит Христос, а не в одной качественной неодинаковости безотносительно к природам, лежащим в основании качеств — без них наличие качества самого по себе относится к вещам невозможным, если только мы не желаем ввести пустое, а точнее говоря, ложное и недействительное различие.

Будучи убеждён, что вы держите это исповедание веры в согласии с учением Отцов, я никогда не затруднялся во все концы писать патриархам и епископам, и начальствующим, и самим благочестивейшим и всемилостивым государям нашим, благодаря Бога и объявляя всем искреннее обращение ваше и веру во Христа. И никогда не думал я, как уже сказал, что вы так быстро отвратитесь от вашего спасительного призвания. Но раз уж по моим грехам лукавый, изначально обманом втянувший род человеческий в погибель и уничтожение, и вас смог соблазнить, чтобы вы предпочли ложь [342] правде и более, нежели Богу и назначенному святым блаженству, предались по злему навыку обольстителям, умеющим лишь заманивать к смерти, и сумел вернуть вас, по выражению пророка, как собак на собственную блевотину (Прит 26:11) — приказываю вам, если вы действительно поражены столь неизлечимо и решились до конца отвергать благодать Христову, отдать <589> дары, которые вы от меня получили, слуге Феопемпту, единственно ради этого посланному мной с письменным приказанием, чтобы у вас не было никакой неясности в этом деле. И ещё: если придёт что на ум благочестивейшим, и христолюбивым, и всемилостивым государям нашим и святейшим патриархам, когда они всё про вас узнают от меня, с Божией помощью явившегося пред лицом их светлости, то я посчитаю, что это надлежит исполнить. Да я ведь и не умолчу о таком зле. Если же, помышляя в уме вашем о страшном судилище Хрис-

товом, на котором в присутствии ангелов, и архангелов, и всех ратников небесных воинств, и всей природы человеческой совершится — предсказываю вам! — кара за это ваше деяние, вы раскаетесь и вернётесь к Богу, снова призывающему вас в благости, то я и мною дарованное вам строение желаю за вами оставить, и не перестану, пока Провидению угодно, чтобы я жил этой временной жизнью, измышлять способы доставлять вам изобильное существование, и не откажусь самим собою выкупить ваши души, если уж того непременно потребуют обстоятельства. И давать-то буду с охотой, ибо к тому призывает меня Бог Своей благодарью — если только вы снова вернёте сами себя Христу-Богу и вашим возвращением вполне исправите отпадение, которым отсекли себя от Его тела.

Письмо XIX.
ПИРРУ, СВЯТЕЙШЕМУ
ПРЕСВИТЕРУ
И ИГУМЕНУ



Святое твоё, богоугодный отец, прочитав письмо, узнал я, что ум твой весь просветлён полнотой Духа, и распознал, что он настолько же превосходит естественную сообразительность, насколько достиг Божественной и сверхприродной мудрости. Мне ведь казалось, что я сквозь письма вижу перед собой сам твой богомудрый ум, сверкающий одними лишь чистыми лучами Духа, которыми тому свойственно преображаться в нечто более близкое к Божеству, кто удостоился усыновления Отцу всяческих, <592> и настолько же освобождающий меня от невёдения Божественного учения, насколько мне раньше казалось, что я обладаю знанием о нём. Поэтому, изумившись остроте твоего ума во всём, я лишь возопил теми же словами, какие некогда некая жена закричала ко Господу, потрясённая силой Его речей: «Блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, которые Ты сосал!» (Лк 11:27). Не только родившую тебя славлю я блаженной, честной отец, как удостоившуюся сделаться матерью такого сына, но и мысль твою, всегда зачинающую, и вынашивающую, и рожающую благочестивое слово, ибо она по благодати сделалась чревом, вмещающим сверхъестественное Слово по сродству воли с Самим же Словом. И по твёрдому твоему навыку, исходящему из сердца, будто грудью, вскармливаешь ты Слово, питая его деянием и созерцанием, и Оно возрастает вместе с благочестивыми помыслами и добрым нравом и — удивительная вещь! — собственным возрастанiem творит обожение вскармливающего ума. Что же иное мог я сказать тебе, честной отец, зная, что ты стал родителем таких Слов, в которых как бы с некоей возвышенной горы вёдения ты раскрыл постановление о Божественном учении, будто богоначертанные скрижали, обретённые и явленные через нового Посредника, нам посланного великого Моисея, иерея иереев и главу над Божественным [344] священством всей земли; а постановление это святая и единопоклоняемая Троица сообщила посредством вышеназванного архиерея и ради единомыслия

теснее связала Церкви, презревшие нововведение в вере, которое понравилось многим в городе Александра.

Окончательно вынесенное постановление сохранило ту мысль, в которой богоносные отцы наши заповедали веру святым Церквям, единым и всё тем же утверждая Бога-Слова и до принятия, и после принятия умно одушевлённой плоти, которую Он ради нас соединил с Собой по ипостаси, приняв от святой Богородицы и Приснодевы Марии — потому, разумеется, что соблаговолил Сам сделаться семенем Своего воплощения, чтобы и человеком воистину стать, и выказать в бессеменном зачатии и бестленном рождении обновлённую природу, не претерпевающую в обновлении никакого умаления. Ибо по благодати к человеку тайной явилось добровольное самоумаление — не отпадение от Божества, а свободное нисхождение во плоти: ведь и став, чем не был, Он остался, чем был, ибо неизменен. И то, чем стал, сохранил, пребыв, чем был, ибо человеколюбив. В том, что совершал Божественным образом, выказывал без перемены то, чем стал, а в том, что претерпевал человеческим образом, удостоверял <593> неизменность того, чем был. Ведь Божественное совершал Он плотски, потому что посредством плоти, не лишённой природного действия, а человеческое — Божественно, потому что по самовластному желанию, а не по внешнему принуждению попустил Себе испытание человеческими страданиями. А не Божественно совершал Божественное, ибо не только Богом был (ὅτι μὴ γυνὸς ὑπέρχε Θεός), и не плотски — человеческое, ибо был не всего лишь человеком. Поэтому чудеса не обходились без страдания, а страдания были не без чуда, но первые — скажу не без дерзости! — были не бесстрастны, вторые же — очевидно чудесны; и чудеса, и страдания — необычайны, ибо и Божественное, и человеческое исходило от одного и Того же воплотившегося Бога-Слова, и в том, и в другом удостоверявшего действительную истинность и того, из чего состоял, и того, чем был. [345] Ведь создавшееся из каких-либо частей соединением по природному схождению без слияния и соблюдает неизменными природы, из которых составилось, и сохраняет без умаления силы своих составных частей для совершения единого дела, будь то страдание или чудо — как изображает, отец, твоё чудесное и соответствующее тайне Божественного воплощения уподобление раскалённого меча, резание которым, как мы знаем, жжёт, а жжение, как ведаем, режет. Ибо огня и железа состоялось ипостасное схождение, причём ни один, ни другое из-за соединения с иным не потеряло своей природной способности и после

соединения содержит её неотлучно и без отделения от сопряжённого и сосуществующего.

Такую вот, значит, обнаружил я понизывающую ваше письмо точность в изложении Божественного учения, задумавшись о котором в меру присущей мне невеликой способности мыслить, я горячо возжелал сделаться способным сохранить его и удержать умом без малейшего ущерба от какого бы то ни было забвения. Ты же, богочтимый отец, пожалей меня, раба твоего, и по своему человеколюбию даруй необходимое прощение тому, кто не в состоянии исполнить повеление. И не порицай моё неповиновение, а лучше одобри меня за то, что я стараюсь осознать собственную невежественность. Ведь ненависти достойна опрометчивость, первое порождение крайнего невёдения, от которой обычно является порок надменности, внушающий охваченным им враждебное Богу расположение души; и прими мою мольбу, не запятнанную страстью, и не оттолкни того, кто обращает к тебе те же речи, которые уже обращали к Богу в подобных обстоятельствах сначала Моисей, а потом и Иеремия; первый сказал: «Молю Тебя, Господи! <596> человек я не речистый, и таков был и вчера, и третьего дня, и когда Ты начал говорить с рабом Твоим: я заикаюсь и косноязычен» (Ис 4:10). Второй же: «О Господи Боже! я не умею говорить, ибо я еще молод» (Иер 1:6). Я ведь поистине заика и косноязычен, и лишён разума, необходимого для речей о высоком; нет у меня ни ума, прилежащего Божественным предметам, ни силы речи, которая могла бы соответствовать величию обсуждаемого. Ведь я ещё подвержен по молодости страстям, и плоть моя побеждает, восставая против духовного закона. Да даже если и предположим, что у меня достанет на это способности, кто будет столь опрометчив и дерзок, чтобы ещё рассуждать о вещах, которые таким образом по Божию суду были проречены иерархами?⁶⁵ Лучше я попрошу в драгоценном твоём письме разъяснить мне посредством определения, что есть действие (ἐνέργεια), и в скольких смыслах говорится о действии, и что наряду с ним думать о «деянии» (ἐνέργημα), и какое различие между обоими словами и между ними и «делом» и «деланием», чтобы я мог понимать значение писаний. Ведь я до сих пор не смог понять в точности, в каком смысле и как следует говорить и мыслить о едином действии. Мы ведь не просто произносим бессмысленные слова, а выражаем словами мысли. По этой причине я часто обнаруживал,

⁶⁵ τοῖς οὕτω κατὰ θεῖαν ψῆφον ἱεραρχικῶς θεοπισθεῖσιν ἐπιδιὰτάττεσθαι;

что богословствующие Отцы уступали в словах, но никогда — в мыслях, потому что не в слогах, а в мыслимом и действительном состоит тайна нашего спасения. То они делали, заботясь о мире, а это — укрепляя души истиной. И довольно об этом.

Прошу я, честной отец, твою святость благосклонно принять божественных Отцов, которые принесут это неважное письмо, — они ведь ради общей пользы монашеского чина подвергли себя опасностям мореплавания, — и благоволить стать для них всем, как желает того строгий смысл Божественной заповеди от стремящихся к Божественному и единственному образцом для своей жизни ставящих воплощённое Слово. Они ведь в этом деле достойны вашей заботы, <597> потому что безукоризненно несут Божественное иго добродетели и ведения. Опасаюсь я, что за то, что пишу, подвергнусь упрёку в неуместной откровенности и грубости со стороны людей, не знающих тебя, отец, и не испытавших [347] твоего благоволения, и что обо мне справедливо будет сказано, как выразился некий мудрец, чуждый нашему учению, когда увидел чванившегося чем-то неотёсанного простака:

Умный улыбкой наглость разжёт в дураке.

Во всём, значит, святой отец, извини меня, раба твоего, и пресвятыми твоими молитвами умилостави ко мне Христа-Бога, Которого всегда чтишь и чистотой ума, и строгостью жизни.

Письмо XX. МОНАШЕСТВУЮЩЕМУ МАРИНУ



Ведаю множество собственных прегрешений, и созерцая по справедливости ожидающее меня за них осуждение после окончания жизни, и помышляя в душе, сколь великий и страшный собирается суд, на котором каждый из нас по достоинству примет воздаяние за содеянное, замыслил я сделать моей сожительницей немоту, всячески избегая речей о Божественном, превосходящих, как мне кажется, мои способности, — чтобы не подпасть ещё большему и справедливому осуждению за то, что произношу слово Божие, омертвлённое моим неделанием добрых дел, и поэтому неспособное подать слушающим жизнь в благодати, и бессильное обнаружить добродетельный нрав в образе жизни говорящего, и не испытать в грядущем исполнения угрозы за то, что не только в самом себе по лукавству нрава умертвил я животворящее слово Божие, но и слушающим меня явил, как живое и всем явственное изображение пренебрежения им, весь мой скверный образ жизни. Я, стало быть, как сказал, зная об этом и этого остерегаясь, отогнал от себя стремление говорить и писать о слове Божиим, которого труд не творю, считая величайшей несправедливостью и губительным ущербом попусту пожинать похвалы слушающих. Когда же, [348] многократно заклиная меня божественными доводами, поборол моё решение молчать многоразумный и многочтимый муж, святейший мой игумен, которого не смог я оттолкнуть ради сияющего в нём, по божественному его благоразумию, великолепия добродетелей, и принудил меня начертать к твоему благочестию худую эту грамоту, с величайшей пользой рассказав отчасти о твоих совершенствах — счёл я должным сжато сказать то, что тебе, и мне, и всем, желающим внимать, полезно и спасительно.

<600> Давид, великий пророк и царь, указывая путь истинного вёдения к Божественным добродетелям и приоткрывая дверь деятельного знания тем, кто решил любить Бога и всему земному предпочитает Божественное спасение, говорит: «Начало мудрости — страх Господень; разум добрый у всех, творящих её»

(Пс 110:10). Раз начало мудрости — страх, то концом мудрости, понятно, является добрый разум у творящих её. А раз это так, то постараемся, сколько есть сил, обрести страх Божий и добрый разум. Страх — чтобы избегать скверны греха, из опасения вечного наказания отчищая от неё душу, разум же — чтобы сделаться разумными делателями Божией воли. Ведь кто страшится возмездия за нарушение Божиих заповедей, тот не даётся в плен страстям, оскверняющим его душу, а в ком прочно укоренился добрый разум, должным образом отличающий временное от вечного, тот обильно обогащается Божественными благами, отнюдь не позволяя своему знанию празднично бездействовать. Ведь как страх в истинно боящихся Бога делается губителем нечистых страстей, так и разум в истинно разумных становится творцом всех добродетелей. Так что станем бояться Бога, и не будем делать того, что Ему не угодно, и возлюбим разум Его, и ничего из угодного Ему не оставим без попечения. Ведь всякое беззаконие ненавидит боящийся Бога, [349] и любит всякую праведность укоренивший в себе добрый разум. Ведь как ненависть к беззаконию отмечает боящегося, так и любовь к праведности обнаруживает разумного.

Итак, не будем изображать страх одним лишь унылым поведением и выказывать богобоязненность во внешнем, а в расположении души и в смирении сердца, укреплённого глубоким частым стенанием, и избиваемого незримым бичом совестливой памяти о совершённых прежде грехах, и сжавшегося от этого в себе, вовсе не замечая проступков других людей. Ведь кто одним лишь внешним поведением изображает страх Божий, ничем в общем не отличается от обезьяны, подражающей людям в манере держаться. Это ведь четвероногое животное, по своей природе далеко отстоящее от человеческой природы, благодаря подражанию в поведении кажется зрителям человеком, не имеющим в себе ничего от человеческой природы; так же и тот, кто ради обмана зрителей подражает внешним привычкам истинно боящихся Господа, а расположения воли, <601> проникнутой страхом, не усвоил в равной им мере — и по прозванию, и по сути есть некий новый саддукей или книжник: по виду соблюдает он внешность благоговейной боязливости, а на деле совершенно её лишён из-за таящейся в глубине его души нечистой склонности к страстям.

Не будем опять-таки ни выставлять напоказ Божественное ведение, произнося изящнокрасивые речи, ни определять для

себя добрый разум одной лишь пустой способностью говорить, не делая, но расположением души, через делание проникнутой добродетелями, и оттого делом возжигающей свет ведения, а ведением украшающей усердие дела, чтобы страх, соединяясь с жаждой Бога по доброте разума, сотворил в нас совершенной мудрость Божию, берущую начало в воздержании от зла по Божиюму страху, завершение же обретающую в делании заповедей по доброму разуму. Ведь кто ограничивает разум одним лишь пустым произнесением Божественных слов, подобен попугаю, подражающему человеческим речам. Ведь это [350] единственное животное среди пернатых выучивает и изображает человеческую речь, не имея по природе вообще ничего человеческого, как и тот, кто одним лишь пустым произнесением подражая, чтобы изумить слушателей, речам истинно разумных, не имеет стойкого ведения, проникнутого добродетельным деланием, воистину есть и по сути, и по прозванию некий новый фарисей, или недостойный священник, изображающий разум одним лишь произнесением слов, но совершенно лишённый мудрости, истинное существование которой обретается в делах, и оттого весьма надмевается и в кичении самомнения, питающего гордость его ума, восстаёт против слова истины, не понимая, видимо, что знание тех, кто им кичится без делания, есть явным образом Богословие демонов, которое ясно осудил Иисус в одержимом, признавшим Его Богом (Лк 4:33) — хотя такой человек и не чувствует, что поражён болезнью.

Поэтому-то будем страхом страшиться Бога, и освободимся от всякой нечистоты плоти и духа, похвальным умерщвлением тела не позволяя закону плоти восстать против закона духа, и не станем ограничивать величие страха Божиего одними видимыми проявлениями нрава, но сделаем внешнюю скромность возгласительницей доброго расположения в глубине души, чтобы избежать грозящего в будущем карающего огня, и украсим добрый разум деланием заповедей, чтобы не распространять, как делают тщеславные люди, мертвенных речей, не имеющих в себе жизни от делания заповедей, а осуществить на деле Божественные слова, <604> стремясь к миру и любви со всеми и упражняясь в доброте, и кротости, и великодушии, и терпеливости ко всем во всём, и перенося, что случается, со стойкостью и благодарностью, и без колебания принимая скорби как дары Божии, ни в чём не противясь замыслам Провидения, во всём с пользой устраивающего нашу жизнь, чтобы со всеми святыми сподобиться вечной

жизни, наслаждаясь будущими благами и непреходящим вечным блаженством, [351] о котором мы услышали от Бога: «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира» (Мф 25:34), и возрадуемся, наслаждаясь теми неизреченными благами, о которых сказано: «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор 2:9).

Письмо ХХІ. СВЯТЕЙШЕМУ ЕПИСКОПУ КИДОНИИ



Благочестиво исследуя тайну Божиего о нас попечения, познал богохранимый господин мой, что Бог Самому Себе равен по высоте и глубине, и изумился, как предел с беспредельностью, вещи противоположные и несмешивающиеся, сочетаются в Нём и обнаруживают друг друга: беспредельность неизреченным образом соограничивается вместе с пределом, а предел сверхъестественно сопростирается с беспредельностью; Тот же, к Кому и тот, и другая относятся, и в том, и в другой тождественен Себе, ничуть не отступаясь от Себя по бесконечности, ибо беспределен по природе, по домостроению же и являясь, и познаваясь непостижимым; немислима высота Божественной славы, и неизмерима глубина домостроительного снисхождения Того, Кто Себя, будто послушный воск, подставил печати Бога, и, полностью восприняв Его изображение, сделался яснейшим подобием Божественного блаженства. Ибо, мудро изменив Себя Божественным образом, Он к низости природы добродетелью примешал возвышенность Своего достоинства и до высоты достоинства, опять-таки, вознёс ведением низость природы, заставив чудесным образом усматривать одну в другой. Ведь и в возвышенности, и в низости Он сохранил Себя тождественным Себе, ничуть ни в той, ни в другой не отступая от Своего величия — и тем, что обрёл подлинное подобие Богу, ясно показал, что священство Бог на земле установил вместо Себя. В нём Он и созерцается телесно, и могущим видеть не перестаёт являть Свой тайны.

<605> Поэтому господин мой, богоподобен будучи разумом и правом, великое мне воздвиг спасение. Ибо как призвал Господь людей примириться с Богом и Отцом — они ведь скорее потерпели ущерб, а не сами нанесли — как свидетельствует о том боговдохновенный Павел, говоря: «Мы — посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает через нас. От имени Христова просим: примиритесь с Богом» (2 Кор 5:20), чтобы пристыдить величием благодетяния и заставить людей осознать своё бесчувствие — так и господин мой, искусно пленив меня своим снисхождением, когда,

→❧❧ ПИСЬМО XXI ❧❧→

как казалось, пожелал из моего письма поучиться тому, что он явно знает по своему сану, заставил меня, хоть и поздно, увидеть собственное невежество. Благодарю за милость господина моего, и горжусь, что таким вот образом развеял он нежно тучу моего самомнения, и прошу, чтобы и дальше исправлял, не переставая, раба своего такими речами и таким обращением.

Письмо XXII. АВКСЕНТИЮ



Если вы, смело доверившись Духу, решили — поскольку неразрывную чувствуете к ним любовь, ни в чём не имеющую нужды для своего возобновления — пренебречь писанием писем к друзьям, то я восхваляю такой закон и одобряю вас за то, что вы Тому вверили сокровище любви, в Ком и начало её, и завершение. Если же, пристойный дружеский обычай презирая, по вялой медлительности не берётесь писать, то непрестанно буду, напротив, порицать, не умея уважать друзей, поглощённых великими заботами о мирском. Если же вы не пишете не по одной из этих двух причин, [353] примите от отсутствующих и благосклонно отсутствующим даруйте собеседование в письме, как учит сама природа — или, вернее, как Бог внушил природе. Ведь безмятежную подстрекает память и пробуждает дремлющую слово, изображённое буквами, так что будто видишь и гладишь лица друзей; а от этого и любовь к ним, как погасший огонь, вновь разгорается из малой искры.

Письмо XXIII. ПРЕСВИТЕРУ СТЕФАНУ

Духовной любви свойственно не только благодетельствовать нуждающимся, когда они присутствуют рядом, но и в отсутствии их утешать и не позволять, чтобы души разлучались вместе с телами и сила слова, благодаря которому душа носит в себе образ Создателя, <608> ограничивалась пространством, — а или в присутствии воочию вести с любимыми пристойные беседы, или в отсутствии общаться посредством писем. Ведь этот способ природа мудро изобрела по Божией милости ради неразлучного соединения телесно далеко отстоящих друг от друга в пространстве. Ведь так в душу посредством голоса и письма чаще и больше проникает речь, чтобы мы постоянно созерцали тех, кто по любви для нас всегда присутствует духовно, и обнимали их, и отвлекали от всяких скорбей. Так что не забывайте меня, чада вашего и ученика, честные Отцы, а как ученики и учителя любви напитайте словом добродетели мою душу, страдающую от голода, и просветите ум мой, угнетённый тьмой невежества, — взирая на уготованную вам за это небесную награду, даже если придётся отвлечься ненадолго от лучших и более важных занятий. Я ведь знаю, что не равной славы дела — непосредственно беседовать с Богом и сострадательно печься о слабейших. Однако же и это не чуждо Божиим установлениям. [354]

Письмо XXIV. САКЕЛЛАРИЮ КОНСТАНТИНУ



Пришло с миром драгоценное письмо богохранимого моего господина и самого его всего явило в добром его нраве. Ибо в некоей возвышенности речи свойственно проявляться и расположению души с любезностью нрава. И я обрадовался, как будто воочию пришёл ко мне господин мой, и поцеловал его духом, и, обняв, заключил всего во вместилище сердца, и восславил Христа, Бога нашего, мудро внушившего людям закон любви, по которому люди, как должно пекущиеся о семенах любви, не могут никогда разлучиться друг с другом, даже если телесно отстоят друг от друга в пространстве на большое расстояние. Но после того, как письмо, доставив благую весть о спокойствии в мире⁶⁶, переменяло печаль в радость, должно нам по справедливости за него всячески сделаться угодными Богу, милостиво его ниспославшему, чтобы не оказаться неблагодарными, которые плохо воздают благодетелю. Будем же непременно угодны и будем должным образом употреблять мирное время, <609> отвергнув привязанность к миру и мироправителю, коварно вселившуюся в нас, и прекратим, хоть и поздно, войну, которую ведём против Бога своими страстями, и заключим с Ним ненарушимый договор мира, и, пожертвовав телом (Рим 6:6), перестанем враждовать с Ним. Невозможно ведь нам стать друзьями Богу, восставая на Него в страстях и по порочности соглашаясь быть данниками скверному тирану и губителю душ, дьяволу, если прежде не станем во всём врагами лукавого. Ведь пока мы враги и противники Бога, хоть и прикрываясь именованием верных, до тех пор желаем быть рабами позорных страстей (Рим 1:26), и никакой не будет нам пользы от мира на земле, если худо душе, и восстающей против собственного Творца, и не желающей подчиниться Его владычеству, продавшись [355] множеству свирепых пове-

⁶⁶ По замечанию Э. Понсуа (*Pansoye E. Saint Maxime le Confesseur. Lettres / Introd. par J.-C. Larchet. Paris, 1998. P. 228, n.1*), речь идет о победе Ираклия над персами. — *Прим. сост.*

лителей, которые принуждают её ко злу и обманом заставляют предпочесть спасительному пути тот, что ведёт к гибели. Когда же мы отрезвимся от опьянения страстей, и восстанем против скверного и тиранического владычества дьявола, и сбросим с себя его мучительное ярмо, и ясно увидим, насколько растлила нас дружба с ним — вот тогда-то примем незримо к нам пришедшего мирного и кроткого Царя Христа и покорно понесём Его иго, а Он будет нас строить и направлять законами истины, мы же, добровольно связав себя дружбой с Ним, приносить Ему добровольно подати и дани — плоды праведности, созревшие в нас от заповеданных добродетелей. Которым ради нашего спасения возрадуется Тот, Кто один ни в чём не нуждается (Пс 15:2) и дарует нам всё, что неложно обещал. А это вот что: «Не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор 2:9). Для того ведь и сотворил Он нас, чтобы мы сделались общниками Божественной природы и причастниками Его вечности и оказались подобны Ему по благодатному обожению, которым содержится и пребывает всё сущее и возникает и рождается всё сущее.

Будем же достойны мира и спокойствия, благословенный господин мой, мужественно отринув от себя восстающие в нас против Бога страсти. Истопим, сколько есть силы, тело, процветание которого открывает дьяволу вход в душу. Чтением <612> Божественного остановим блуждающий ум и возведём его обратно к Богу. Усилиями самообладания и бдения благоразумно усмирим вождение, с беспорядочной жадностью устремляющееся ко многим вещам. Молитвами, и мольбами, и милостыней мудро усыпим кипящий и волнующийся гнев. Страхом Божиим и мыслями о грозном будущем остановим безудержное движение и действие чувств. Во всём и прежде всего будем помнить о смерти, и о страшном исходе души из тела, и как по воздуху устремляются ей навстречу начала, и власти, и силы тьмы, тянущие каждая к себе и рвущие её на части соразмерно скверному сродству, возникшему посредством [356] страсти. Будем помнить о едкой боли, причиняемой душе совестью в аду при воспоминании о злых делах, совершённых ею с помощью тела. Будем помнить об окончательном завершении всего мира, при котором безмерным огнём сожжётся всё земное со страшным потрясением стихий от разлагающего жара, а небо закружится в страхе, спеша убежать от лица огня, очищающего творение ради пришествия Чистого; море исчезнет, земля содрогнётся от основания и явит бесчисленные множества

человеческих тел, ни в чём не умалившихся; будем помнить об ужасном часе ответа, который придётся держать перед страшным и ужасным судом Христовым, когда все силы небесные и все люди, сотворённые от начала века, увидят, что каждому свойственно, вплоть до мелькнувшей мысли, когда одних ради сияния их дел примет невыразимый свет и светозарность святой и блаженной Троицы, ещё яснее изливающаяся на тех, кто по чистоте души способен её узреть и принять, других же ради нелепости их дел примет внешняя тьма (Мф 8:12), и неусыпный червь, и негасимый огонь геенны (Мк 9:43), и, что всего тяжче, беспредельный и сознаваемый позор. Будем помнить обо всём этом, чтобы того стать достойными, а на испытание этим не быть осуждёнными, и будем принадлежать самим себе и Богу, а лучше только всему Богу, и целиком, ничего земного не нося в самих себе, чтобы приблизиться к Богу и стать богами, приняв от Бога бытие богами. Так ведь почитаются дары Божии, и приветствуется приход Божиего мира. И довольно об этом.

Бог же мира, крестом примиривший нас с Собою (2 Кор 5:19) и выкупивший собственной кровью от власти тьмы (Кол 1:13), Сам да дарует благословенному господину моему мир Свой, превосходящий <613> всякий ум (Флп 4:7), и удостоит Небесного Своего Царствия, где селение всех веселящихся (Пс 86:7) и сонм празднующих (Пс 41:5). [357]

Письмо XXV. ПРЕСВИТЕРУ И ИГУМЕНУ КОНОНУ



Я верю, как воспринял и был научен, что Бог есть любовь (1 Ин 4:16) и что как Он един и никогда не перестаёт быть единым, так же соединяет воедино живущих по Его любви и дарует им одно сердце и одну душу (Деян 4:32), даже если их много, чтобы, имея одну душу, они ведали сердца друг друга и не утруждались в неясности неведением, догадываясь каждый сам по себе о расположении ума ближнего. Поэтому веря, святой отец, что по действующей в тебе благодати Христовой тебе всё ведомо, что у меня на сердце, как, равным образом осмелюсь сказать, и мне про тебя, дерзаю пока что уклониться от приезда к вам, зная, что отказ мой вы припишете не послушанию, а телесной болезни, насильно удерживающей от путешествия и не позволяющей стремлению души осуществиться на деле. Но и отсутствуя телом я всегда с вами духом и никогда не отлучаюсь от вас душой, а этим письмом приветствую тебя, моего по Богу отца, и предстателя, и попечителя моего спасения, и святое твоё стадо, достойное Царствия Христова, и прошу молить обо мне Господа, чтобы обрести мне живую и деятельную веру в Него, не омертвлённую страстями, а имеющую силу креста Его, и смерти, и погребения, и воскресения: силу креста — по неделанию греха, а смерти — по полнейшему отвержению порока, погребения же — по оставлению душевных мечтаний о чувственном, а воскресения — по изобилию добродетелей и преизбытку истинного познания Бога, и устремлению мысли от тленного ввысь; чтобы я стал сотелесен и содушевен Ему (Еф 3:6). Да попросту сказать, как Он обещал, во всём Ему подобен (1 Ин 3:2), кроме [358] природного тождества с Ним, — чтобы не вышло, что, умертвив дарованную мне Им в вышесказанном жизнь, я подпаду по справедливости одному осуждению с убившими собственную жизнь — Господа нашего Иисуса Христа. Воистину ведь страшное и превосходящее всякий суд дело — ради любви к тленным вещам добровольно умертвить жизнь, данную нам Богом через дарование Святого Духа. И страх этот непременно вёдом тем, кто старается ценить истину выше себялюбия. <616>

Письмо XXVI.
ПРЕСВИТЕРУ ФАЛАССИЮ,
СПРОСИВШЕМУ,
КАК ЭТО НЕКОТОРЫЕ
ИЗ ЯЗЫЧЕСКИХ ЦАРЕЙ
РАДИ БОЖИЕГО ГНЕВА,
УГРОЖАВШЕГО
ИХ ПОДДАННЫМ,
ПРИНОСИЛИ В ЖЕРТВУ
ДЕТЕЙ И РОДСТВЕННИКОВ,
И ГНЕВ ПРЕКРАЩАЛСЯ,
КАК ОПИСАНО
У МНОГИХ ДРЕВНИХ
ПИСАТЕЛЕЙ



И эллинам⁶⁷ Бог изволял сообщать, каким образом предузнать своё будущее и освободиться от бедствий, и часто даровал им исход дел по их чаянию, промыслительно предуготовляя всем, насколько каждый мог принять, путь к восприятию грядущей великой тайны. Ведь в том, что любовь начальствующих к подначальным, выражающаяся делом, избавляла от грозящей беды всех подданных, нет ничего ни странного, ни невероятного, раз человеколюбивый по природе единственный Творец и Царь людей Своего Сына по домостроительству через воплощение предал на смерть ради всех людей, чтобы искупить их от овладевшего ими зла. Как же, ведь когда при святом Елисее-пророке цари Израиля и Иуды пошли войной на моавитян и после большой победы собирались разрушить и всю их столицу, взял царь той страны — как кажется, по обычаю язычников — своего сына и на глазах у царей принёс его в жертву на стене (4 Цар 3:27), и таким

⁶⁷ Т. е. язычникам. — *Прим. сост.*

образом царей умиловил и остановил [359] обращённый на себя <617> гнев их, подданных же спас. Эллинам по собственным законам поступать предоставлял Бог, мудро склоняя к принятию великой тайны, народу же израильтян дал закон, в котором полностью изобразил будущую тайну. Поэтому после того, как явилась и осуществилась тайна нашего спасения, кое-что в обычаях эллинов и иудеев Он отменил из того, что прежде установил или допускал ради изображения будущего. Ведь «из Него, Им и к Нему всё» (Рим 11:36), что есть или будет во всякое время и всяким образом: одно по благоволению, другое по домостроительству, ещё что-то по поущению. Стало быть, не сказка то, о чём повествуют древние, но воистину произошло, а вслед за тем — и избавление от беды. В подробностях же о книгах побеседуем, когда с Божией помощью буду с вами. Впрочем, кто знает, как даже змеиное мясо с помощью искусства способно лечить больных, поверит без труда в этот способ действия Божественного Промысла.

Письмо XXVII. КУБИКУЛАРИЮ ИОАННУ



Соединившие себя узами любви по миру нуждаются для её сохранения в телесном присутствии друг друга, потому что забвение естественным образом истощает всякое желание, относящееся к одним лишь телам, а вместе с ним свойственно угасать и памяти о тех, в ком существует такое взаимное расположение. Бывает и так: то, что, как кажется, должно сохранять взаимную связь по миру, разрушается наступающим пресыщением, уничтожающим и всё прежнее расположение. И исчезновение какой-либо из причин, вызывающих его, или какой-то незначительный повод [360] приводят к быстрому обращению такой любви в ненависть. Связавшие же себя неразрывно узами любви по Богу и вместе будучи, и в разлуке друг с другом лишь укрепляют эти узы, потому что любовь в себе имеют по Богу, Который и Сам есть любовь (1 Ин 4:16), и даёт достойным силу любить — что совершенно, как мне кажется, естественно. Ведь вместе с текучими по природе вещами свойственно утекать и взаимному расположению, основанному на них, а вместе с устойчивыми и вечно неизменными обыкновенно пребывает и совершенно неподвижная и неколеблемая любовь тех, чьё взаимное расположение основано на них; она настолько безгранично возбуждает стремление друг к другу, насколько виновник такой связи, Бог, естественно влечёт к Себе соединённых друг с другом духом.

<620> Таким вот именно образом любя тебя, многолюбимый, я в душе постоянно содержу тебя неотлучно присутствующим и запечатлённым в глубине духа и, хоть большая продолжительность времени и большое расстояние разделяют нас, никогда не перестаю видеть и обнимать тебя умом. Веря, что и тобой любим равным образом, если не больше, я не отказываюсь без промедления написать, о чём нужно, зная, что духовно душа у нас сделалась одна. Ведаю и то, что ты не сочтёшь услышанное за обиду, помышляя о страшном снисхождении Бога к людям, превосходящим ум и разумение. Так что прими благожелательно того, кто

доставит тебе это незначительное письмо, и стань для него всем, чем повелел Тот, Кто дал людям закон разделять беды друг друга и настолько своим считать ближнего, чтобы по взаимному расположению, переливающему людей друг в друга, он даже не казался иным человеком. Не только ведь «радоваться с радующимися», но и «плакать с плачущими» (Рим 12:15), и любить ближнего не просто, а как себя самого (Мф 19:19) велит слово Божие, не говоря уж о новой заповеди, наказывающей ради любви и самые души, когда придёт время борьбы, положить [361] друг за друга, которую давший Сам на деле исполнил Господь, не преминув положить Свою душу за нас (Ин 10:15) и дав нам пример совершенного угождения, которым постепенно истощается закон себялюбия, что изначально посредством наслаждения коварно отдалил нас от Бога и друг друга, и вместо веры в единого Бога внушил, что богов много или вовсе нет ни одного, и всю силу нашего разума низверг к плоти, и рассёк единую природу на множество частей, и возбудил в нас друг против друга зверский гнев ради наслаждения. Так что сделайся, как я сказал, всем для человека, нуждающегося в твоей защите, чтобы так же всем сделался для тебя Бог, изволивший по человеколюбию стать всем для всех.

Письмо XXVIII. ЕПИСКОПУ КИРИСИКИЮ⁶⁸



По дарованной тебе благодати <621> преосвященства став, честной отец, подражателем Божественной благодати на земле, ничего из свойственного ей не оставил ты неисполненным, а, шествуя в сопровождении всей совокупности её признаков, постарался украсить таинство преосвященства хи-

⁶⁸ Ж.-К. Ларше в прим. 84 к предисловию *Писем* прп. Максима отмечает: «Письмо XXVIII, согласно тексту в *Patrologia Graeca*, адресовано некоему Кирисикию. Но, как отметил еще Ф. Комбефис (PG 91 619), здесь мы имеем дело с порчей слова *Κυζικηνός*, т. е. речь идет об [Иоанне] Кизическом (см.: *Sherwood P. An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Rome, 1952. P. 27*)». Тем не менее вопрос об адресате этого, как и целого ряда других писем прп. Максима не столь однозначен. В ряде списков *Письмо XXVIII* (а, следовательно, в силу сходства некоторых выражений, и *Письмо XXX*, как и *Письмо XXVIII* и *XXIX*, имеющие одного и того же адресата), обращено к Софронию, будущему патриарху Иерусалимскому, что дало основание Девреессу и следующему за ним Гарригу, считать именно Софрония адресатом всех или некоторых из этих писем (см.: *Devreesse R. La Fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et de Samaritains à Carthage en 632 // Revue des sciences religieuses. 17, 1937. P. 25–35* и *Garrigue J. M. Maxime Le Confesseur: La charité, avenir divin de l'homme. Paris, 1976. P. 40–42*). Шервуд высказал аргументы против этой версии, и к нему присоединился Ларше. Однако уже после работы Шервуда К. Роземон (*Rozemond K. Jean Mosch, patriarche de Jérusalem en exil (614–634) // Vigiliae Christianae. 31:1, 1977. P. 60–67*) была выдвинута смелая гипотеза, согласно которой одним из адресатов этих писем прп. Максима мог быть прп. Иоанн Мосх, бывший, согласно этому предположению, патриархом Иерусалимским, находившийся в изгнании в Константинополе! Поскольку прп. Софроний был неразлучен со своим учителем прп. Иоанном, то письмо, адресованное одному, могло быть одновременно адресовано и другому. В рамках этой же гипотезы дается объяснение и именованию епископа, адресата прп. Максима, «Кирисикием»; при этом Роземон опирается на гипотетическое армянское происхождение Иоанна Мосха и палестинское происхождение прп. Максима. К сожалению, Ларше не упоминает об этой гипотезе. Как бы то ни было, в силу неоднозначности вопроса об адресате *Письма XXVIII*, мы решили оставить надписание имени адресата таким, как в PG, склоняясь, к тому, что гипотеза Роземон без дальнейших подтверждений выглядит маловероятной, тем более, что она основана на сомнительной версии сирийского *Псогоса* о палестинском происхождении прп. Максима и существенно сдвигает принятую в науке дату смерти прп. Иоанна Мосха. — *Прим. сост.*

тоном, сотканным Духом на небесах (Ин 19:23) — а хитон этот никогда не смогут разорвать демоны, сколько бы ни распинали вас испытаниями. Постарайся же собрать воедино рассеянных чад Божиих (Ин 11:52). Ведь и это есть признак Божественной благодати; и как глава драгоценного тела святой Божией Церкви приладь друг к другу Её члены под началом Духа, и призови громогласно, будто глашатай Божественного учения, и тех, кто далеко, и тех, кто близко, и привяжи к себе неразрывными узами духовной любви — если только совсем отошёл и исчез страх врагов, из-за которого столь многие покинули родину — чтобы и ты мог сказать [362] со Христом: «Вот я и дети, которых дал мне Бог» (Быт 33:5). Убогого же и недостойного раба твоего, прибегающего к тебе с мольбой, удостой об этом, святой отец, драгоценного твоего письма и не откажись помянуть меня в молитвах, принося Богу жертву хвалы.



Бог по Своему устремлению сошёл с неба и по любви облёкся в овцу, и таким образом спас заблудшую, сострадательно отнесся в стадо на Своих плечах. Ты же, пресвятой отец и пастырь, напоив свою свирель одним лишь учением Святого Духа, вернул к себе многочисленное стадо словесных овец, добровольно ушедшее с родины и добровольно же вернувшееся на твой голос доброго и искусного пастыря, в совершенстве распознающего, что полезно. Ведь пространства морей оно пересекло не по заблуждению и презрению к Божественному закону, а ради безопасности и сохранения Божией святыни в душе. Но прими стадо, которое не только осталось недоступным для волков, но сделалось для волков губительным и обогатилось в душе многими благами; «и поспеши, и воссядь, и царствуй ради истины, и кротости, и правды» (Пс 44:5), как учитель благочестивого Божественного учения, и руководитель в чистоте жизни <624> и благочестии, и законодатель правильного различения во всём; а к помянутому священному стаду прежде всего прими и освященного пресвитера господина авву Георгия, человека священного, истребителя лукавой силы и жизнью своей, и разумом, равными у него в добродетельности. Однако поскольку я поглощён скорбью, не в силах выносить разлучение с ними, или и меня примите и упокойте под сенью ваших крыл, или укрепите молитвами, чтобы я мог мужественно терпеть боль удаления от самых дорогих друзей.

Письмо ХХХ. ЕПИСКОПУ ИОАННУ

Говорят люди, разумно рассмотревшие природу сущего, что сила огня увлекает всё, подвергшееся ей — и, символически уподобляя Бога огню, истолкователи Божественных тайн говорят, что и Он увлекает всех, желающих подчиняться Его законам и вознамерившихся вести святую жизнь, и утверждают, что священство, будто живописный образ обладает природным сходством с Богом и по закону благодатного сострадания также увлекает всех, имеющих ту же природу. Этот-то образ Бога ты и сам, святой Отец, получил в удел на земле; призови же сострадательным обращением и словом стремящихся возвратиться к тебе и желающих страстно, чтобы ты их пас, и в твоих драгоценных посланиях подтверди неложными обещаниями, что во всём с Божией помощью будешь о них заботиться, если только вовсе исчезла боязнь скверных врагов, из-за которой перенесли такое бегство те, кто счёл делом верным — следовать закону Бога, ясно гласящего: «Если изгонят вас из одного города, бегите в другой» (Мф 10:23), и предпочёл похвальную робость храбрости — чтобы верящие твоим Богоугодным словам смело вернулись и в твоей милосердной поддержке обрели облегчение от тягот, терзавших их во время страшной жизни на чужбине, на которую они решились ради добродетели и по послушанию Богу, приказывающему бежать от преследователей. Так не сочти за недостойное, святой отец, принять прибегающего к тебе раба твоего, а как почитаемый почти собственным твоим посланием недостойного ни малейшего почтения и в молитвах вверх Христу, единому достойному почтения и великую Собой даровавшему честь недостойному чести человеку — ты ведь по благодати Духа, подражая во всём Властителю и Господу, являешь себя людям точным подобием Христа. [364]



Как солнечный луч нежно привлекает к себе здоровый <625> глаз, по природе радующийся свету, и уделяет ему от своего сияния, так и истинное священство, во всём являющее живущим на земле отпечаток блаженной Божественности, своим боголюбивым и божественным нравом притягивает к себе всякую душу и уделяет ей от своего ведения, мира и любви, чтобы, привлёкши каждую способность души к пределу собственного делания, представить Богу тайноводствуемых полностью обоженными. Ведь цель умного делания в душе — истинное ведение, а вожделевательного — любовь, раздражительного же — мир, как и истинного священства — обоживание ими себя и других. Ведь умом мы обладаем по природе ради взыскания Бога, и единственно ради того, чтобы Его желать, наделены вожделением, и только для того, чтобы за Него биться, способны ко гневу. Конец же искания — истинное ведение, а желания — постоянная горячая любовь, битв же за Бога — мир, который превыше всякого ума (Флп 4:7).

Зная, что вы, пресвятые и всеблаженные, — этих великих благ делатели и учителя, вернулась к вам со святым своим стадом истинная раба Божия, и дочь, и мать монахиня Евдокия, показав этим, что вы, богочтимые, победили всех стремившихся удержать её у себя. Воистину она раба, ибо исполняет Божественные заповеди, дочь же — ибо во всём имеет по навыку неотличимое сходств с Богом, а мать — ибо рождает в других добродетельный навик души. Что же — радуйтесь и ликуйте, принимая вновь драгоценнейшую часть вашего святого стада, и в особенности приобретаая ещё и освящённого господина моего пресвитера Георгия, воистину ниву⁶⁹ Божию и преугодного Божественному и великому Георгию земледельца, пред Богом и всем народом могучего в возделывании душ делом и словом и поэтому прелюбезного [365] всем любящим Бога. Поскольку же я до сих пор, полуживой и рассечённый надвое, был оторван от полезного их общества, и меня примите, будто больной член, и излечите, или утешьте вашими молитвами и убедите бесстрастно переносить разлучение. Ибо и это свойственно Божественному и истинному священству.

⁶⁹ Игра слов: Γεώργιος — Георгий, γεωργός — земледелец, γεωργιον — пашня, нива. — Прим. пер.

Письмо XXXII. АВВЕ ПОЛИХРОНИЮ

Раз мы погребение умершего ради нас по плоти и погребенного Христа собираемся праздновать и Воскресение, посмотрим: а мыто умерли и погреблись ли ветхими людьми, истлевающими в похоти обольщения, и восстали ли людьми новыми, обновлёнными <628> по образу Творца (Еф 4:22-24)? А признак смерти ветхого человека — полная свобода от страстей, восстания же нового — сознательное, подлинное и беспорочное дерзновение (*ἡ κατὰ συνείδησιν ἀκηλίδωτος καὶ ἀληθῆς παρρησία*) и умное озарение ведения. И если они возникли в нас, мы сопразднуем со Христом-Богом, а коли нет — будем вести борьбу, чтобы не предать Слово страстям, как Иуда, и не отречься, как Пётр (Мф 26:70); а не то как бы не лишиться нам способности к покаянию и не быть застигнутыми в бесплодном сожалении, или не зарыдать горько, обливая слезами клеймо отречения. Ведь отречение от Слова — это нежелание из-за страха творить благо, а предательство — преднамеренное деятельное устремление ко греху; да не постигнет нас испытание ни тем, ни другим!

Письмо XXXIII. ТОМУ ЖЕ



Раз уж, по слову великого победителя искушений Иова, «жизнь человека — искушение» (Иов 7:1), «и мир, как сказал Господь, во зле лежит» (1 Ин 5:19), и «много скорбей [366] у праведных» (Пс 33:20), как говорит великий Давид, и нам непременно надлежит, по справедливому суду Божию, и подвергаться искушениям, и вести борьбу либо с людьми, либо с демонами (Еф 6:12), по слову святого апостола, — то будем просить Бога, чтобы дал нам стойкость и силу вырваться из тины страстей и стать на неколебимом камне — я говорю о бесстрастии по благодати во Христе — чтобы умерли в нас и искушающая жизнь, и злодействующий мир, и люди с демонами, то есть страстная жизнь и соблазн чувственного наслаждения, и плотские страсти, и страстные движения души, и невольно следующие за ними соблазны — это всё и называется «скорбями». Так будем же стойкими ради спасения, ибо «претерпевший до конца спасётся» (Мк 13:13). Мир Христов да будет с вами. Аминь.

Письмо XXXIV. ТОМУ ЖЕ

Уходя на страдание, Господь послал нам мир, а восстав из мёртвых, снова даровал нам мир (Ин 14:27). Что хотел Он этим обозначить? Что мы должны бесстрастно терпеть неблагоприятные времена, не поддаваясь тягостным обстоятельствам и не лишаясь надежды на лучшее, но и не увлекаться событиями, дающими повод для радости, и не отвергать воспитывающий нас разум, — а оставаться всегда одинаковыми и в страдании, и в благополучии. А этого не бывает, если мы прежде не наступим на аспида и василиска (Пс 90:13), то есть не вознесёмся над послушанием Божественных речей и принятием лукавых рассуждений, и не попрём льва и дракона (Пс 90:13), то есть гнев <629> и вожделение, по удалении которых всяческий пребудет с нами мир, ибо ничто из пребывающего здесь не сможет нас взволновать. Осилит гнев и вожделение — и тут же весь дом чужеземный обрушится со всеми домочадцами, погубив вместе со страстями и страстный образ жизни. [367]



Раз после великого и страшного пути по пустыне израильский народ получает землю отдохновения и — поразительнее всего это слышать! — Бог и Господь всяческих, ради нас сделавшись человеком, через страдания, крест и смерть приходит в Свою славу, ибо иной путь не определён Ему, как написано: «Разве не надлежало так пострадать Христу и войти в Свою славу?» (Лк 24:26) — не будем унывать и поддаваться усталости в скорбях, а «воззрим на начальника и свершителя нашего спасения Иисуса» (Евр 24:26) и станем мужественно претерпевать происходящее. Ведь конец всякой скорби — радость, и всякого страдания — отдых, и всякого позора — слава; и вообще, конец всех горестей, переносимых ради добродетели, — уподобление Богу во всём и наслаждение вечным беспредельным покоем. Так, молись же, отец, чтобы нам сподобиться его, когда добрым образом переплывём житейское море, не замочив в его солёной воде мысленные ступни души.

Письмо XXXVI. ТОМУ ЖЕ

Благословен господин мой у Господа, и благословен сад сердца его, который насадил истинный земледелец Иисус и наполнил бессмертными растениями праведности; и на нашу долю досталось от его плодов, и мы насытились его духовными овощами, которыми и великий апостол умел питывать (Рим 14:2) тех, у кого не хватало сил на непосредственное постижение Божественного, вскармливая их, будто овощами, естественным созерцанием видимого и через великолепие внешнего мира ведя к его Создателю; ему⁷⁰ подражая, и благословенный отец наш и учитель выказал к нам любовь и ласку, иносказательно в овощах предложив нам рассмотрение творения. Однако же и твёрдой пищи [368] удели, и подвигни нашу душу, лишённую жажды Божественного и расслабленную наслаждениями, ограничив её устремления более тонким пониманием Промысла и Суда, чтобы не одними лишь овощами кормить твоих учеников, обучая их разумению только возникающих и исчезающих вещей, но и хлебом, и вином, и маслом, укрепляя их разумением невидимого; и подавай, будто твёрдый хлеб, разумение, содержащее в себе добродетели, разогревая, будто вином, словом незабвенного <632> вёдения сердца твоих учеников на обоживающее исступление, и вливай в твоих подопечных, будто масло, мирный и невозмутимый, питающий и сохраняющий в них неугасимое горение.

⁷⁰ Читая по-гречески, читатель также сперва думает, что «ему» относится к «Творцу», и только потом обнаруживает, что автор имеет в виду апостола. — *Прим. пер.*

Письмо XXXVII. ТОМУ ЖЕ



Снова получили мы драгоценное твоё письмо с подарками, святой отец, и снова вкусили равных прежним благ, угасив подарками чернящее нашу душу жжение страстей — ведь перед тем мы напитались умными речами; мы убедились, что не наобум, и не напрасно, и не как придётся послал ты дары, потому что во всём шествуешь вместе разумом и духом и даже из пищи для тела сделал наставление нашей душе; в письме же обрели мы мать всех добродетелей, смирение, которым и рождается благо, и сохраняется в душе смиренных; и пролили обильно слёзы, рассмотрев, сколь далёкий путь отделяет нас от него. Горе же твоё стало отрицанием зол, владеющих нами, и пробудило наш разум, погружённый в глубокий сон, и обнажило нашу память, скрытую покровом напыщенного самомнения, и заставило нас познать самих себя и в мале ощутить тяготу собственных грехов. И в какой-то мере причастными мудрости сделало нас, распознавших свои проступки, если только правдиво сказано: «Знающие себя [369] — мудры» (Прит 13:10). Так продолжай непрестанно, честной отец, и речами обновлять разум наш, и молитвами испрашивать избавления нас от зол, чтобы получил ты за это данную от Бога мзду — совершенное очищение души и совести.

Письмо XXXVIII. ТОМУ ЖЕ

За то благодарим тебя, честной отец, что ты собой дал нам пример прекрасного раскаяния, убедив нас исповедью раскрыть таящиеся в нас мрачные залежи страстей — а она порождает ненависть к коснению в грехе. Ведь мы, воистину, лелеем страсти, воспоминание о которых, после совершения на деле, вызывает отвращение, и любим, будто лук, сосложение со злыми помыслами, после которого глаза души хуже видят добродетель и ведение, покрывшись, как чешуёй, страстными образами видимых вещей. Ведь «смежение зрачка» означает слово «лук»⁷¹, как говорят исследователи исконных смыслов. И, как чеснок, пожираем мы совершение страстей действием, из-за которого ум, исполнившись нечистоты, гнусными речами и повадками дышит на людей смрадом пороков, которых наелся делом. Так научи же, <633> святой отец, как нам отринуть их и полюбить манну — я говорю об умном хлебе Божественного видения, сыплющемся на нас с небес (Исх 16:15), — и сберечь от тления, не запасая на завтра и не откладывая, чтобы не воскипела она червями плотских страстей, загнив от праздности, и не кичась ею напоказ, чтобы не исчезла она, растаяв в тщеславии. Такими вот речами ещё питай нас, твоих учеников, честной отец, и в молитве поручи нас Богу — ведь без твоего посредничества мы не в силах поклоняться Ему. [370]

⁷¹ Этимологизирование в духе платоновского «Кратила»: *κρόμμυον* — лук, *κόρης μύσις* — смежение зрачка. — *Прим. пер.*



Щедро питаешь ты, святой отец, и явного нашего, и мысленного человека. Первого снабжаешь тем, что поддерживает телесное существование, душе же подаёшь, что необходимо для возрастания в Духе. Ведь Бог наделил тебя изобилием и того, и другого, благословив вхождение твоё и исхождение твоё (Пс 120:8). Вхождением называю я обладание дарованной тебе от Бога благодатью, которую ты преумножил деланием, а исхождением — раздачу другим людям твоего разума, производящую, будто плод, делание надлежащего — теми, понятно, кто воспринял твоё даяние.

Письмо XL. ПРЕСВИТЕРУ И ИГУМЕНУ ФАЛАССИЮ

Прочитав внимательно, господин мой, драгоценное мудрое письмо вашей отеческой святости, и рассмотрев всё, и просмотрев всю книгу моей совести, ничего в ней не обнаружил из того, что вы мне приписываете. Поэтому тут же сократил я волнение души и сжал её расслабление, посчитав безрассудным относить к себе похвалы чужим добродетелям, — это, рассудил я, свойственно лишь душе, имеющей склонность чем угодно соблазняться и обманываться. Ведь воистину безрассудно, [371] чтобы тот, кто на деле не заслужил такую славу, опрометчиво старался присвоить себе хвалу, как будто исполнен добродетели. Однако господин мой, по выдающимся своим добродетелям судя о добродетелях других людей, полагает, из-за изобилия богоподобного совершенства скрывая позор <...>⁷² как это в обычае у любящих Господа. Впрочем, я, благословенный господин мой <636> <...> призыв к сияющему совершенству добродетели <...> всякого упрёка и порицания заслуживая, так как по моей опрометчивости пожелал <...> вашу любовь предпочёл <...> господину авве Фоме охотно <...>. Стремясь, конечно, с содействием Господа по возможности исполнить это ваше приказание. Да сохранит тебя Бог, возлюбленный и досточтимый отец, и да сохранишь ты твоими к Богу молитвами <...> слугу твоего и раба, добавлю ещё — и горячо тебя любящего, и да избавишь твоим заступничеством от всех ухищрений дьявола.

⁷² Здесь и далее — испорченное место в тексте.

Письмо ХLІ. ТОМУ ЖЕ



Кто постиг, что Дух пленяет всё во Христа, из всего умеет пожинать себе пользу — так и вы из меня, совершенно отчуждённого от Божией благодати и сильно подверженного законам плоти. И так как во мне нет ничего хорошего, надлежало мне вовсе отказаться вас посетить, чтобы пуще не навредить, исполнив ваш приказ. И я приду, когда будет угодно Господу, и буду знать, что вы останетесь непорочными и незапятнанными, даже общаясь со мной, мирским человеком. Ведь обрётённая святость, как и природная, не осквернится никаким нечистым человеком. А что касается жены Веститора, благодетельствуйте с состраданием, если только нет в этом вреда, а в особенности если узнаете, что он может её содержать.

Письмо XLII. ТОМУ ЖЕ

Блаженный Давид, этот великий царь у Господа, после страшных войн с иноплеменными, после великих испытаний от соплеменных, после тягостных скитаний и непрерывного коварства в ответ на его благодеяния, после восстаний сродников, после <...> и царство, когда почувствовал, что <...> тогда замыслил возвести дом Господу Богу <...> и принял Бог его, как замыслившего благое <...> семя его доведёт до конца благое <...> начинание, приводя как причину то, что он много пролил крови на землю. И повинуетя Божиему увещанию, и с радостью принимает наставление, и предпочитает его собственному плану. И сам не воздвигает храм Божий. А передаёт сыну <...> материал и модель; познавший <...> думаю, <637> правила спасения. И — чтобы не удлиннять речь, подробно излагая созерцаемый смысл -всех упомянутых вещей по отдельности — мирный <...> храм Божий способный <...> и есть, и если кто <...> но не может страхом привести к служению, и повредить, участвуя в строительстве святейшего храма <...> и Хирама, царя Тира, и сто пятьдесят тысяч иноплеменников камнетёсов и водоносцев. Но «поспеши, и преуспей, и царствуй», даже если станешь царём без твоего Максима, «ради истины, и кротости, и правды» (Пс 44:5), что всё одно и то же. Прибавлю: и бодрствуй, сколько есть силы, чтобы не отступить как-нибудь вместе с дочерьми языческих царей (3 Цар 11:1) и не разделилось бы царство между неразумным сыном и рабом-отступником. Много ведь желая <...> Будь здоров, честной отец, и молись о рабе твоём <...> находящемся во власти многих грехов. [373]

Письмо XLIII.
КУБИКУЛАРИЮ
ИОАННУ⁷³



Пришло с миром драгоценное письмо богохранимого моего господина и самого его всего явило в добром его нраве. Ибо в некоей возвышенности речи свойственно проявляться и расположению души с любезностью нрава. И я обрадовался, как будто воочию пришёл ко мне господин мой, и поцеловал его духом, и, обняв, заключил всего во вместилище сердца, и восславил Христа, Бога нашего, вселившего в души людей свет — закон любви, по которому люди, как должно пекущиеся о семенах любви, не могут никогда разлучиться друг с другом, даже если телесно отстоят друг от друга в пространстве на большое расстояние. Но после того, как письмо, доставив благую весть о спокойствии в мире, переменяло печаль в радость, должно нам по справедливости за него всячески сделаться угодными Богу, милостиво его ниспославшему, чтобы не оказаться неблагодарными, которые плохо воздают благодетелю. Будем же непременно угодны и будем должным образом употреблять мирное время, отвергнув привязанность к миру и мироправителю, коварно вселившуюся в нас, и прекратим, хоть и поздно, войну, которую ведём против Бога своими страстями, и заключим с Ним договор мира, и, пожертвовав телом (Рим 6:6), перестанем враждовать с Ним. Невозможно ведь нам стать друзьями Богу, восставая на Него в страстях и по порочности соглашаясь быть данниками скверному тирану и губителю душ, дьяволу, если прежде не станем во всём врагами лукавого. Ведь пока мы враги и противники Бога, хоть и прикрываясь именованием верных, <640> до тех пор желаем быть рабами позорных страстей (Рим 1:26) и добровольно соглашаемся

⁷³ Ж.-К. Ларше в своем предисловии к изданию писем прп. Максима пишет о том, что *Письма* XLIII и XXIV собрания Ф. Комбефиса идентичны и в действительности представляют собой одно письмо (см. прим. 76 его вступительной статьи, см. с. 47 наст. изд.). Однако, хотя текст этих писем в основном совпадает, между ними имеются и некоторые (незначительные) отличия. Поэтому мы приводим в настоящем издании перевод обоих писем прп. Максима. — *Прим. отв. ред.*

приносить дьяволу страшную дань позорными делами, и никакой не будет нам пользы от мира на земле, если скверно расположение нашей души, восстающей против собственного Творца, и не желающей подчиниться Его владычеству, продавшись множеству свирепых повелителей, которые принуждают её ко злу [374] и обманом заставляют предпочесть спасительному пути тот, что ведёт к гибели. Когда же мы отрезвимся от опьянения страстей, и восстанем против скверного и тиранического владычества дьявола, и сбросим с себя его мучительное ярмо, и ясно увидим, насколько растлила нас дружба с ним — вот тогда-то примем незримо к нам пришедшего мирного и кроткого Царя Христа и покорно понесём Его иго, а Он будет нас строить и направлять законами истины, мы же, добровольно связав себя дружбой с Ним, приносить Ему добровольно подати и дани — плоды праведности, созревшие в нас от заповеданных добродетелей. Которым ради нашего спасения возрадуется Тот, Кто один ни в чём не нуждается (Пс 15:2), и дарует нам всё, что неложно обещал. А это вот что: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор 2:9). Для того ведь и сотворил Он нас, чтобы мы сделались причастниками Божественной природы (2 Пет 1:4) и причастниками Его вечности и оказались подобны Ему по благодатному обожению, которым содержится и пребывает всё сущее и возникает и рождается всё сущее.

Будем же достойны мира и спокойствия, благословенный господин мой, мужественно отринув от себя восстающие в нас против Бога страсти. Истопим, сколько есть силы, тело, процветание которого открывает дьяволу вход в душу. Чтением Божественного остановим блуждающий ум и возведём его обратно к Богу. Усилиями самообладания и бдения благоразумно усмирим вожделение, с беспорядочной жадностью устремляющееся ко многим вещам. Молитвами, и мольбами, и милостыней мудро усыпим кипящий и волнующийся гнев. Страхом Божиим и мыслями о грозном будущем остановим безудержное движение и действие чувств. Во всём и прежде всего будем помнить о смерти, и о страшном исходе души из тела, и как по воздуху устремляются ей навстречу начала, и власти, и силы тьмы, тянущие каждая к себе [375] и рвущие её на части соразмерно скверному сродству, возникшему посредством страсти. Будем помнить о едкой боли, причиняемой душе совестью в аду при воспоминании о злых делах, совершённых ею с помощью тела. Будем помнить <641> об окончательном завершении всего мира, при котором безмерным огнём сожжётся всё

земное со страшным потрясением стихий от разлагающего жара, а небо закружится в страхе, спеша убежать от лица огня, предпочещающего творение ради пришествия Чистого; море исчезнет, земля содрогнётся от основания и явит бесчисленные множества человеческих тел, ни в чём не умалившихся; будем помнить об ужасном часе ответа, который придётся держать перед страшным и ужасным судом Христовым, когда все силы небесные и все люди, сотворённые от начала века, увидят, что каждому свойственно, вплоть до мелькнувшей мысли, когда одних ради сияния их дел примет невыразимый свет и светозарность святой и блаженной Троицы, ещё яснее изливающаяся на тех, кто по чистоте души способен её узреть и принять, других же ради нелепости их дел примет внешняя тьма (Мф 8:12), и неусыпный червь, и негасимый огонь геенны (Мк 9:43), и, что всего тяжче, беспредельный и сознаваемый позор. Будем помнить обо всём этом, чтобы того стать достойными, а на испытание этим не быть осуждёнными, и будем принадлежать самим себе и Богу, а лучше только всему Богу, и целиком, ничего земного не нося в самих себе, чтобы приблизиться к Богу и стать богами, приняв от Бога бытие богами. Так ведь почитаются дары Божии, и приветствуется приход Божиего мира. И довольно об этом.

Бог же мира (Рим 15:33), крестом примиривший нас с Собою (2 Кор 5:19) и выкупивший собственной кровью от власти тьмы (Кол 1:13), Сам да дарует благословенному господину моему мир Свой, превосходящий всякий ум (Флп 4:7), и удостоит Небесного Своего Царствия, где селение всех веселящихся (Пс 86:7) и сонм празднующих (Пс 41:5). [376]



Некогда через закон и пророков установив для людей, по благодати Своей, многообразный закон взаимной любви, Бог при конце времён Сам по человеколюбию <644> исполнил его, сделавшись человеком. Возлюбил же Он нас не только как Себя, но и больше Себя, как и само величие тайны ясно учит тех, кто благочестиво воспринял исповедание веры. Поскольку же Он ради нас, подлежащих страданию за подлежание страстям, по Своей воле сделался подлежащим страданию и смерти, то ясно всякому, хоть в малой степени чувствующему это благодеяние, что Он нас — людей, ради которых добровольно предал Себя на смерть — возлюбил больше Себя и, будучи преблаг, Своей природной славе — дерзну так выразиться! — по домостроительству своевременно предпочёл ради нас поругание Себя. Ведь воистину преизобильной честью Богу, и преумножением славы, и проявлением и обнаружением славы, превосходящим природную, является возвращение к Нему заблудших. И ничто не сродно так Его славе, как спасение людей, ради которого и было всё учение, и вся тайна, и то, что таинственнее всех тайн — Сам Бог, ради любви принятием умно и разумно одушевлённой плоти ставший воистину человеком и принявший в Себя без изменения страсти человеческой природы, чтобы спасти человека и Собой подать нам, людям, образец добродетели и живой образ благоволения и любви к Самому Себе и друг к другу, который смог бы склонить всех к взаимному воздаянию должного.

Значит, раз уж и древний, и новый закон Божий велит, чтобы мы так же любили друг друга, как были возлюблены (Лев 19:13, Ин 13:34), и настолько считали своими несчастья друг друга, чтобы [377] по взаимному любовному расположению друг к другу менялись настроениями по заповеди, повелевающей: «радоваться с радующимися и плакать с плачущими» (Рим 12:15), — молю я богохранимого и благословенного господина моего, который стремится к одной единственной цели: со столь же великим человеколюбием следовать за Иисусом, «прошедшим небеса» (Евр 4:14) — и никакими родственными узами не связан с этим обманчивым миром

и с мироправителем; воистину ведь обманчив этот мир, постоянно коварно соблазняющий вождельть тленное и цепко пленяющий в рабствовании земному свободных по природе наследников небесных благ, если они допускают обольщению наслаждения и обману овладеть собой.

Зная, стало быть, что к одной, как я сказал, цели спасения стремится благословенный господин мой, молю принять и другого господина моего, великолепнейшего иллюстрия, господина Феохариста⁷⁴, который и принесёт эту мою незначащую грамотку, и сделаться для него всем, когда будет у него по Божией воле — вернее же, у него и у Бога — нужда в помощи, как мы желаем, чтобы всем сделался для нас самих Бог и ближний, <645> когда в чём нуждаемся. Человек ведь он воистину добрый, и обителище всякого праведного дела, и истинный предстатель пред Богом за моё изгнанничество, и преданный утешитель мой во многих непрестанных и тяжких болезнях; и, прямо сказать, что есть у него силы, и мне, и многим другим помогал. «Да даст ему Господь обрести у Него милость в тот день» (2 Тим 1:18), ибо для многих стал он упокоением и утешением. Поэтому если обрёл я милость в глазах благословенного господина моего, и числит он меня среди возлюбленных им по Богу, пусть непременно печётся о нём со всем старанием, не допуская ему никакой обиды, насколько в его силах. Это ведь предписывает закон любви, и желает тайна вселения Бога к людям во плоти, чтобы он, вернувшись с Божией помощью, рассказывал о благодеяниях благословенного господина моего и его искреннем рвении помочь, а я бы ещё больше хвалился, что такой от Бога достался мне господин на земле — стремящийся на всякое благое дело [378] и искреннейший скорый заступник всех нуждающихся.

Бог, единый благой и человеколюбивый (Исх 34:6, Мк 10:18), ради нашего спасения всё для всех спасительно устраивающий, Сам да возьмёт тебя, господин мой, за правую руку, и поведёт по пути Своей правды, и Небесного Царствия удостоит тебя, здесь добродетельно улучившего дары Божественной благодати. Бог

⁷⁴ В издании Миня здесь «*Θεοχάριστον*», т. е. прилагательное — «богоугодно-го». П. Шервуд (*Sherwood P. An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Rome, 1952. P. 49–50*) проанализировал это место из *Письма XLIV* в контексте *Письма XLV* и *Письма В* прп. Макама, из чего сделал вывод, что здесь должно стоять имя собственное — Феохарист (имеется в виду тот же Феохарист, который упоминается в *Письме В*). На это нам любезно указал А. М. Шуфрин. — *Прим. отв. ред.*

всяческих и Господь наш Иисус Христос да сохранит благочестивейших и всемилостивых государей наших, и да укрепит силу благочестивого их царствования, и да внушит в сердца их благие и мирные мысли о нас, их смиренных рабах. И смелее ещё скажу — ведь от боли делаюсь я отважным — да исполнит Он и эту угодную Богу мольбу и простит им, что они позволили отозвать, хотя бы ненадолго, преблагословенного наместника этой провинции, сияющего, как светильник в тёмном месте (2 Пет 1:19), и избавляющего всех так или иначе от страдания слепоты — человека боголюбивого, верного, благочестивого, добродетельного, благоразумного, скромного, воздержного, терпеливого, кроткого, сострадательного, милосердного, питающего нищих, пекущегося о престарелых, защитника вдов, покровителя монахов, нестяжательного, любящего Церковь, короче говоря — друга всех, и живых, и мёртвых, который живых окружает всяческой любовью, а мёртвых почитает красотой надгробных памятников, как Иосиф из Аримафеи — Господа, соблаговолившего умереть за нас во плоти (Мф 27:57), да вдобавок ко всему этому ещё и ревностного поборника правого учения, согласного с апостольской верой, и проповедника праведной жизни. И, <648> кратко говоря, разные люди, каждый по своему устремлению, заботятся на земле о разном; Георгия же дело и забота — уход за больными, и стариками, и пришельцами, и пропитание нищих, и монастыри, и погребение странников, и защита и прокормление великого множества нищих и бедняков, рассеянных по городам, и сияние человеколюбия, простирающееся за пределы востока и запада, севера и юга.

[379] А коли это так, то кто же, если хоть какое приобрёл себе благочестие, не знает, какое благоволение Бога призывают на всех подобные богоугодные дела, которые всегда преисполнены стремления к Нему? И, чтобы не накликать беды, умолчу о том, что случается, напротив, из-за лености к таким делам. Кто же сможет измерить потоки слёз, излившиеся из глаз всех обитателей этой провинции при отъезде этого человека? когда все обступили его и тянули каждый к себе, чем угодно препятствуя его восшествию на корабль, испуская жалобные стоны, будто требуя, по роду и возрасту: одни — кормителя бедности, другие — управителя изобилия; вдовы — заступника, сироты — отца, нищие — нищелюбца, и страннолюбца — пришельцы, и братья — братолюбца, больные — врача, несчастные — утешителя, старые — посох, и все вообще — того, кто делается всем для всех, чтобы приобрести всех (1 Кор 9:22) и ради всех самому

стать приобретением Бога. Поэтому по дарованной тебе у Бога милости, благословенный господин мой, какими знаешь способами и через каких знаешь лиц, если можешь заставить снова его вернуть, знай, что великую принесёшь жертву Богу, а богданым государям нашим окажешь истинное доброжелательство и обеспечишь нерушимую безопасность. Нет ведь более преданного раба их благочестивого царствования, чем он. Будь здоров, многолюбимый и преданный раб Божий, всех для меня дражайший.



Во всякий век Бог, промыслительно заботящийся о человеческой природе и нашем всеобщем спасении, являл, будто свет, блистающего добродетелями человека святой жизни, вмещавшего, как бы по предопределению, Божественные законы, и даровал ему такую силу, которая была потребна для обращения руководимого народа, чтобы прочие люди, как бы следуя светочу праведных дел, и сами приводили свою жизнь в добрый порядок, [380] и никто не мог бы их сбить с толку благодаря их неведению. Нашему же веку явлен светочем и правилом добродетели христолюбивый наместник Георгий, муж великий, столь великой добродетели и по милости Божией столь изобилующий силой, <649> превосходящей силу некогда уготованных и посланных ради этого мужей, сколь было нам — или, вернее, нашему веку, угнетённому великим гнётом порока — потребно, чтобы вырваться из трясины безобразящих нас грехов. Муж изо всех боголюбивейших мужей прошлого и настоящего благой и человеколюбивый, сострадательный, кроткий, терпеливый, стойкий, смиренномудрый, благоразумный, незлобивый, нестяжательный, любящий, не помнящий зла, добродеющий, страннолюбивый, нищелюбивый, соболезнующий, отзывчивый, усердный, бдительный, любящий Церковь, и — что всего драгоценнее — пылкий ревнитель правоверного благочестивого учения. И всё остальное соответственно, что содержится в предыдущем письме, в котором, и в другом ещё письме благословенному господину моему, я это отчасти изъяснил. Все ведь совершенства этого мужа речь не в силах охватить, да это и невозможно; и это я сообщил для того только, чтобы богохранимый господин мой, зная боголюбие этого мужа, дела которого стяжали ему милость Божию, принял и почитал его, и вверил бы покровительству благочестивых и всемилостивых государей наших, являющих на земле образ Божественной власти, и убедил их не принимать злых языков мужей беззаконных, которые творят обман, будто наточенная бритва, и любят зло больше доброты (Пс 51:45), чтобы не было места лжи против правды, и не имела несправедливость воли говорить против справедливости,

и вообще порок — против всякой добродетели, по взаимному их превращению и смешению. Ведь писано: «Нехорошо обвинять мужа праведного, и нельзя строить козни против справедливых правителей» (Прит 17:26). Так и подобает поступить благословенному господину моему, любящему мудрость и рассудительность, о вечном сохранении которой у благословенного господина моего я молюсь, ибо она хранит душу его и тело. А доставившего это письмо моего ничтожества — человека, у которого разум души [381] опережает возраст тела — молю принять как следует ради выдающегося его разума, усердия к Божественному учению и искреннего расположения ко мне, убогому, которое он не считает недостойным питать.

ПИСЬМА, НЕ ВОШЕДШИЕ
В СОБРАНИЕ Ф. КОМБЕФИСА

ПИСЬМО СВЯТОГО МАКСИМА К ИГУМЕНУ ФАЛАССИЮ (Письмо А)* ¹



Записка о том, что сделали римские легаты² в Константинополе

Из письма святого Максима, написанного к игумену Фалассию <583D>. Зная, что ты, отец мой, из таких людей и им подобных, и понимая, что ты всею силою, более чем кто-либо в нашем поколении, заботишься лишь о том, что принадлежит Ему, я счел необходимым сообщить тебе то, о чем я только что получил письмо из блаженнейшего Города³ от неких почтенных мужей, вместе с тобой всем сердцем любящих Бога, о доблести этих людей⁴ в деле, касающемся догматов самой святой кафолической и апостольской Церкви.

Ибо они дали знать, что из-за этого дела там, то есть в царственном Граде⁵, сделалось великое смятение среди мужей священных и церковных; так было и раньше, но в особенности в то самое время, когда они приняли апокрисиариев, посланных туда ради возведения папы с утвержденным решением⁶.

* Пер. З. А. Барзах, научное редактирование и примечания Г. И. Беневица.

¹ Настоящее письмо, получившее в максимоведении именование «Письмо А», сохранилось частично в латинском переводе, см.: Mansi X, 677A–678C (PL 583D–586B). Как пишет Ж.-К. Ларше (Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М., 2004. С. 172), письмо описывает историю римского посольства в Константинополь, посланного за утверждением избранного папой после смерти Гонория (638) нового папы — Северина (28. V. 640 — 2 VIII. 640). Северин был избран в Риме почти сразу после кончины Гонория, но Ираклий, видимо, по совету патр. Сергия, потребовал в качестве условия его утверждения подписать *Экфесис*. Прп. Максим, который тогда пребывал в Карфагене, в письме к игумену Фалассию описывает обстоятельства пребывания римских апокрисиариев в Константинополе, объясняя, как им, без признания *Экфесиса*, удалось добиться утверждения Северина папой. Письмо прп. Максима датируется началом 640 г.

² Так в латинском тексте. На самом деле, речь идет об апокрисиариях, как видно и из дальнейшего текста.

³ Очевидно, Рима.

⁴ Имеются в виду или вообще римляне, или конкретно римские апокрисиарии.

⁵ Т. е. в Константинополе.

⁶ Видимо, имеется в виду решение Римской Церкви об избрании Северина папой. Как пишет о. Иоанн Мейендорф, избрание пап совершалось в *Basilica*

Ибо тогда, именно тогда, после многих речей, которые они произнесли в связи с утверждением папы, они вновь, для свершения этого и во исполнение своего желания, предложили им догматическую хартию (*chartam*)⁷, ныне ими составленную, заявляя: «Мы предоставим вам поддержку в капитуле (*in capitulo*)⁸, ради которого вы прибыли сюда, предприняв столь долгий морской путь, только в том случае, если вы пообещаете убедить того, кто будет посвящен в папы, подписать эту хартию, и безо всякого исключения согласиться с догматами, которые в ней содержатся. <585А>

Они⁹ же, понимая ценность того, что они защищают, и понимая, что из-за [всего] этого первая из Церквей, митрополия и Город¹⁰ остается вдовой столько времени, добились осуществления своего плана следующим образом. А именно, когда эти люди¹¹ решили, что вопреки разуму их новая ересь достигнет и его¹², они¹³, чтобы добиться того, к чему они стремились, стали действовать спокой-

aurea Латерана с участием клира и народа, а затем документ, подписанный пресвитером и самим кандидатом, подавался императору (или экзарху) с прошением о разрешении совершить посвящение (см.: *Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions*. N. Y., 1989. P. 299).

⁷ Т.е. *Экфесис*.

⁸ Так у Анастасия Библиотекаря. Какую именно процедуру утверждения избранного для поставления папой Северина имел здесь в виду Анастасий, переводя прп. Максима, не вполне понятно, как и то, что именно он имел в виду под «капитулом». Не исключено, что речь идет о том органе, состоящем из трех епископов, под председательством епископа Остийского, который, после получения утверждения императором избранного в папы клиром и народом Рима кандидата, совершал в Риме посвящение и интронизацию нового папы (см. *Meyendorff J. ibid*). Однако более вероятно, что речь идет о поддержке византийским клиром кандидата в сенате (синклите), который, если данная гипотеза верна, мог, следовательно, давать совет императору относительно утверждения папы.

⁹ Т. е. апокрисиарии.

¹⁰ *Ecclesiarum principem matrem et urbem*. В. И. Земскова предложила в переписке с нами перевод: «первенствующая мать Церквей и Город», ссылаясь на то, что матерью Церквей называли Латеран. Вариант перевода Ж.-М. Гаррига: «глава и митрополия Церквей» (см.: *Garrig Ж.-М. Представление о римской супрематии у Максима Исповедника* // Символ. 14, 1985. С. 9, притом, что Гарриг вообще опустил слово «*urbs*» [город]) — как замечает Ж.-К. Ларше (Преподобный Максим Исповедник... С. 173) представляется тенденциозным и менее оправданным.

¹¹ Т. е. византийцы.

¹² Т. е. Рима.

¹³ Т. е. апокрисиарии.

но и разумно, и как бы уступая, сказали: «Мы со своей стороны не можем предоставить вам гарантий, ибо нам вверено служение, но не право решать дела веры. Однако мы заверяем вас в том, что сообщим все, что вами предложено и покажем саму хартию тому, кто будет рукоположен в папы, и если <585В> он рассудит, что она хороша, попросим заверить ее своею подписью. Ныне же не пытайтесь из-за этого чинить нам препятствия и прогнать нас силой или силой задержать нас здесь, ибо невозможно, чтобы кто-либо заставил кого-то делать что-либо силой, а особенно в деле веры. Ибо в этом деле и весьма робкий становится в высшей степени храбрым, и самый малодушный оказывается величайшим воином, и, укрепляя душу Словом Божиим, он даже в величайшем гонении будет скорее тверд, чем слаб; сколь же более это относится к Римской Церкви и клиру, [Церкви,] которая от века и донныне является старшей (senior) из всех Церквей, которые есть под солнцем? Это канонически следует как из соборов и апостолов, так и от <586А> высшего главы их¹⁴, и принято по жребию (in sortem adepti), и никогда не писалось никаких отчетов, касающихся понтификата, и она¹⁵ не обязана издавать синодальные послания (synodicarum chartarum), так как все они¹⁶ в этих делах равным образом подчинены ей, согласно священному праву».

Такие и подобные слова без страха, но в святой и праведной уверенности говорили клирикам царственного города¹⁷ сии верные слуги истинной и необоримой Скалы (petrae)¹⁸, то есть величайшей (maximae) Апостольской Церкви, которая пребывает здесь. И кажется, они уняли их и благоразумно заставили мыслить смиренно и скромно, с самого начала показав им чистоту и православность (orthodoxiam) своей веры.

¹⁴ Видимо, апостола Петра.

¹⁵ Римская Церковь.

¹⁶ Т. е. другие Церкви. Это место из письма св. Максима интересно сравнить с утверждением Ж.-К. Ларше: «В древней церкви и даже при жизни Максима было принято, чтобы всякий патриарх, *а также и новоизбранный папа* (курсив мой. – Г. Б.) точно изложил содержание своей веры собратьям, рассылая им «Синодическое письмо» [sic!], и получил их одобрение, которое и являлось условием законности его посвящения и общения с ним» (Ларше Ж.-К. Вопрос о первенстве Рима в трудах св. Максима Исповедника // Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под. ред. Вальтера Каспера. М., 2006. С. 230).

¹⁷ Константинополя.

¹⁸ Ср. Мф 16:18: «Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою».

Те же, дивясь (*admirantes*)¹⁹ их благочестию, сказали, что такое деяние должно быть по заслугам вознаграждено и, отказавшись от предложения хартии, <586В> пообещали, что их старанием епископское избрание [Северина] будет утверждено. Поняв, что дело сделано, Богом любимые апокрисиарии поблагодарили их и отправились домой. А экземпляр этой хартии, досточтимый отче, и мне переслали. Ими была изложена причина естественных²⁰ действий (*facendarum*), свершающихся во Христе-Богe, то есть в Его сущностях, из которых Он и в которых Он есть и мыслится; и они заявляют, что не должно говорить, что в Нем одна или две [причины действия]. Признают же они, что нужно исповедовать только то, что из Одного и Того же воплощенного Слова Божия проистекает и принадлежащее Богу и человеческое, и что и то, и другое следует относить к Одному и Тому же²¹.

¹⁹ Или: восхищаясь

²⁰ Или: природных.

²¹ Изложение сути документа, который был предложен на подписание Северину и который прислали из Рима прп. Максиму, обращает на себя внимание. Прп. Максим ничего не говорит о том, что в этом документе содержится исповедание одной воли во Христе, а ведь именно это, казалось бы, составляло особенность ереси *Экфесиса*, который византийцы пытались заставить признать апокрисиариев. Почему прп. Максим (если верить переводу Анастасия Библиотекаря) в изложении этого документа делает акцент не на вопросе об одной воле, а на утверждении одного действующего в качестве причины действий, вместо признания таковыми причинами двух природ (Божественной и человеческой) — представляется не очень ясным.

Можно высказать следующую гипотезу. Как известно, уже *Псифос*, признававшийся православными, запрещал выражения «одно» или «два действия». Не исключено, что прп. Максим переносит акцент в изложении новой ереси на вопрос о причине действий, так как считает, что именно утверждение о том, что таковой причиной является ипостась Христа — и есть главное заблуждение, а не утверждение об одной воле. Известно, что прп. Максим в это время находил возможным православно истолковывать выражения «одна воля» и «одно действие», встречающиеся у святых отцов, и считал их вполне употребимыми, а в каком-то смысле даже необходимыми, а вот то, что причиной действий является ипостась — категорически отвергал всегда. Подробнее см. в работе: *Беневич Г. И., Шуфрин А. М.* Дело Максима // Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. С. 33–46.

Ввиду сложности и неоднозначности для перевода этого важного в историческом и догматическом отношении места из *Письма А*, приводим его на латыни: *Exposita vero ab eis fuerat causa facendarum in Christo Deo, id est in substantiis ejus, ex quibus videlicet et in quibus est et creditur, naturalium operationum; et ne de caetero in eo sive una sive duae penitus praedicarentur. Fatebatur autem solummodo confitendum esse, ex uno eodemque Dei Verbo incarnato Deo decibilia et humana processisse, et in unum eumdemque referenda.*

ТОГО ЖЕ [МАКСИМА]
К БЛАГОЧЕСТИВЕЙШЕМУ
СТЕФАНУ, ПРЕСВИТЕРУ
И ИГУМЕНУ
(Письмо В)* ²²



Заботой о слове Божиим и упражнением в путях правды
страхнув с разума своего отупение забвения и тьму незна-
ния, стал ты солью земли, по слову Господа, и сам, челове-
че Божий, заботясь о делах добродетели, бежав страстей тления,
храня благородную чистоту души, сделался светом миру, возводя
и нас чрез созерцание духовное к Божественной мудрости, показав
тайный смысл, сокрытый в вещах, явив причину, источник и про-
исхождение всего сущего, и, коротко говоря, мудростью и доброе-
детелью души и тела, ты, насколько это возможно для человека, стал
Богом²³, и теперь являешь нам жизнь, имеющую прийти во Христе,
и лик Господа, перешед не только Чермное море искушений, но и сам
Иордан, то есть реку страстей и чувственных явлений, и оказавшись
в Святая Святых, и явившись по благодати таким, каким по природе
является Тот, к Кому стремится движение твое и в Ком оно успо-
коится. И затем, подражая непостижимому истощанию Бога ради
нас, когда Он снизошел к нам и платы за это потребовал малой,
ты не счел недостойным явить о нас заботу несомненную. Прошу
тебя, благословенного господина и учителя моего, в Константи-
нополе пребывающего, позаботиться относительно того, что я дал
киру Феохаристу, и того, что я послал киру Иоанну, кубикюлярию,
чтобы не обнаружилось что-нибудь, прибавленное из-за стараний
писца, что совершенно изменит весь смысл моих аргументов. Будь
здоров, возлюбленный мой, и да будет всегда к тебе милостив Бог
в слове твоём и в деле. <573В>

* Пер. З. А. Барзах.

²² Настоящее письмо прп. Максима пресвитеру и игумену Стефану получило в науке название «Письмо В». Оно было впервые опубликовано С. Л. Епифановичем (см.: *Епифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника*. Киев, 1917. С. 84–85). Ж.-К. Ларше, вслед за П. Шервудом, датирует это письмо зимой 642 г. (см. прим. 100 на с. 54 в статье Ларше в наст. изд.). — *Прим. сост.*

²³ Или: обожился.

БОГОСЛОВСКО- ПОЛЕМИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ XII (ТР 12)* ²⁴



Из письма того же святого Максима, написанного к славному Петру, где он упоминает Пирра, святого Софрония, епископа Иерусалимского и папу Гонория, а затем чуть позже продолжает:

В вашем славном послании ты соблаговолил сообщить твоему недостойному рабу об игумене Пирре²⁵.

И немного далее: И я бы в самом деле ради этого поспешил по твоим богохранимым и славнейшим следам, чтобы опровергнуть его и всех, кто неразборчиво следует этой новой ереси — да ведают все, кто вслед за вами любит благочестие, крайнее преизобилие невежества их и нечестия. Но я боюсь, как бы не подумали, что я действую против священного права, делая это помимо воли священнейшего престола мужей апостольских, которые благоуправляют всею полнотою кафолической (catholicae) Церкви и руководят ею правильно, в соответствии с Божественным законом. Ибо именно этим Божественным законом стоит <573С> небесное и земное, и не следует ни в чем отклоняться от него, но следует, чтобы те, кто вслед за вами решил жить свято, творили дела божественные, следуя Богу, ибо они имеют Бога покровителем дел своих и защитой неотступной.

* Пер. З. А. Барзах, научное редактирование и примечания Г. И. Беневица.

²⁴ Это письмо, обращенное к экзарху Африки иллюстрию Петру и датированное Ж.-К. Ларше вслед за П. Шервудом либо концом 642, либо 643 г., сохранилось в отрывках на латыни в переводе Анастасия Библиотекаря — PG 91 141A–146A (PL 129 573B–576D). См.: *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник... С. 177–178, а также наши уточнения относительно этой истории в работе: *Беневич Г. И., Шуфрин А. М.*, Дело Максима... СПб., 2007. С. 41–42, прим. 70 и с. 46, прим. 88 и 89.

²⁵ Речь идет о Пирре, который был некогда игуменом Хрисопольского монастыря, ближайшим сподвижником патр. Сергия Константинопольского, а впоследствии сам стал патриархом (20. XII. 638 — 29. IX. 641). После смены власти в Константинополе Пирр оказался в ссылке в Африке, но по-прежнему пользовался уважением в монофелитской среде, в частности у патр. Павла (1. X. 641 — 27. XII. 653). В этой среде Пирр, судя по настоящему письму, по-прежнему именовался «святейшим».

Ибо, славнейший господин, новая вера и *Экфесис*, как я и раньше давал понять, еще хуже древних еретиков. Ибо предшественник его нечестиво носил во чреве ее много лет, которые он провел в епископстве²⁶, во свидетельство нечестия своего (ибо Бог часто может долготерпеть ради последующего разоблачения нечестия, не для того, чтобы благодаря попусшению нечестие умножилось, но чтобы его, в полноте его, покарать справедливее), а этот человек еще нечестивее породил его [*Экфесис*]²⁷. И последователи их насаждают ее в презрении <573D> к Божеству.

И далее: А вот еще более гнусный обычай их, как бы родовой признак всех извращенных еретиков — то, что они приписывают невиновным вину в их собственном нечестии. Ибо то здесь, то там шепчут они, что Софроний, <574B> который премудро проповедовал и провозглашал догматы кафолической Церкви, впал в заблуждение²⁸.

И немного далее: Ибо божественный Софроний, чему вы и сами свидетели, достохвальнейшие, пребывал в области афров вместе со мной и со всеми странствующими монахами, когда они против всех измыслили эти извращения веры.

И немного далее: И был у всех общий дом по Божественному согласию и единодушию, и были Церкви укреплены в единстве благодати Божией, которая их основала под солнцем, в вере мирной и спокойной. Но те, кто завидовали их согласию и Христа Бога исповеданию, измыслили новый *Экфесис* против истинной веры христиан, словно некую тучу черную, словно грохочущий

²⁶ Речь, вероятно, о патр. Константинопольском Сергии (18. IV. 610 — 9. XII. 638), которого прп. Максим считал ответственным за издание имп. Ираклием *Экфесиса*.

²⁷ Прп. Максим, видимо, имеет в виду, что от моноэнергистской Унии 633 г., усилиями прп. Софрония «нейтрализованной» *Псифосом*, и до издания *Экфесиса* в 638 г. прошло некоторое время, пока ересь Сергия еще не явила себя в полную силу и не была церковно осуждена. В это время православные не разрывали церковного общения с затаившимися еретиками.

²⁸ Возможно, поводом к таким обвинениям свт. Софрония Иерусалимского было его признание *Псифоса*, накладывавшего запрет на употребление выражений, как «одно», так и «два действия». Известно, однако, что свт. Софроний в своем Синодальном послании 634 г., не употребляя выражения «две энергии», недвусмысленно исповедал во Христе божественное и человеческое действие. Отношение свт. Софрония к *Экфесису*, подтвердившему запрет на выражения «одно» и «два действия», но отвергшего выражение «две воли» и исповедовавшего одну волю во Христе, документально не зафиксировано, поскольку свт. Софроний скончался почти одновременно с его изданием.

и грозный шторм или нашествие варваров, и никто иной подвигнул их, как сам друг всякого мятежа дьявол <574C>, он же род людской побуждает к раздору.

Затем были изданы постановления в его²⁹ пользу и нечестивые сочинения; затем были изданы акты, требующие его соблюдения; затем [были] разбойничьи соборы и сходки епископов, приходящих не по собственной воле, но стаскиваемых силой, не спешащих на призыв, но спасающихся бегством от варваров; затем тут и там стали распространяться указы и угрозы против благочестивых, ибо и того, кто тогда правил, они коварными дарами³⁰ сделали своим рабом.

И далее: Они убедили этого человека распространять *Экфесис* от своего имени³¹.

И чуть ниже: Он, опубликовав их сочинение, стал ему врагом и защитником, или, скорее, и покровителем его распространения, и обвинителем; <574D> и, обнаруживая, что действует не по собственной инициативе, но вынуждаем ими, создал нечестивейший *Экфесис*, письменно приписывая это себе и ссылаясь на Иоанна³², блаженной памяти святейшего папу древнейшего <575A> Рима.

И чуть ниже: И так они обличили самих себя в том, что его³³ явным образом составили те, воспользовавшись своим влиянием³⁴,

²⁹ Т. е. *Экфесиса*.

³⁰ Вар.: услугами. Скорее всего, здесь идет речь об имп. Ираклии. Возможно, прп. Максим намекает на то, что Сергей «поработил» Ираклия, оказав ему от имени Церкви существенную финансовую поддержку во время войны с персами (на самом деле, это был заем, который император с лихвой вернул после победы). См.: Кулаковский Ю. А. История Византии. СПб., 2004. Т. 3. С. 54–55. Речь, разумеется, может идти лишь о возникших вследствие услуг, оказанных Сергием Ираклию, близких отношениях между ними, так как к моменту издания *Экфесиса* Ираклий уже давно победил персов и расплатился с Церковью. Возможно, впрочем, что прп. Максим здесь имеет в виду не конкретный случай финансовой помощи, а политико-идеологическую поддержку, которую Сергей оказывал Ираклию во все время его правления.

³¹ Поскольку Ираклий издал *Экфесис*.

³² Имеется в виду папа Иоанн IV (24. XII. 640 — 12. X. 642), который, конечно, не мог иметь отношение к изданию *Экфесиса* 638 г. В Константинополе, однако, могли, и действительно ссылались (см. ниже), на другого папу — Гонория (27. X. 625 — 12. X. 638), в чьем послании 634 г. к патр. Сергию в самом деле имелось выражение «одна воля». Папа Иоанн IV, однако, как и прп. Максим, отвергал монофелитское толкование этого выражения. См. подробнее: Беневиц Г. И., Шуфрин А. М., Дело Максима... С. 33–41.

³³ Т. е. *Экфесис*.

³⁴ Букв: сильнейшие.

но никоим образом не он. Ибо его это в дальнейшем нимало не заботило; он перенес свое внимание на другие вещи.

И во всем этом не понимают они, несчастные, значение престола апостольского, и, что более всего смеха, или, лучше сказать, более всего плача достойно, как знак дерзости их, не убоялись и против самого апостольского престола плести козни, и, словно получив от него некое постановление, в своих действиях, сплетенных ради нечестивого *Экфесиса*, взяли себе в союзники великого Гонория, делая величайшую высоту этого человека в деле благочестия доказательством своего ложного мнения пред другими.

Итак, кто, о славнейший, <575В> и какой Софроний убедил этих обманщиков делать это так сурово и столь долгое время? Какая Церковь не обращалась к ним с мольбой? Какой благочестивый и православный предстоятель не умолял их отступить от своей ереси, моля и заклиная? Ибо и святой Аркадий³⁵ испустил последний вздох и предал дух свой Богу, но до последнего часа не преставал молить их.

И чуть дальше: А что божественный Гонорий? Что после него старец Северин³⁶? А что тот, кто был после него, святой Иоанн? А разве пребывающий ныне на престоле блаженнейший папа³⁷ не употребил все возможное для мольбы?

Разве весь Восток и весь Запад не возносили к Богу в молитвах, а к ним — в посланиях, слезы, рыдания, мольбы, проклятия? Бог же принял веру <575С> сих истинно блаженных мужей и сохранил за нее им награды в веках. Те же³⁸, презрев долготерпение Божие, к обращению их кротко побуждающее и не тронутые мольбой сих мужей достойнейших, которые столь долгое время они творили, не потерпели, чтобы веру Божественную предпочли их вере.

И ниже: Итак, божественный и великий Софроний, придя тогда в Александрию, чуть ли не сразу после первого прочтения (ибо и ему Кир дал на отзыв эти девять глав нечестия³⁹), вознеся свой

³⁵ Речь об архиепископе Кипра Аркадии, последовательном борце с монофелитством. Прп. Максим высоко отзывается о нем в сочинении, направленном кипрскому пресвитеру Марину — *ТР* 20 (PG 91 245BC).

³⁶ Папа Северин.

³⁷ Папа Феодор (24. XI. 642 — 14. V. 649).

³⁸ Т. е. еретики.

³⁹ Девять глав унионального пакта с монофизитами-феодосианами, заключенного патр. Александрийским Кирием в 633 г.

голос в великом плаче, исторг потоки слез, горячо прося его, умоляя и заклиная, пав к ногам его, чтобы он ничего из этого не произносил с амвона против католической Церкви Бога, ибо здесь явно присутствуют догматы нечестивого <575D> Аполлинария⁴⁰.

И ниже: Так вот эти люди, о муж почтеннейший, терзали дело Божественное богомерзким глумлением и даже каким-то бесчестным актерством, и святейшего Софрония столь плачевно рыдавшего — как бы оплакивающего, подобно некоему второму Иеремии, гибель католической Церкви, и скорбящего о столь великом падении Божественных догматов, ни в коей мере не утешили.

И чуть ниже: Итак, если Римский престол осведомлен о том, что Пирр не только нечестив, но неправильно мыслит и неправильно верит, совершенно ясно, что всякий, кто анафематствует тех <576A>, кто осуждает Пирра, анафематствует Римский престол, то есть католическую Церковь. Излишне будет говорить, что такой человек анафематствует также и самого себя. Если он все еще состоит в общении с Римским престолом и с католическою Церковью Бога.

Посему умоляю тебя, благословенный господин мой, предупредить всех, да не называют Пирра «святейшим» или «блаженнейшим», и священные правила не позволяют именовать его таким образом, ибо он отпал от всяческой святости, так как по собственной воле отступил от Церкви католической и не должно именовать каким-либо почетным титулом того, кто давно уже осужден и отторгнут от апостольского престола города Рима из-за принятия чуждого мнения, до тех пор, пока не будет принят обратно, обратившись к ней⁴¹ или, скорее, к Господу Богу нашему чрез благочестивое исповедание и веру православную, <576B> которыми он вернет себе святость и святое именование.

Итак, если он не хочет быть и называться еретиком, пусть не оправдывается то перед одним, то перед другим, ибо это излишне и неразумно, ибо, как, когда один соблазнился о нем, соблазнились и все, так, если он оправдается перед одним, то оправдается перед всеми. Пусть прежде всего поспешит оправдаться перед Римским престолом; когда он будет оправдан перед ним, все назовут его благочестивым и православным.

⁴⁰ Прп. Максим, следуя в этом, видимо, св. Софронию, сопоставлял монофелитство с аполлинаризмом, который (правда, на других основаниях) тоже учил об одной воле во Христе.

⁴¹ Т. е. Церкви.

Ибо напрасно тратит слова тот, кто считает, что можно убедить и перехитрить таких, как я, а не умоляет и не припадает к блаженнейшему папе святейшей Церкви Римской, то есть к святому апостольскому престолу, который от Самого воплощенного Бога-Слова, а также от всех священных Соборов, согласно святым канонам и определениям, принял и имеет полномочие (*imperium*), авторитет (*auctoritas*) и власть (*potestas*) во всем и посредством всего [, что касается] всех без исключения (*universarum*) святых Божиих Церквей, сколько их ни есть на земле <576С>, вязать и решить (Мф 16:19)⁴²; как и на небе вяжет и решит Само Слово, начальствующее над небесными силами⁴³.

⁴² Мы благодарим за помощь в переводе этого трудного, но весьма важного места С. А. Завьялова и А. М. Шуфрина. Как пишет современный румынский канонист В. Николае Дурэ, «термины *potestas* и *auctoritas* заимствованы из римского права; в Риме они заменяли старые папские выражения, в частности *cura* и *sollicitudo*. Первые два термина обозначали власть высшего лица (главы), а вторые два соответствовали достоинству пастыря. Поэтому *cura* и *sollicitudo* не применялись по отношению к папе, но в то же время относились ко всем епископам» (Дурэ В. Н. «Первенство Петра». Роль епископа Рима согласно каноническому праву Вселенских соборов первого тысячелетия // Петрово служение... С. 205).

⁴³ Перевод этого места О. Николаевой в книге Ларше (Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник... С. 180), сделанный, видимо с французского языка, нельзя признать удовлетворительным, равно как и русский перевод этого места в тексте статьи: Гарриг Ж.-М. Представление о Римской супрематии... С. 12). Еще один вариант перевода этого пассажа, вероятно, тоже с французского языка, дан в тексте статьи: Ларше Ж.-К. Вопрос о первенстве Рима в трудах св. Максима Исповедника // Петрово служение... С. 214. Оригинал этой статьи нам недоступен, приводим русский перевод интересующего нас отрывка: «... св. Максим считает даже, что римская церковь – это “Само воплотившееся Слово Божие, которая [вероятно, имеется в виду Церковь. – Г. Б.] так же, как все святые соборы, согласно священным правилам и определениям, получила и обладает всем ради всего более других церквей на земле, обладает главенством, авторитетом и властью связывать и решать”». Неточность этого перевода очевидна, см. латинский текст: «*Nam frustra solummodo loquitur, qui mihi similes suadendos ac subripiendos putat, et non satisfacit et implorat sanctissimae Romanorum Ecclesiae beatissimum papam, id est apostolicam sedem, quae ab ipso incarnato Dei Verbo, sed et omnibus sanctis synodis, secundum sacros canones et terminos, universarum, quae in toto <576С> terrarum orbe sunt, sanctarum Dei Ecclesiarum in omnibus et per omnia percepit et habet imperium, auctoritatem et potestatem ligandi atque solvendi. Cum hoc enim ligat et solvit etiam in coelo Verbum, quod coelestibus virtutibus principatur*».

Мы не можем здесь, вслед за Ж.-К. Ларше, останавливаться на изложенном в данном месте взгляде прп. Максима на место Римской кафедры в Церкви. Скажем лишь, что значение Римской кафедры для прп. Максима, как это видно и из данного пассажа, и из ряда мест в *Письме А* (если только они не искажены Анастасием Библиотекарем), было исключительным. Причем, похоже, речь должна идти не просто о том, что для прп. Максима Римский престол был «первым среди

Если же он думает, что нужно примиряться с другими и не умоляет блаженнейшего Римского папу, он действует подобно тому, кто, обвиненный в убийстве или ином каком-нибудь преступлении, спешит доказать свою невиновность не тому, кто по закону определен в качестве судьи, но только бесполезно и бессмысленно хлопочет о том, чтобы доказать свою чистоту другим людям, частным лицам, которые не имеют власти снять с него обвинение. Посему, благословенный господин мой, прежде всего дай указания о том, что хорошо определено вами <576D> в соответствии с волей Бога — чтобы этот человек не имел возможности никому говорить что-либо о догматах. Но выясняйте точно, внимательно исследуя помыслы его, не хочет ли он согласиться принять истину. Если он будет стремиться это сделать и, повинаясь разуму, поспешит к этому, побудите его сделать соответствующее обращение к блаженнейшему папе Римскому; ибо только так по божественному предписанию его⁴⁴ он, и те, кто вокруг него, будут обузданы во славу Божию и к вящей похвале вашей.

равных», что для восточно-православной экклесиологии в отношении Рима общепринято, но действительно — о главенстве, состоящем «в обеспечении единства Церкви в истинной вере и канонической дисциплине» (эту формулу, совпадающую, по нашему мнению, с позицией св. Максима, мы взяли из статьи греческого ученого Власиодаса Фидаса: *Фидас В.* Примат папы Римского и пентархия патриархов в православной традиции // Петрово служение... С. 88). Более того, по мнению А. М. Шуфрина, данное место из *ТР 12* следует понимать в смысле аналогии: Рим относится к другим Церквям как Слово к небесным силам. Тем не менее, очевидно, что высокое призвание Рима налагало на него и великую ответственность, и его главенство теряет всякий смысл, если Рим перестает стоять в истинной вере. Прп. Максим, как видно из его реакции на предательство папы Виталиана, принявшего еретическое исповедание Константинопольского патриарха Петра, был далек от веры в непогрешимость Рима. В конечном счете, как известно, прп. Максим назвал кафолической Церковью «правое и спасительное исповедание». Очевидно, что только если Рим стоит в этом исповедании, он имеет первенствующее место в Церкви с сопряженными с этим властью и правами.

⁴⁴ Т. е. папы.

ПИСЬМО
ОТ МОНАХА МАКСИМА
МОНАХУ СОФРОНИЮ,
НАЗЫВАЕМОМУ ЭВКРАТОМ
(Окончание Письма VIII)* ⁴⁵



А чтобы вы узнали, честные отцы, произошедшее ныне здесь новое [дело], скажу [об этом] сжато, посредством немногих [слов]. Благословенный раб Божий, всеми здесь восславляемый епарх [Георгий], возвратившись из царицы всех городов [Константинополя], согласно приказанию благочестивейшего из царей [Ираклия] всех местных и переселившихся в Африку иудеев и самарян сделал христианами вместе с женами и детьми, и слугами, в несметном числе душ⁴⁶, принудив их быть поведенными ко всесвятому крещению в день святой Пятидесятницы пятого индиктиона⁴⁷.

Слышу я, что то же происходит и по всей Римской империи. Из-за этого-то я и охвачен великим страхом и поэтому трепещу. Ибо, во-первых, я боюсь, как бы не было осквернено великое и божественное таинство, если оно [будет] дано тем, кто ранее не показал соответствующее [исповеданию] веры намерение (ὑπόμνη) [принять крещение]. Во-вторых, и самих тех⁴⁸ я полагаю [подвергающимися] духовной опасности: как бы погрузившись в еще больший мрак неверия, они не оказались подвергнуты осуждению во много раз большему, ибо в глубине они сохраняют горький корень неверия своих отцов и отсекают самим себе свет благодати. В-третьих, я опасаюсь великого отступления (апостасии),

* Пер. Г. И. Беневица.

⁴⁵ Как мы отмечали в примечании к *Письму XXVIII* (см. прим. 68 на с. 226), относительно адресата этого письма существуют разные мнения. В настоящее время наиболее вероятным адресатом считается Иоанн Кизический, а не св. Софроний.

⁴⁶ Или: числом во много десятков тысяч душ.

⁴⁷ 31 мая 632 г.

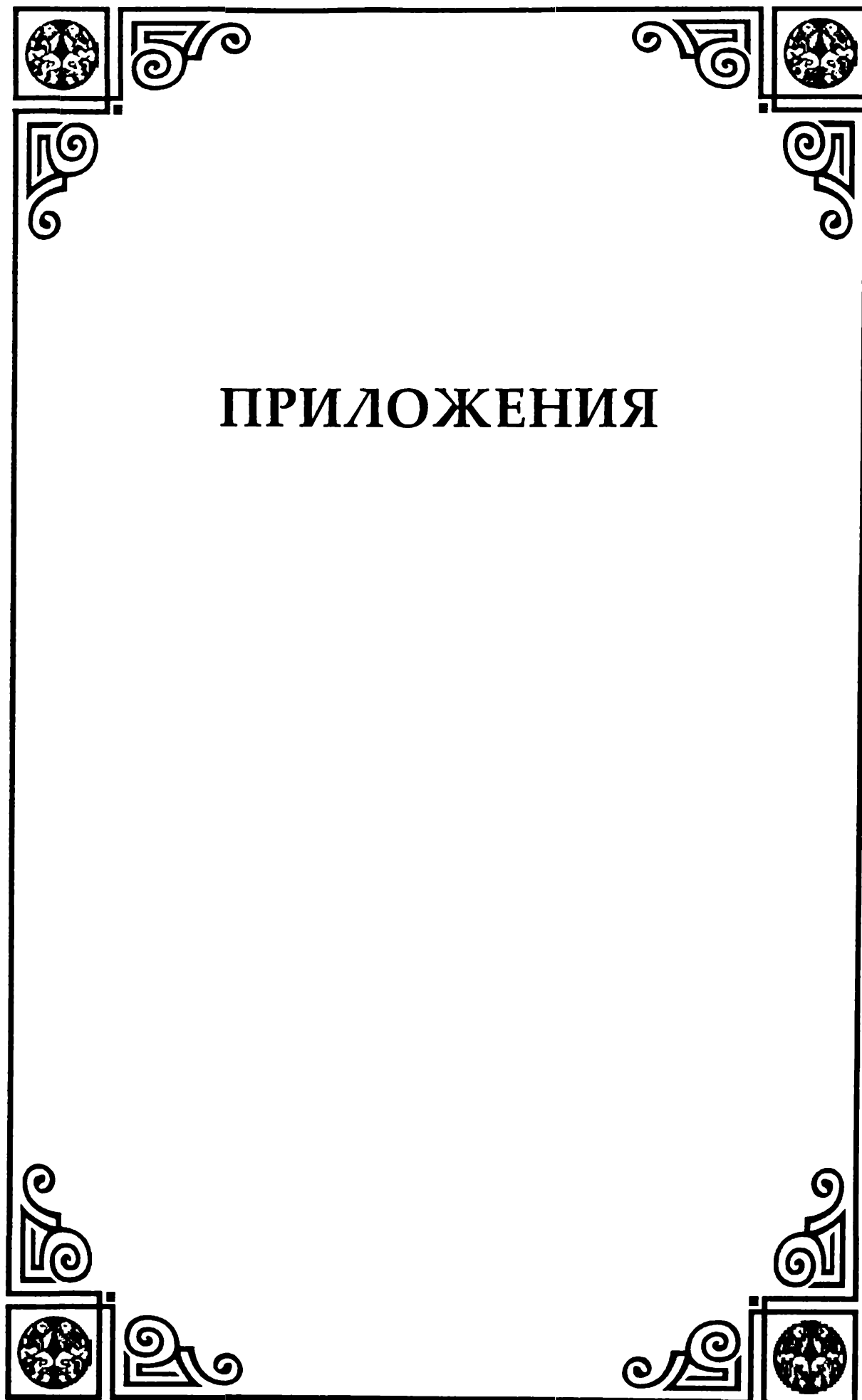
⁴⁸ Т. е. иудеев и самарян.

предсказанного святым апостолом⁴⁹, и как бы оно не началось из-за их смешения с народами верных, что позволит им незаметно произвести дурное семя соблазнительных [учений], противных нашей святой вере, среди простецов, так что обнаружится тот явный и неоспоримый знак пресловутого конца света, при котором ожидают великих испытаний [в борьбе] за истину и борений те, которые готовят себя к нему молитвами, и молениями, и слезами многими, и к праведности ведущим образом жизни, который они отыскивают.

Но если вы что-то приложите на этот счет [от себя], соответственно имеющейся у вас богодвижной силе ведения, уважьте и объясните мне, вашему рабу и ученику, что у меня нет причин иметь [из-за всего этого] столь сильный трепет и страх⁵⁰. Посредством этого письма я приветствую как присутствующее [здесь] ваше святейшество и всех, кто [пребывает] с вами.

⁴⁹ См. 2 Фес 2:3.

⁵⁰ Наш перевод этого места близок к переводу Старра (*Starr J. St. Maximos and the forced baptism at Carthage in 632 // Byzantinisch-Neugriechische Jahrbucher. 16, 1940. P. 195*). Другой вариант перевода, предложенный А. М. Шуфриным: «...объясните мне, вашему рабу и ученику, не имеющему еще такого большого страха». По мнению Шуфрина, высказанному в личной переписке, смысл этой фразы в том, что Максим прибегает к обычной для него риторике смирения, исключая себя из числа готовящихся к концу света с должным усердием («молитвами и молениями» — см. предыдущее предложение). Не случайно он говорит о них в третьем лице. .



ПРИЛОЖЕНИЯ



ПО ПОВОДУ «ОКОНЧАНИЯ ПИСЬМА VIII» ПРП. МАКСИМА

А. НАСИЛЬСТВЕННОЕ КРЕЩЕНИЕ ИУДЕЕВ В КАРФАГЕНЕ — ДВА ПОДХОДА

Публикацию перевода *Окончания Письма VIII*¹, содержащего ценные исторические сведения о насильственном крещении иудеев в Карфагене и отношении к нему прп. Максима, мы сочли необходимым снабдить краткой историко-библиографической справкой, не претендуя на полновесное исследование данной темы.

Настоящий текст в оригинале был впервые опубликован Девреессом в 1937 г. как неизданное окончание *Письма VIII*. Однако сам факт существования письма прп. Максима по поводу насильственного крещения иудеев был известен до этого. С. Л. Епифанович в 1917 г. издал краткую версию этого текста² по одной из рукописей Ватиканской библиотеки. Его перевод был опубликован Ю. А. Кулаковским в работе «Истории Византии»³ еще до выхода в печать книги Епифановича, но со ссылкой на его находку. Приведем этот перевод целиком:

Благословенный и истинный раб Господа Бога, преславный епарх, достигший по божественной благодати цели согласно изволению благочестивых царей, вернулся [к нам], блистая благодатью Духа Святого, и в день святого Воскресения Христова сделал сразу христианами всех живущих по всей Африке иудеев и самарян, туземцев

¹ Название *Окончание Письма VIII* мы используем для обозначения текста прп. Максима, опубликованного Девреессом в 1937 г. в статье: *Devreesse R. La fin inédite d'une lettre de saint Maxime: un baptême forcé de Juifs et Samaritains à Carthage, en 632 // Revue des Sciences religieuses. 17, 1937. P. 25–35.*

² *Епифанович С. Л. Материалы к изучению жизни и творений преп. Максима Исповедника. Киев, 1917. С. 84.*

³ *Кулаковский Ю. А. История Византии. Киев, 1915. Т. III. С. 432.*

и пришельцев, числом во много десятков тысяч душ, с женами, детьми и слугами⁴.

В этой версии событий отсутствовала точная датировка, хотя, считая точной датой насильственного крещения иудеев и самарян 634 г. в сообщении Михаила Сирийца (XII в.), Кулаковский датировал указ императора Ираклия об этом крещении 634 г.⁵ В такой перспективе крещение иудеев могло пониматься как некая превентивная мера по консолидации населения империи в виду арабского нашествия на Византию, которое уже шло полным ходом.

Тем не менее публикация Девреессом *Окончания Письма VIII*, где содержится точная датировка события, — день святой Пятидесятницы пятого индиктиона, т. е. 31 мая 632 г., привела к перенесению указа Ираклия. Причем, поскольку дата сдвинулась на 632 г., т. е. на время до вторжения арабов в империю (633–634 гг.), связь насильственного крещения иудеев и самарян в 632 г. с этим вторжением оказалась под вопросом. Это было замечено сразу после публикации Девреесса в статье Старра⁶, который, впрочем, все равно пишет, что, возможно, именно страх арабского вторжения мог привести к такой мере, хотя сам же признает, что нет свидетельств, что уже в это время в Константинополе могли чувствовать угрозу для далеких провинций империи, исходящую от еще не явивших тогда миру свою силу арабов. К сомнениям Старра можно добавить, что не нужно быть политиком и психологом, чтобы предположить, что насильственное крещение скорее оттолкнет иудеев и самарян от христиан-византийцев и сделает их скорее союзниками арабов, чем лояльными гражданами.

Более вероятно, что инициатива Ираклия по крещению иудеев и самарян вписывалась в политику идеологической и политической унификации империи, которую он проводил всю жизнь, особенно в рамках моноэнергистской и монофелитской идеологии. Что же касается самой этой политики, то недавно В. М. Лурье высказал идею об ее псевдомессианской подоплеке: «Само царствование Ираклия, открывавшее новую династию [Ираклидов], ставило перед собой, без всякого преувеличения, мессианские задачи, и, самое удивительное, были моменты, когда их исполнение казалось близким: речь шла не только о религиозной унификации

⁴ Цит. по изд.: Кулаковский Ю. А. История Византии. Т. III. СПб., 2004. С. 126–127, прим. 6.

⁵ См.: Там же. С. 126.

⁶ Starr J. St. Maximos and the forced baptism at Carthage... P. 192–196.

империи ромеев, но и о крещении и политической зависимости от Византии второй крупнейшей империи и главного врага Византии в течение всей ее предыдущей истории — зороастрийского Ирана. Если бы этот план удался, то для людей того времени это означало бы приближение вплотную к концу истории — когда христианство оказывается проповедано во всей вселенной. Самому Ираклию была бы при этом уготована роль, если и не самого Мессии, то его ближайшего предтечи. Обо всем этом говорила официальная идеология Ираклия»⁷. И хотя гипотеза о мессианской идеологической программе Ираклия требует дальнейшей проверки, надо признать, что в нее прекрасно вписывается попытка насильственного крещения иудеев и самарян Ираклием. Впрочем, следует отметить, что история христианских государств в VII в. знает немало примеров насильственного крещения иудеев, которые вовсе не обязательно исходили из мессианской идеологической программы⁸.

В любом случае, чем бы ни была мотивирована инициатива Ираклия, не приходится сомневаться, что она имела место, хотя, как замечает Ю. Кулаковский⁹, а также и современные исследователи¹⁰, надежных свидетельств о приведении в действие этого указа Ираклия в других местах, кроме Карфагена, нет. Зато о крещении иудеев и самарян в Карфагене мы имеем сразу несколько

⁷ Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 290. При этом автор ссылается на свою статью: Лурье В. М. Александр Великий — «последний римский царь». К истории эсхатологических концепций в эпоху Ираклия // Византиноведение. 2, 2003. С. 121–149.

⁸ Среди таких попыток можно упомянуть насильственное крещение евреев в правление Маврикия (582–602) в Византийской Армении или то, как вестготские короли Испании, начиная с 613 г., на протяжении столетия пытались насильственным путем обратить евреев в христианство (Хазанов А. Евреи в раннесредневековой Византии // Вестник Еврейского университета в Москве. 1 (5), 1994. С. 4–34, см.: <http://www.jcrelations.net/ru/?item=2107>). В свою очередь, Старр замечает, что нет основания, как это делали прежде, приписывать попытки вестготских и франкских королей крестить иудеев в 613 и 629 гг. влиянию Ираклия (см.: Starr J., St. Maximos and the forced baptism at Carthage... P. 196).

Ж.-К. Ларше (см. наст. изд., с. 51, прим. 90) высказывает мнение, что насильственное крещение иудеев и самарян могло быть вызвано желанием Ираклия раз и навсегда покончить с их мятежами, но не вполне понятно, как такое насилие над совестью могло бы прекратить мятежи.

⁹ Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 126.

¹⁰ Kaegi W. Heraclius, Emperor of Byzantium. Cambridge University Press, 2003. P. 216.

независимых свидетельств. Помимо текста прп. Максима Исповедника, таким свидетельством, на что указал уже Девреесс, является византийское антииудейское сочинение *Учение Иакова, только что крещеного*, не полностью сохранившееся по-гречески, а в наиболее полной форме дошедшее по-славянски¹¹. Эта версия, вошедшая в Четьи-Минеи митрополита Макария,¹² начинается с описания того, как епарх Георгий, надо заметить, весьма почитаемый прп. Максимом (о чем есть много свидетельств в его письмах), исполняет приказ императора крестить иудеев и самарян. Рассказ об этом ведется от лица новокрещеного иудея Иосифа, повествующего об иудейском законоучителе и купце Иакове, который прибыл в это время в Карфаген с товаром, был крещен, впал в сомнение, чудом явления ему «светоносца» (ангела?), проповедовавшего ему Христа, был убежден в истинности христианства и успешно вел проповедь среди своих бывших единоверцев, и обратился, среди других, и автора рассказа — Иосифа. Приведем начало этой истории в русском переводе со славянского, в той его части, что в наибольшей степени пересекается с написанным прп. Максимом в *Окончании Письма VIII*:

Царь Ираклий повелел везде и всюду креститься иудеям. И бывшему в Африку Георгию, бывшему епархом, повелел, чтобы собрались к нему все первые иудеи. И когда собрались мы к нему, он нам сказал: «Рабы ли вы царя?» И отвечая, сказали так: «Да, владыка, мы рабы царя». И он сказал: «Повелел благой [царь], чтобы вы крестились». И когда услышали, то вострепетали и убоялись великим страхом, и никто из нас не дерзнул ничего сказать. И когда он сказал: «Вы ничего не отвечаете?» — ответил один из нас по имени

¹¹ Славянское название этого сочинения: *Вера и противление крестивихся Иудеи в Африкии и в Карфагене, и о въпрошении, и о ответах, и о укреплении Иакова жидовина*. Существуют также арабская, сирийская и коптская версия (см.: Блэйк Р. П. Об отношениях евреев к правительству Восточной Римской империи в 602–634 гг. по Р. Х. // Христианский Восток. 2, 1914. С. 177; Лурье В. М. Александр Великий — «последний римский царь»... С. 127). Такое распространение этого сочинения показывает, что антииудейская полемика была актуальна для всего Средиземноморья, равно, как и то, что данное сочинение было, так сказать, классическим образцом такой полемики. Интересно и то, что лучше всего этот текст сохранился по-славянски (возможно, из-за актуальной для Руси полемики с иудеями и жидовствующими). По свидетельству Лурье, первоначальный греческий извод памятника датируется последними годами жизни Ираклия: 634–641 гг., т. е. он был написан немного спустя написания письма прп. Максима, вероятно, там же, в Карфагене, где в это время пребывало много грекоязычных монахов-беженцев со всей империи.

¹² Великие Минеи Четьи. Декабрь. Изд. митрополита Макария. М., 1907. Кол. 1438–1439.

Нон, говоря: «Мы этого не сделаем: не время ведь святому крещению». И разгневавшись, епарх встал и своими руками бил [его] по лицу, говоря: «Если вы рабы, то почему не совершаете повеление владыки нашего?» Мы же от страха окаменели. И повелел, чтобы мы крестились. И крестились мы, желая того и не желая, были же мы в сомнении великом и большой печали.

Судя по тому, что сочинение это было написано уже после попыток окрестить иудеев, где-то в 634–641 гг., можно предположить, что его *happy end* — принятие иудеями христианства в результате проповеди окрещенного Иакова¹³ — явно имел апологетический смысл. Автор текста не только создает обширный трактат в жанре богословской антииудейской полемики, но вольно или невольно оправдывает насильственное крещение, поскольку крещение, судя по этому трактату, в конце концов привело к определенной пользе — искреннему обращению иудеев ко Христу¹⁴.

Совсем по-иному, как мы видим по *Окончанию Письма VIII*, отнесся к этому крещению прп. Максим. Он не только не пытается оправдать крещение иудеев (несмотря на то, что епарх Георгий был весьма близок к преподобному и почитал его своим духовным отцом, а сам прп. Максим весьма высоко отзывался о нем), но выражает крайнюю тревогу и «страх по Богу» относительно происходящего.

Опасения прп. Максима относительно грядущей апостасии и последствий насильственного крещения иудеев, как известно, сбылись, хотя и несколько иначе, чем он предполагал, т. е. не из-за того, что насильно крещенные иудеи распространяли среди христиан ереси. Уже в 633 г. в рамках униональной идеологии Иракия и патриарха Константинопольского Сергия — той самой, которой, вероятно, мотивировалось и крещение иудеев и самарян — была заключена уния с монофизитами в Египте, и тогда же заявила о себе ересь моноэнергизма, с которой прп. Максим будет бороться до конца жизни. С другой стороны, не приходится сомневаться, что

¹³ К слову сказать, если верить тексту, Иаков был бывший гонитель и враг христианства, умело использовавший столкновения между разными группировками в Византии, чтобы избивать ненавистных ему христиан (явная аллюзия к истории ап. Павла).

¹⁴ Следует отметить, что в тот же день, 19 декабря, в Четьих Минеях в Житии св. Григория, архиепископа Омиритского (†552), имеется рассказ о другом, не менее чудесном обращении иудеев в христианство, имевшем место, судя по житию, в Эфиопии. Этот текст тоже содержит обширный трактат — образец антииудейской полемики, а также рассказ о чуде явления Христа иудеям по молитве св. Григория, после чего они и обратились.

насильственное крещение иудеев и самарян в Карфагене в 632 г., как и бывшие до этого гонения на иудеев в Палестине в 630 г.¹⁵ (эти гонения, вероятно, привели к наплыву иудеев в Карфаген) подготовили иудеев и самарян к тому, чтобы легко перейти на сторону арабов в их войне с византийцами, что, несомненно, способствовало утрате Византийской империей огромной части своих владений. Характерно, что первое поражение византийцев при столкновении с арабами в 634 г. произошло, когда был наголову разбит дукс Палестины Сергей, предводительствовавший войском, составленным главным образом из самарян¹⁶. Как замечает Кулаковский, ссылающийся на слова Иосифа из *Учения Иакова, только что крещеного*, поражение дукса Сергея от арабов вызвало ликование иудеев в Кесарии (Палестинской) и других городах Палестины. Уже тогда, судя по этому сочинению, имелись иудеи, которых Иосиф называет «смешавшимися с арабами (сарацинами)»¹⁷, т. е., как говорит историк, «насилия над иудеями усилили солидарность между ними и арабами, которая существовала и ранее»¹⁸.

В самом деле, в *Письме XIV*, направленном экзарху Африки иллюстрию Петру уже после нападения арабов, Максим описывает теснейшее единство между иудеями и полчищами «диких» арабов:

Видим племя диких жителей пустыни, проносящееся по чужой земле как по своей, неукротимых свирепых зверей, людей по одному лишь внешнему виду разоряющих культурное государство, а также народ иудейский, издревле радующийся крови человеческой...¹⁹ и ненавидящий Бога, воображая поклоняться Ему; невернейший из всех

¹⁵ Эти гонения, включавшие физическое истребление и выселение, представляли собой мщение за гонения на христиан и уничтожение христианских святынь иудеями при персидском владычестве. Гонение на иудеев в Палестине было учинено императором Ираклием по просьбе палестинских монахов, «взавших на себя этот грех», несмотря на то, что Ираклий дал слово раскаявшимся в своих действиях при персах иудеям их не трогать (см.: *Блэйк Р. П. Об отношениях евреев...* С. 190). Блэйк в качестве источника относительно этих событий ссылается, в частности, на Евтихия Александрийского (PG 111 1084).

¹⁶ *Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 126.*

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Прп. Максим говорит, что иудеи «издревле» радовались крови человеческой, вероятно имея в виду, что вся история иудеев, описанная в Библии, начиная с гибели египетских младенцев, войска фараона и насильственного завоевания Ханаана, полна примеров пролития крови других народов при становлении и выживании еврейского. Сам прп. Максим, как заметил, обсуждая с нами это место А. М. Шуфрин, настаивал на том, что Священное Писание Ветхого Завета полезно

народов земли и оттого наиболее склонный к принятию супротивной власти, обычаем и устройством предшествующий пришествию лукавого и своими делами возвещающий приход антихриста, ибо не познал истинного Спасителя²⁰.

Этот антииудейский пассаж, однако, следует читать в совокупности с публикуемым нами *Окончанием Письма VIII*, где прп. Максим недвусмысленно говорит о том, что насильственное крещение иудеев подготавливает всеобщую апостасию. Собственно и в конце *Письма XIV* после обличения иудеев прп. Максим, объясняя причину поражения византийцев, пишет: «...это произошло по множеству наших прегрешений»²¹ и, призывая иллустрия Петра не допускать искажения православия (очевидно, вступая в унию с монофизитами, а говоря шире, подчиняя религиозную сферу политической), добавляет: «...мы должны ещё больше укрепить нашу веру из-за происходящего ... и исповедать Бога пред людьми, вовсе не опасаясь никакой смерти»²².

в его духовном толковании, а буквально-историческое хотя и не отвергал, но считал ветхим, по сути (в отрыве от духовного толкования) антихристианским.

²⁰ Перевод Е. Начинкина, см. наст. изд. с. 173. Это же место из прп. Максима некоторыми исследователями понимается в том смысле, что Максим считал союз арабов и иудеев настолько тесным, что практически не отличал одних от других. Так, современный американский исследователь Роллин Армур, если верить русскому переводу его книги, приводя отрывок из *Письма XIV* прп. Максима, описывающий «варваров из пустыни», пишет: «Максим называет этих недругов „евреями“ ... получающими наслаждение от человеческой крови», и далее замечает: «...хотя кому-то, возможно, и покажется, будто данное Максимом описание арабов как «евреев» ... отражает какие-то его знания об их религии, в действительности он вряд ли знал о них больше того, что они семиты, потомки Авраама» (Армур Р. Христианство и ислам. Непростая история. М., 2002. С. 75). Приведенный нами выше отрывок из *Письма XIV*, однако, все же не позволяет с уверенностью утверждать, ни того, что прп. Максим смешивал «дикарей из пустыни» с иудеями, ни того, что он считал этих «дикарей» потомками Авраама. Из этого отрывка можно сказать лишь то, что для прп. Максима было актуально мышление в двух координатах: *варварство* — *культурное государство* (которое он отождествлял с империей) и *антихристианство* (особенно иудейство) — *христианство*. При этом при традиционном для отцов Церкви антииудействе, прп. Максим, как мы видим по *Письму VIII*, предупреждал о крайней опасности насильственного крещения иудеев как способе решения «еврейского вопроса», считая, что уроком из бедствий христианских народов и государств, постигающих их из-за агрессии арабов и иудеев, должно быть покаяние в грехах и стояние в вере. Общим в позиции прп. Максима и по вопросу о крещении иудеев, и по вопросу об унии с монофизитами является отказ подчинять религиозную сферу политической.

²¹ Перевод Е. Начинкина, см. наст. изд., с. 173

²² Перевод Е. Начинкина, см. наст. изд., с. 175

Б. ОБСТОЯТЕЛЬСТВЕННЫЕ ДОБРОДЕТЕЛИ И АПОСТАСИЯ

Из истории насильственного крещения иудеев в Карфагене и двух восприятий его — прп. Максимом и в сочинении о новокрещеном Иакове, можно сделать и некоторые выводы относительно святоотеческого подхода к свободе совести.

Для этого необходимо несколько расширить контекст, затронув тему отношения отцов Церкви к насильственному крещению в целом. Излагая в своем послесловии к переводу трактата свт. Григория Нисского «Об устройении человека» теорию «обстоятельственных добродетелей», В. М. Лурье, в противовес «либерально-гуманистическому» пониманию человеческих прав и свобод, приводит ряд свидетельств из святых отцов, говорящих о том, что они признавали возможность (и полезность), при определенных обстоятельствах, насильственного крещения²³. В частности, он приводит пример св. Порфирия Газского (IV–V вв.), крестившего часть язычников Газы насильно и давшего своего рода богословско-пастырское объяснение этого крещения. Св. Порфирий возражал тем, кто считал, что крещение должно быть только добровольным, говоря, что иногда Бог, используя все остальные средства, приводит к Себе человека или группы людей под страхом наказания. Это и есть случай «обстоятельственных добродетелей».

Если сравнить теперь сохранившееся в Предании и весьма распространенное в христианском мире *Учение Иакова, только что крещеного*, с *Окончанием Письма VIII* прп. Максима, то видно, что в этих двух текстах отношение к насильственному крещению иудеев разное. В *Учении Иакова* вполне в духе теории «обстоятельственных добродетелей» подразумевается, что от крещения иудеев под угрозой может быть польза, и оно не только допускает, но и, по сути, оправдывает такую практику. Прп. Максим, напротив, считает ее (по крайней мере, в отношении иудеев) крайне опасной, чреватой будущей апостасией.

Рассмотрим его доводы подробнее. Среди аргументов прп. Максима против насильственного крещения иудеев есть такие, которые, казалось бы, применимы в первую очередь к иудеям, хотя, если подумать, они приложимы и к носителям каких-то других «застарелых», с точки зрения православия, ересей и во-

²³ См.: Лурье В. М. Послесловие // Святой Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995. С. 168.

обще устойчивых нецерковных мировоззрений. Это — второй приводимый прп. Максимом аргумент, согласно которому иудеи закоренели в неверии и еще более озлобятся и удалятся от истины, если их крестить (озлобиться на насилие над совестью может любой человек твердых убеждений, т. е. любой сознательный взрослый носитель веры или мировоззрения), и третий его аргумент — что, будучи крещеными насильно, они привнесут ложные учения в христианскую среду (это тоже справедливо не только для иудеев)²⁴.

И уж совершенно точно единым применительно ко всем (по крайней мере, взрослым и психически здоровым людям) является первый аргумент: таинство крещения может быть осквернено, «если оно [будет] дано тем, кто ранее не показал соответствующее [исповеданию] веры намерение (ὑπόμνη) [принять крещение]». Этот аргумент в принципе подходит к крестящимся как из иудеев, так и из язычников, а также и из любой ереси. При этом следует заметить, что прп. Максим возражает не против нарушения каких-то «свобод» верующих, но говорит об опасности осквернения святыни. Так что, сравнивая позиции св. Порфирия Газского и прп. Максима, можно сказать, что, хотя Предание и допускает насильственное крещение, оно же, в лице прп. Максима предупреждает о великой опасности осквернения этого таинства при таком насилии (заметим, к слову, что насилие может быть не только физическим, каким оно было в Карфагене).

То есть Церковь, допускающая такие методы, берет на себя и ответственность за их последствия. Что же касается насильственного крещения иудеев (да и носителей любого другого неправославного мировоззрения, если только они в нем тверды), то тут вступают в силу и еще два фактора, о которых говорит прп. Максим и которые делают такое насильственное крещение тройне опасным. Поэтому, хотя в церковном учении и Предании действительно нет категорического (то есть канонического или догматического) запрета на насилие в области свободы вероисповедания, но в лице таких святых отцов, как прп. Максим, Церковь предупреждает, что насилие в этой сфере может привести к катастрофическим последствиям.

Свобода вероисповедания не является для церковной традиции безусловной и абсолютной ценностью (здесь можно согла-

²⁴ Этими соображениями мы обязаны А. М. Шуфрину.

→❧❧❧ ПРИЛОЖЕНИЯ ❧❧❧→

ситься с В. М. Лурье), но попрание этой свободы, как учит прп. Максим, — это великий риск, и цена его — опасность осквернения церковных таинств, а во многих случаях еще и опасность озлобления против христианства и христианского государства, а также опасность апостасии. Что не раз и подтверждалось в истории.



Именной указатель* ¹

Древние авторы и исторические лица

- Авксентий 48, 216
Аполлинарий (аполлинаризм) 21–29, 35, 141, 148, 153, 165, 166, 172, 190, 191, 192, 262
Анастасий Библиотекарь 12, 13, 254, 256, 258,
Аристотель, философ 116
Аркадий, архиепископ Кипра 261
Василий Кесарийский 82, 156, 177–180
Валентин, гностик 153
Виталиан, папа 264
Гермоген, гностик 158
Георгий, пресвитер 50, 228, 230
Георгий, префект 12, 45, 61, 62–66, 75–89, 197, 202, 247, 249, 265, 272–273
Гонорий, папа 253, 258, 260, 261
Григорий Назианзен 27, 49, 80–81, 137, 149, 179–180,
Григорий Нисский 276
Григорий Омиретский 273
Демант 158
Дионисий Ареопагит 37, 49, 168
Евдокия, монахиня 50, 230
Евтихий Александрийский 19, 20, 22, 24, 28, 32, 141, 148, 153, 190, 274
Иоанния, игуменя 62, 132
Иоанн Богослов, апостол 96, 151
Иоанн Дамаскин 22
Иоанн, епископ Кизический 48–52, 108, 226, 229, 230, 265
Иоанн Мосх 226
Иоанн, кубикULARий 11, 39, 43–46, 47, 48, 59, 64, 65, 66, 91, 100, 102, 113, 117, 122, 129, 224–225, 242, 245, 249, 257
Иоанн IV, папа 260, 261
Ираклий, император 34, 44, 47, 57, 64, 218, 253, 259, 260, 265, 270–274
Кавад, сын персидского царя Хосрова 47
Кир, патриарх Александрийский 35, 58, 60, 61, 65, 261
Кирилл Александрийский 19, 20, 21, 23, 24, 27–28, 32, 135–136, 139, 141–143, 145, 149, 153, 165, 190, 194, 200, 204
Кирилл Скифопольский 22
Кирисикий, епископ (Иоанн, епископ Кизический?) 50, 226, 228
Конон, игумен 54–55, 221
Констант, имп. 44
Константин, сакелларий 46–48, 218
Константин III, император 64, 65, 106–107
Косьма, диакон 58–59, 60–61, 62, 171, 173, 197
Мани (манихейство) 22, 153, 193

* Указатели составлены Д. С. Бирюковым.

¹ Данный указатель охватывает все тексты этого тома. Курсивом даются номера страниц в случае писем прп. Максима. В указатель не включены имена в составе названий произведений древних авторов.

- Марин, монах 52–53, 210, 261
 Маркелл Анкирский 178
 Мартина, регентша 64, 65, 129
 Мартин I, папа 47
 Несторий (несторианство) 19–23, 27–30, 135, 139–145, 148, 150, 164, 166, 172, 176, 190–191
 Павел, патриарх Константинопольский 258
 Петр, иллюстрий 13, 57–60, 91, 157, 171, 258, 274–275,
 Петр, патриарх Константинопольский 264
 Пирр, патриарх Константинопольский 34–37, 54, 59, 64, 65, 206, 258, 262
 Полихроний, авва 57, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238
 Порфирий Газский 276–277
 Савва 22
 Савеллий (савелианство) 178
 Севир Антиохийский (севириане) 18–30, 34, 35, 40, 52, 58, 60–62, 64, 65, 129, 147–151, 153, 161–162, 166, 191–193, 195,
 Северин, папа 12, 253, 254, 256, 261
 Сергей Грамматик 20
 Сергей, дукс 274
 Сергей, патриарх Константинопольский 34–35, 58, 253, 258–260, 273,
 Симон маг, гностик 153, 158
 Софроний, патриарх Иерусалимский 22, 35, 50, 51, 53, 55, 58, 170, 226, 258, 258–262, 265
 Стефан, пресвитер 53–54, 55, 217, 257,
 Фалассий, пресвитер 55–57, 120–121, 222–223, 239, 240, 241, 253,
 Феодор, канцелларий 65, 129
 Феодор Мопсуэтский 21
 Феодор, папа 261
 Феодорит Кирский 21
 Феохарист, иллюстрий 246, 257
 Фома, авва 54, 130, 239
 Христопемпт 61, 199
 Эпикур, философ (эпикурейство) 116, 192
 Юлиан Галикарнасский 20
 Юлиан, схоластик 61–62, 64, 199,

Библейские лица и персонажи агиографии

- Авраам 42, 78, 95, 96, 275
 Ахав 131
 Давид 78–79, 87, 157–158, 210, 232, 241
 Моисей 118, 206
 Иаков 118, 193
 Иаков, новокрещеный иудей 272–274, 276
 Иосафат 131
 Иосиф Аримафейский 247
 Иосиф, новокрещеный иудей 272–274
 Исав 118–119
 Павел, апостол 150, 114, 182, 214, 273
 Петр, апостол 182, 231, 255
 Соломон 101, 131

Указатель цитат из Священного Писания²

Ветхий Завет

Быт 7:1–3 162	Сир 7:6–8 79
Быт 33:5 227	Сир 11:12–13 79
2 Пар 19:2 131	Ис 4:10 208
Иов 7:1 232	Ис 40:6 81
Иов 10:21–22 154	Ис 48:17–18 98
Пс 18:5 79	Ис 58:9 101
Пс 24:9 157	Ис 62:10 97
Пс 24:18 158	Иер 1:6 208
Пс 33:20 232	Иер 6:16 98
Пс 38:3 116	Иер 10:16 193
Пс 39:10 106	Иер 15:19 133
Пс 44:5 228, 241	Иер 31:3 98
Пс 46:2–3 174	Вар 3:14 98
Пс 49:21 84	Вар 4:1–4 98
Пс 100:3 87	Вар 5:1 98
Пс 110:10 211	Вар 5:2 92
Прит 13:10 236	Вар 5:3–4 98
Прит 17:26 250	Дан 7:10 84
Прит 26:11 158, 204	Ос 7:2 84
Прем 5:7 85, 175	Ос 12:10 96
Прем 5:8–10 86	Ам 4:12 83
Сир 2:10 78	

Новый Завет

Мф 5:40 121	Мф 9:13 125
Мф 7:12 126	Мф 10:23 229
Мф 7:15–16 150	Мф 11:28 126
Мф 9:12 125	Мф 11:29 126

² В данный указатель включены те места из Священного Писания, которые приводились св. Максимом именно в виде цитат.

Мф 11:30 126	1 Кор 7:3 82
Мф 22:37 155	2 Кор 5:20 214
Мф 24:35 82	2 Кор 7:10 102
Мф 25:34 212	2 Кор 11:13–15 150
Мк 13:13 232	Еф 1:3 91
Лк 11:27 206	Еф 4:22 98
Лк 15:7 125	Еф 4:24 98
Лк 24:26 234	Еф 6:12 155
Иак 1:5 106	Еф 6:13–16 155
1 Ин 4:1–3 151	Еф 6:17 155
1 Ин 4:20 96	Еф 6:18 155
1 Ин 5:19 232	Флп 1:27 174
Рим 12:2 154	Флп 2:7 94
Рим 12:15 225, 245	1 Тим 6:13 175
Рим 13:10 92	2 Тим 1:18 246
Рим 16:17–18 150	Евр 4:14 245
1 Кор 2:9 213, 219, 243	Евр 24:26 234
1 Кор 4:12 121	

К читателю!

Византийская философия одновременно и шире, и уже того, чем обычно занимается патристика. Есть «наша философия», как ее понимали христиане с первых веков, и она включает не только святоотеческую письменность, относящуюся к практике, естественному созерцанию и мистическому богословию, но и некий подвижнический («экстремальный») образ жизни, в чем преобладает пониманию философии (в ее отличии от софистики), внедренному в античное сознание уже киниками и стоиками.

С другой стороны, есть совокупность традиционных академических вопросов (традиционных уже для античной, а затем и для схоластической и новоевропейской философии), которые так или иначе рассматривались и святыми отцами. Эти аспекты святоотеческого наследия могут изучаться, и уже широко изучаются.

Нам представляется, что сама по себе каждый из этих ракурсов упускает нечто важное в византийской мысли. Первый, замыкая святоотеческое наследие в себе, делает его непроницаемым для секулярного дискурса и изымает из общей истории развития позднеантичной философии. Второй, не учитывая специфику исследуемых текстов, рискует представить их неадекватно, вырвав из того экзистенциального контекста, в котором они создавались. Оба подхода должны сочетаться.

После трудов В. Татакиса, Г. Вольфсона, Г. Подскальского, Л. Бенакиса, Г. Каприева и целого ряда других работ, значение византийской философии как особой предметной области, не сводимой ни к позднеантичной, ни тем более к средневековой, трудно оспорить. Однако вопрос о том, в чем именно состоит специфика этой области, остается открытым. Прояснению его призвана способствовать настоящая серия.

Мы приглашаем к сотрудничеству в работе над серией Византийская философия патрологов, философов, историков, филологов и других специалистов, занимающихся анализом философского, догматического, экзегетическо-

го, политического мышления византийцев. Мы также с благодарностью примем от всех, кому дорого изучение наследия отцов Церкви, любую помощь и финансовую поддержку в издании будущих томов серии.

Информацию о серии см. на сайте:

<http://byz-phil.narod.ru/index.htm>

Электронный адрес секретаря серии Д.С. Бирюкова:

dbirjuk@gmail.com

Научное издание

**Серия «Византийская философия»
Том 2; Smaragdus Philocalias**

**Максим Исповедник
Письма**

**С о с т а в и т е л ь
Г. И. Беневиц**

**Директор Издательства СПбГУ проф. Р. В. Светлов
Ответственный редактор тома Д. С. Бирюков
Оригинал макет и оформление И. Р. Поздняков**

**Подписано в печать 03.08.07. Формат 60×100 1/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 19,98. Тираж 1000 экз. Заказ 385**

**Издательство Санкт-Петербургского университета.
199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, 11/21.
Тел. (812)328-96-17; факс (812)328-44-22
E-mail: editor@unipress.ru
www.unipress.ru**

**По вопросам реализации обращаться по адресу:
С.-Петербург, В.О., 6-я линия, д. 11/21, к. 21
Телефоны: 328-77-63, 325-31-76
E-mail: post@unipress.ru**

**Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.**

Прп. Максим Исповедник. Письма / Пер. Е. Начинкин; сост. М15 Г. И. Беневиц. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. — 285 с. (Византийская философия. Т. 2; Smaragdus Philocalias)
ISBN 978-5-288-04379-6

Книга представляет собой первое полное издание Писем выдающегося богослова и философа VII в. Максима Исповедника на русском языке. Публикацию Писем предваряет предисловие к ним известного специалиста по св. Максиму Ж.-К. Ларше. Письма являются важным источником по богословским и философским взглядам Максима. Кроме того, Письма свидетельствуют о понимании Максимом аскетики, заповедей о любви к Богу и ближнему, а также являются ценнейшим источником по истории Церкви и Византии VII в.

Издание предназначено для философов, патрологов, богословов, историков и всех, интересующихся православием и философией Византии.

ББК 87.3

ИЗДАТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
ПРЕДЛАГАЕТ ВАШЕМУ ВНИМАНИЮ ПЕРВУЮ КНИГУ СЕРИИ
«ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»

Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. — 564 с. (Византийская философия. Т. 1; Smaragdus Philocalias)

Книга представляет собой собрание научных статей и документов, посвященных борьбе с ересями оригенизма и моноэнергизма великого православного богослова и философа VII в. преподобного Максима Исповедника.

В первой части книги дана оригинальная трактовка и анализ эволюции богословской позиции преподобного Максима в ходе полемики с моноэнергизмом и его разновидностью — монофелитством. Исповеднический подвиг преподобного Максима и его соратников отражен в приводимых здесь «Документах из ссылки», воссоздающих ход судебных процессов над святым и его сподвижниками. Впервые эти материалы были переведены на русский язык и опубликованы проф. М. Д. Муретовым. В настоящем издании перевод Муретова уточнен, дополнен и прокомментирован с учетом современных патрологических исследований.

Вторая часть книги содержит греческий текст и перевод одного из важнейших богословско-философских творений преподобного Максима — 7-й главы из «Трудностей» (произведения, более известного под латинским названием «Ambigua»), комментарии (схолии) к этому трактату, а также перевод двух работ Поликарпа Шервуда — выдающегося исследователя творческого наследия преподобного Максима.

В Издательстве Санкт-Петербургского университета
готовится к изданию третья книга серии
«Византийская Философия»

**В. Е. ВАЛЬДЕНБЕРГ.
ГОСУДАРСТВЕННОЕ
УСТРОЙСТВО ВИЗАНТИИ
до конца VII века**

Наши магазины в Санкт-Петербурге:
Книготорговая сеть Издательства СПбГУ

Магазин № 1 «Vita Nova»:
Университетская наб., 7/9
Тел. 328-96-91;
E-mail: vitanova@it13850.spb.edu

Филиал № 3:
В. О., 1-я линия, 26
Тел. 328-80-40

Филиал № 6 «АКМЭ»:
В.О., Менделеевская линия, дом. 5
(здание исторического и философского факультетов)

Филиал № 7:
В. О., наб. Макарова, 6
(факультет психологии)

Филиал № 8:
Университетская наб., 11
(в холле филологического факультета)

Книжный магазин «Александрийская библиотека»
Наб. р. Фонтанки, 15 (здание РХГА)

Ты посредством бесстрастия
и созерцания, преблаженный, научил
нас словам жизни вечной, исповедание
свое оставив миру одушевленным
столпом православия.

Канон прп. Максиму, песнь IX

В своих письмах прп. Максим
проявляется как настоящий богослов,
высокообразованный, замечательно
одаренный рассудительностью и бого-
словским умом; он исполнен сострада-
ния, заботливости и любви к братьям;
он прочно укоренен в аскетической
и созерцательной жизни и постоянно
старается делом исполнить заповеди
Христа. Для Максима истинное бого-
словие неотделимо от духовной жизни:
аскетическая жизнь и ее средоточие —
молитва — являются, как он говорит,
лучшим оплотом против заблуждения
и неведения, и позволяют получить
благодать, которая есть единственный
источник истинного познания Бога.

Жан-Клод Ларше

